



Viviane de Sales Silva

**Que terra é essa onde estou indo, que terra é
essa vovó (...) onde nós crescemos**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da PUC- Rio do Departamento de Ciências Sociais da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Felipe Sussekind Viveiros de
Castro

Coorientadora: Prof.^a Maria Sarah da Silva
Telles

Rio de Janeiro, 27 de fevereiro de 2023



Viviane de Sales Silva

**Que terra é essa onde estou indo, que terra é
essa vovó (...) onde nós crescemos**

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
graduação em Ciências Sociais da PUC-RIO.
Aprovada pela Comissão examinadora abaixo
assinada:

Prof. Felipe Sussekind Viveiros de Castro
Orientador / Departamento de
Ciências Sociais – PUC-Rio

Prof.^a Maria Sarah da Silva Telles
Coorientadora / Departamento de
Ciências Sociais – PUC-Rio

Prof.^a Fernanda Vieira de Sant'anna
Departamento de Letras – UEMG

Prof.^a Mylene Mizrahi
Departamento de Pedagogia – PUC-Rio

Prof.^a Olívia Nogueira Hirsch
Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 27 de fevereiro de 2023

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial do trabalho, é proibida sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Viviane de Sales Silva

Graduou-se em Ciências Sociais pela PUC-Rio.

Ficha Catalográfica

SILVA, Viviane de Sales

Que terra é essa onde estou indo, que terra é essa vovó (...) onde nós crescemos / Viviane de Sales Silva ; orientador: Felipe Sussekind ; coorientadora: Maria Sarah da Silva Telles. – 2023.

108 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2023.

Inclui bibliografia

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Identidade. 3. Ancestralidade. 4. Memória. 5. Retomadas indígenas. 6. Retomadas identitárias. I. Sussekind, Felipe. II. Telles, Maria Sarah Silva. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. IV. Título.

CDD: 300

Aos ancestrais que deram suporte a esta pesquisa
(independentemente se vivos ou mortos),

Agradecimentos

Aos meus pais, Rosilda e Walter. Aos meus avós, especialmente vovó Dorinha, inspiradora central deste trabalho. Aos meus irmãos. Aos meus iniciadores no culto tradicional iorubá. Agradeço às professoras e professores do Programa de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e aos funcionários do campus universitário e do Departamento, especialmente ao Professor Felipe Süssekind e à Professora Maria Sarah Telles, que são respectivamente, orientador e co-orientadora desta pesquisa, e também à Professora Ângela Maria de Randolpho Paiva.

Este trabalho não teria sido possível sem o financiamento da CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e sem o apoio dos meus pares do curso de pós-graduação, do movimento da Poesia de Esquina, com atuação na Cidade de Deus desde 2011, dos parentes buscadores de reconexão às fontes de sabedoria ancestral, como os engajados na construção do Reencontro Potyguara e aos colegas do Coletivo Peabiru.

Agradeço o suporte do Dr. Hugo Salmen Evangelista Espíndola, Dr. Felipe Alves Rodrigues, Alyne Ximenes e à equipe do Ambulatório São Lucas da Casa de Medicina da PUC-Rio que cuidaram da minha saúde mental em tempos de pandemia da COVID-19. Agradeço também ao Cristiano Silva, Tesouro, Deva das Baul e ao Igor Coelho, irmãos que me apresentaram ao cogumelo azul, que vem me doando cura ancestral.

Agradeço o apoio e a amizade dos pesquisadores Antonia Gama, Érica Peçanha, Maria Lalla Aché Tupinambá, Flávia Pinto, Luísa Tavares e Idjahure Kadiwel e dos meus amigos da Vila da Montanha.

Meus agradecimentos a Pâmela Gabrieli e Thallita Fernandes que colaboraram na revisão.

Ao parente Abaaum, força da natureza, que pude reencontrar.

Resumo

SILVA, Viviane de Sales; Sussekind, Felipe; Telles (Orientador), Maria Sarah da Silva Telles (Coorientadora). **Que terra é essa onde estou indo, que terra é essa vovó (...) onde nós crescemos.** Rio de Janeiro, 2023, 108 p. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta pesquisa se dedica à reflexão sobre os efeitos do etnocídio em relação à presença indígena no meio urbano e periférico a partir de estudo de caso ligado à minha própria vida e à experiência social de minha avó, Dona Dora, remanescente Potyguara e migrante da Paraíba. Dialogamos com estudos sobre os fenômenos das etnogêneses e retomadas identitárias que se confrontam com o processo miscigenatório e de violência étnico-racial que se deu junto ao fato colonial. Na metodologia utilizada, exploramos o modelo (auto)etnográfico e prestigiamos a escuta atenta da oralidade ancestral, através de vovó e sua história de vida. No âmbito das ciências sociais, nos interessa compreender sobre os problemas que perpassam a subalternização de pessoas afroindígenas na formação da *sociedade nacional*. Para Gayatri Chakravorty Spivak, o sujeito subalterno é concebido como ausente nas práticas discursivas da representação política e social, aqui rompemos com isto e contribuimos para a produção de conhecimento afroindígena a partir de reflexões sobre vida, ancestralidade e memória.

Palavras-chave

Identidade; ancestralidade; memória; retomadas indígenas; retomadas identitárias e resistência.

Abstract

SILVA, Viviane de Sales; Sussekind, Felipe; Telles (Advisor), Maria Sarah da Silva Telles (Co-adviser). **What Land is this Where I'm Going, What Land is this, Granny, (...) Where we had Grown.** Rio de Janeiro, 2023, 108 p. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research aims to reflect on the effects of ethnocide in relation to indigenous presence in urban and peripheral areas, based on a case study linked to my own life and the social experience of my grandmother, Dona Dora, a Potyguara remnant and migrant from Paraíba. We dialogue with studies on the phenomena of ethnogenesis and identity recovery, which are confronted with the miscegenation process and ethnic-racial violence that took place together with the colonial fact. In the methodology used we explore the (auto)ethnographic model and honor the attentive listening of ancestral orality through grandma and her life story. In the field of social sciences we are interested in understanding the problems that permeate the subordination of Afro-indigenous people in the formation of *national society*. For Gayatri Chakravorty Spivak, the subaltern subject is conceived as absent in the discursive practices of political and social representation, here we break with this and contribute to the production of Afro-indigenous knowledge, from reflections on life, ancestry, and memory.

Keywords:

Identities; ancestry; memory; indigenous retakes; identity recovery and resistance.

Sumário

1. A ecologia da Pesquisa	9
1.1. A ecologia de gênero	12
1.2. A ecologia da vida	17
2. O arco é de tucum	25
3. Efeitos da colonialidade	34
4. Responsabilidade política da teoria	43
5. A esfera jurídica e os direitos indígenas	51
6. Sobre retomadas	58
6.1. Febre da Terra	59
6.2. Viagem de volta	63
6.3. Retomadas de terras	68
7. A presença indígena nas favelas	74
8. Dora, Dorinha	78
8.1. Reflexões sobre estigma	82
8.2. Diálogo com a raiz	85
8.3. Vozes familiares	94
9. Considerações finais	97
Referências bibliográficas	100

Lista de figuras

Figura 1 - Dois pães e onze balas de fuzil.....	18
Figura 2 - Com vovó, na formatura em Ciências Sociais.....	21
Figura 3 - Com vovó, em julho de 2016.....	27
Figura 4 - Denúncia em espelho de apartamento compartilhado no bairro da Tijuca	29
Figura 5 - Coletivo Peabiru em Cunhambebe, no rio Sahy	67
Figura 6 - Reencontro Potyguara na Aldeia Maracanã.....	68
Figura 7 - Retrato-desenho de vovó.....	86
Figura 8 - Aniversário de 82 anos de vovó Dora (2022).....	90
Figura 9 - Com vovó durante a pandemia.....	91
Figura 10 - Vovó, vovô, minha mãe e meus tios (1965).....	93
Figura 11 - Primeira formatura na família.....	96

Siglas

PUC-RJ.....Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

UFRJ.....Universidade Federal do Rio de Janeiro

IBGE.....Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

SPI.....Serviço de Proteção ao Índio

FUNAI.....Fundação Nacional dos Povos Indígenas

PNMA.....Política Nacional do Meio Ambiente

SNUC.....Sistema de Unidades de Conservação da

Natureza
Lista de figuras

PNPCT.....Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos
e Comunidades Tradicionais

ONU.....Organização das Nações

Unidas

STF.....Supremo Tribunal

Superior

1. A ecologia da pesquisa

Até hoje, continuo a achar que a descrição etnográfica é o dom mais importante de nossa disciplina. Muito tempo depois que os quadros teóricos de que somos tão orgulhosos em inventar forem para a lata do lixo, a descrição etnográfica permanecerá viva. O “algo a mais” nessas descrições - para além do argumento teórico - inspira novos pensamentos e novos argumentos (TSING, 2019, p. 92).

Como exercício de reflexividade, ponto fundamental da prática auto-etnográfica, apresento a ecologia que ronda, envolve e sustenta a minha pesquisa. Há uma relação tão intensa com os elementos desta ecologia de vivências ligadas à raça, classe, gênero e espiritualidade, que decidi nomear este movimento de autoinvestigação como *antropologia da vida*. Nesta introdução falaremos sobre a reflexão étnico-racial que começa ainda na graduação; a bagagem experiencial junto a grupos *espiritualistas* ligados ao neoxamanismo ifista e a expansão de consciência; a ecologia de gênero; e por fim, a etnogênese indígena a partir da Cidade de Deus e a compreensão sobre a necessidade de ir à Paraíba, *para onde estou indo*.

Durante a graduação fui confrontada pela existência indígena no espaço da cidade, a partir do convívio com Idjahure Kadiwel nos corredores da PUC-Rio, onde cursamos a graduação em Ciências Sociais. Kadiwel foi a primeira pessoa da minha idade com quem tive contato que se reconhecia indígena e buscava aprofundar laços com a herança ancestral. Falava da sua relação com o seu pai, os seus parentes, a cultura de seu povo e sobre as idas à sua aldeia de forma tão bonita e espontânea. A construção dessa amizade era também um estreitamento de pontes no que se refere ao processo de sociabilidade múltipla que o ambiente universitário pode promover. Kadiwel foi uma das primeiras pessoas a partilhar comigo sobre experiências com a Ayahuasca. “*Ayahuasca é Deus!*” me disse uma vez no Pílois da universidade, declaração que me deixou bastante impressionada.

Na graduação eu andava muito voltado para a reflexão sobre desigualdade social e violências simbólicas que moradores de favelas e periferias estavam expostos, temas que atravessam a minha vida inteira e que desembocaram em minha monografia de final do curso. E eu me sentia muito atarefado com as

atividades profissionais e acadêmicas, além do ativismo político a que me dedicava a pleno vapor na época. Reflexões ligadas à construção das identidades sobre raça, gênero e espiritualidade não tinham tanta centralidade como agora.

A minha primeira experiência com a Ayahuasca foi em 2015, em Nova Friburgo, numa casa espiritualista que surgiu ligada à tradição do Santo Daime, mas que havia rompido com esta religião já fazia uma década, migrando para uma ritualística mais ao espectro neoxamânico, porém com fundamentos religiosos de origem em cultos afro-religiosos e ainda com influências daimistas. Tudo se deu a partir do convite de minha ex-namorada Alice¹, que tinha fortes esperanças *que eu melhorasse como parceira* e cuja intenção era a de que eu vivesse um despertar espiritual. No caminho, ela me disse que eu parecia corajosa. Só depois pude entender sobre a coragem a que se referia. Ela já tinha visitado aquele local algumas vezes, com sua colega de apartamento.

Numa das primeiras vezes que fomos até o ritual, tínhamos planos de ir passear em Lumiar em seguida, mas ela resolveu cancelar de forma abrupta, pois estava ansiosa com um trabalho espiritual que faria dias depois. Ernesto² era quem tocava o tambor nos rituais do Céu da Serpente Prateada³, era também *bàbáláwo* - que significa “*pai do segredo*”, em iorubá - sacerdote da Religião Tradicional Yoruba, também conhecida como *Isele Lagba*, ligada ao Culto de *Orunmilá-Ifá*. Orunmilá é o Orixá da sabedoria, no Panteão iorubá, enquanto Ifá é seu oráculo.

Em 2015 fui apenas a um ritual. Mas logo eu senti que participaria de outros mais adiante. O salão redondo estava cheio. Como no Santo Daime, que pude conhecer em Manaus em 2017, os homens ficavam de um lado e as mulheres de outro. As madrinhas do Céu da Serpente Prateada eram casadas, numa relação interracial. Regiane⁴ cantava e tocava teclado durante todo o trabalho espiritual, enquanto Maria⁵ era a única pessoa que circulava tanto pelo lado masculino quanto pelo feminino. Após cerca de meia hora da abertura do trabalho e do *primeiro serviço* de Ayahuasca, comecei a sentir uma conexão íntima de caráter muito suave.

¹ Nome fictício.

² Nome fictício.

³ Nome fictício.

⁴ Nome fictício.

⁵ Nome fictício.

Circulava em mim uma informação interna a partir da planta de poder que naquela noite eu teria uma experiência tranquila. A Ayahuasca dizia que eu tinha muito a trabalhar, que seria uma jornada de aprendizado. Num segundo momento, tive uma conexão profunda com as minhas raízes mãe e avó e uma compreensão profunda sobre o amor por elas, apesar das dificuldades de relacionamento. Como no primeiro ritual com a Ayahuasca houve um mergulho em relação à minha ancestralidade materna e sobre a minha ligação com a própria ayahuasca, pude entender que haveria um desenvolvimento posterior.

Bàbáláwo Ernesto, que já atendia espiritualmente a minha ex-namorada, em 2016, passou a me atender também, como acontecia com uma parte dos frequentadores do Céu da Serpente. A partir da consulta ao oráculo de Ifá, fiquei extremamente surpresa com a precisão das informações que se manifestaram. Na época, eu me preparava para a campanha à vereança do Rio daquele ano e estava em um tratamento que visava a redução de danos em relação à cocaína. A partir do segundo trabalho espiritual que realizei no *Ilé Asé Oworin-Ika*⁶, até hoje me impressiono, simplesmente desapareceu a vontade pelo consumo de cocaína e junto a isso houve também o desligamento de um laço energético com uma pessoa com quem eu havia tido um envolvimento sentimental.

Em 2017, diante de uma reviravolta na minha vida e forte recomendação do Bàbáláwo Ernesto e seu *Opele-Ifá*⁷, me iniciei em Teresópolis no culto de *Orunmilá-Ifá* e aos Orixás Exu, Oxóssi e Iemanjá durante ritual conhecido como *primeira mão em Ifá* ou *Isefá*, que teve duração de três dias. Recebi dois *òdús*, que são caídas oraculares que representam caminhos: um de nascimento e outro de equilíbrio deste primeiro, que me foram explicados a partir da consulta aos *Ikins*, que são coquinhos (nozes) de um tipo especial de palmeira de dendê, utilizados para fins divinatórios na consulta à Ifá. São consultados por *olúwos* (sacerdotes que formam bàbáláwos), bàbáláwos e iniciados como o corpo de Òrunmilá. A tradição iorubá aponta a existência de 16 *òdús* principais, cujas combinações perfazem 256 *òdús*.

Numa conversa em janeiro de 2020 com Santos⁸, iniciado da mesma casa que eu, mas que se afastou da casa e das práticas, ele me disse que: “*tudo era*

⁶ Nome fictício da casa.

⁷ Jogo de Ifá, que possui oito favas, de lado convexo e côncavo.

⁸ Nome fictício.

muito caro, não é só se iniciar. Tem trabalhos para fazer depois que envolvem alto custo. Eu não tenho condições”. Não sei sobre os custos envolvidos no cotidiano dos filhos de casas de candomblé no país, mas o acesso e a permanência de pessoas mais vulneráveis socioeconomicamente tendem a ser ainda mais dificultosos no Culto de Ifá. Diferente do que acontece geralmente na umbanda, no candomblé e na Religião Tradicional Iorubá os sacerdotes cobram por serviço espiritual, além disso, há os custos dos materiais utilizados em trabalhos espirituais.

As madrinhas ayahuasqueiras do Céu da Serpente Prateada também foram iniciadas no Culto de Ifá por bàbáláwo Ernesto. Sempre demonstravam grande cumplicidade entre si e rapidamente me afeiçoei pelas lideranças espiritualistas do grupo. Em 2016, comecei a frequentar mensalmente os rituais em Friburgo e minha jornada de autoconhecimento e expansão da consciência começou a se intensificar. Entre 2016 e 2017 participei de retiros espirituais da casa para fins de consagração de Ayahuasca e expansão da consciência. Num desses, durante um exercício de meditação com foco no controle da respiração, tive uma experiência muito profunda: era como se eu estivesse num caminho sensorial de expansão ilimitada, é a melhor definição que posso fazer. Confesso que me assustei. Reclamei com Alice, sobre o que tinha sido aquela experiência, a minha sensação de confusão.

Em boa parte dos rituais que frequentei de forma regular entre 2016 e 2018, o que eu vivia pode ser descrito como processos de contato com o meu inconsciente em que questões emocionais e pontos mal resolvidos de relações interpessoais vinham à tona. Tudo em turbilhão. Era comum que ao término dos rituais os participantes se encontrassem com sentimento de leveza, sorriso norosto e sensação de nós desatados.

1.1. A ecologia de gênero

A partir do acirramento da polarização no cenário político durante a campanha eleitoral que elegeu Jair Messias Bolsonaro à presidência da República, instaurou-se o contraditório na minha relação com o Céu da Serpente Prateada e o *Ilé Asé Oworin-Ika*. Sofria perseguição política e ideológica por membros bolsonaristas de ambas as casas. Às vésperas do segundo turno das eleições gerais, a madrinha Regiane me telefonou para questionar o que eu pensava sobre

segurança pública, chegando a afirmar que “*era preciso matar na favela*”. Não sei como mantive a calma. Fiz as minhas considerações sobre política institucional racista e a necessidade de investimento em inteligência na segurança pública e não belicosidade: “*afinal, minha família inteira mora na Cidade de Deus*”, eu disse a ela. Inevitavelmente fiquei em choque. Precisei me isolar no sítio de um amigo, em Lumiar, para compreender o momento delicado que eu atravessava. Era uma situação complexa e difícil de lidar e terminei por me afastar do Céu da Serpente, até que decidi tratar do assunto em meio a um ritual de consagração de Ayahuasca da própria casa.

Com a expansão da consciência, compreendi de forma profunda os efeitos da violência sobre mim, tanto em seu aspecto concreto quanto simbólico, mergulhei no entendimento das diferenças que se manifestaram - é inegociável o meu direito a pensar sobre política, considerando as minorias a que pertenço. Minha despedida dessa casa foi bem na época em que o governador Witzel havia falado num evento público que: “*seria necessário que se jogasse um míssil na Cidade de Deus*”. O avanço do pensamento fascista não vivia apenas de um crescimento de adesão popular, mas uma representativa parte da população se sentia estimulada a manifestar as suas perspectivas violentas. Sofri na esfera micropolítica e mal sei como pude resistir.

Durante o ritual, a fala de Witzel começou a ecoar na minha cabeça e imediatamente me lembrei do telefonema de Regiane que vociferava ódio e privilégio de classe. Subiu uma força em mim, mistura de raiva, loucura e ódio. Fui à parte externa, caminhei entre as árvores e dei um grito que demonstrava transtorno, como se eu fosse um guerreiro ferido. E eu era.

Num piscar de olhos, surgiram Maria⁹ e Carlos¹⁰, que era também bábáláwo do *Ilé Asé Oworin-Ika* e o braço direito do sacerdote Ernesto. Continuei caminhando, praticamente driblando quem estivesse por perto, em direção ao totem do *Òrisá Ésù*. Como se quisessem ver a minha alma, me encaravam. Fizeram perguntas que não me recordo, mas fiquei em silêncio e depois fui me deitar num espaço chamado “quarto de cura”. O meu propósito era me manter

⁹ Nome fictício.

¹⁰ Nome fictício.

afastada até que o trabalho estivesse encerrado. Meu *Ori*¹¹ era soberano, mais uma vez.

Félix Guattari¹², pensador francês, aponta que:

os modos de vida humanos individuais e coletivos evoluem no sentido de uma progressiva deterioração (...) as relações de vizinhança estão geralmente reduzidas à sua mais pobre expressão... É a relação da subjetividade com sua exterioridade - seja ela social, animal, vegetal, cósmica — que se encontra assim comprometida numa espécie de movimento geral de implosão e infantilização regressiva (GUATTARI, 1990, p. 7 e 8).

Certa vez, durante um almoço, Regiane havia me dito que “*os índios já não tinham nada a ensinar*”. Foi constrangedor ouvir aquilo. Quando aconteceu, minimizei em consideração à amizade construída e à gratidão por tantas curas até então. Mas quando me lembrei sobre o fluxo do meu desligamento, fez todo o sentido para completar a compreensão sobre o quadro de diferenças inconciliáveis que antes eu não via com tanta objetividade. Sobretudo em respeito à minha ancestralidade indígena, eu não podia mais participar daquele grupo ayahuasqueiro em que as lideranças apoiavam um projeto político de extrema direita, inimigo das minorias às quais pertenço, e onde sofri perseguição psicológica e política em caráter múltiplo e repetitivo.

Na abertura da obra *As Três Ecologias*, Guattari (1990) cita Gregory Bateson: “existe uma ecologia das ideias danosas, assim como existe uma ecologia das ervas daninhas”, ambos autores têm uma proposição reflexiva no que se refere ao debate ambiental em seu caráter transversal e à ecologia das relações sociais, em constante tensão à ecologia das ideias - para Guattari, uma ecologia damente. Em meio a processos de encontro e desencontro na espiritualidade é que a micro-etnogênese indígena acontece. Em um despertar para a experiência social da minha família (avó, mãe, tios), verifiquei o quanto ela foi exposta à violências e desigualdades pelo fato de pertencer à população indígena que reside nas favelas de centros urbanos como o Rio de Janeiro, como a vivência do apagamento da

¹¹ Cabeça, em Yorubá.

¹² GUATTARI, 1990, p. 7 e 8.

memória e do etnocídio, que ocorre em último grau em situações de desigualdade. A qualquer sinal de sufocamento, é preciso buscar meios de sobrevivência.

No início de 2019, já iniciada há dois anos, por orientação oracular realizei um ciclo de três rituais conduzidos por bàbáláwo Ernesto denominados *Ipori*¹³. No primeiro deles, trabalhei a dor, a raiva, o medo e o luto do assassinato de Marielle Franco. Voltei para casa menos abatida. No último deles, porém, abifobia estava manifestada e foi me *orientado* incisivamente que eu escolhesse entre me relacionar com homens ou com mulheres. Bàbáláwo Ernesto tratava como se houvesse coisas que eu só entenderia mais adiante, após o ritual do *Itefá*, segunda mão em Ifá, rito de passagem que separa iniciados de sacerdotes em princípio de formação (nesta família do culto).

Durante o meu isolamento no ano anterior, em função das agressões verbais de Regiane e tudo o que estava em xeque, cheguei a me afastar também das atividades do *Ilé Asé Oworin-Ika*. Porém num dado momento, ao estudar as caídas do meu jogo de búzios, que eu já tinha autorização de manipular para fins de estudo, com a primeira mão em Ifá - o que se revelava era que eu romperia com bàbáláwo Ernesto após o ritual de *Itefá*, segunda mão. Esse ritual foi realizado em junho de 2019 durante quatro dias. No último dia, foram sacados meus *òdús* de sacerdócio e recebi orientações gerais acerca do que seria o meu novo ciclo a partir dos *ewós*, que compunham uma lista de restrições alimentares e comportamentais, e surpreendentemente, recebi *como sendo determinação incisiva de Òrunmilá*, que eu me decidisse efetivamente quanto a me relacionar afetiva e sexualmente com homens ou com mulheres. Dessa forma, portanto, me era exigida uma posição definitiva em relação à minha sexualidade. Marisol de la Cadena afirma que:

de um modo complexo, o antrope-cego inclui tanto o antropos “que anda ereto”, incorporando a vontade autoconcedida de transformar o mundo naquilo que ele ou ela conhecem, e o antropos desobediente, aquele que inerentemente compõe com os outros e é, portanto, não apenas humano (CADENA, 2018, p. 101).

¹³ Trabalho espiritual sem sacrifício animal, voltado para a formação de sacerdotes.

Nesse sentido, penso que a ação coletiva em ambiente espiritual, interpõe movimentos de repetição de práticas sociais ou rituais ao mesmo tempo em que a desobediência se faz necessária, numa perspectiva de busca por aprofundamento de contato com divindades e guias espirituais não-humanos, considerando que sacerdotes, oraculistas e intermediadores de práticas espirituais podem cair em falhas diversas, como a cegueira do preconceito e da discriminação, como neste caso vivido por mim.

Gregory Bateson (1986) diz que “as raízes da simetria humana, beleza e feiúra, estética, vivacidade e um pouco da sabedoria do ser humano. Sua sapiência, seu encanto corporal e mesmo seu hábito de fazer objetos bonitos são tão "animais" quanto sua crueldade”¹⁴. Mergulhei num processo psicologicamente muito difícil e custoso para tentar compreender o que acontecia, afinal de contas, de acordo com os sacerdotes da casa, eu entenderia após a segunda mão. Não entendi nada. Não fazia sentido que a divindade que eu escolhi que orientasse a minha espiritualidade quisesse me obrigar a mudar a minha orientação sexual, a fazer uma alteração íntima sem que eu próprio compreendesse. Com o tempo, fui entender que era, na verdade, uma proposta de *cura bissexual*.

Assim se configura a gênese da ecologia de gênero que envolve esta pesquisa. Com dor, confusão mental e violência, que comecei a investigar a questão de gênero no âmbito da *antropologia da vida*. Pois, estabelecida radicalmente a distinção entre orientação sexual e gênero, passei a compreender que a minha expressão fluída e livre de gênero - como se manifesta a minha identidade de gênero socialmente - na verdade, era o que mais gerava incômodo nos círculos sociais, na minha família, nos grupos de ativismo, espaços de trabalho e nas casas espirituais que frequentei. Ao registrar três ecologias: a do meio ambiente, a das relações sociais e da subjetividade humana, Guattari manifesta sua indignação perante um mundo que se deteriora lentamente¹⁵.

As recomendações espirituais feitas por Ernesto estavam baseadas em preconceito, homofobia e violência e baseadas na assimetria de poder que se estabelece entre sacerdote e neófito. Em diálogo com as reflexões de Marisol de la Cadena, esta situação poderia tratar-se de: “*uma disputa que confronta aqueles que têm (aos quais se concede a capacidade de) discurso com aqueles que não*

¹⁴ BATESON, 1986, p.13.

¹⁵ GUATTARI, 1990, p. 2.

*têm (aos quais é negada a capacidade de) discurso – é uma disputa sobre as convenções que distribuem capacidades para definir o que é e como é”*¹⁶. Anna Tsing, por sua vez, vai dizer que:

Na verdade, lidar com os outros, seja humano ou não humano, é frequentemente brutal e hierárquico, ou ambos. Quando o mutualismo se desenvolve, é um pequeno milagre e nada pode ser dado como certo. Isso é raramente planejado. A simbiose se desenvolve em uma inesperada conjuntura histórica; ela emerge da situação, à medida em que as partes não planejadas estabelecem novas coordenações. É o “algo a mais” que torna isso possível. Capacidades inesperadas se desenvolvem (TSING, 2019, p. 92 e 93).

Uma expressão que ouvia do sacerdote Ernesto era que a minha sexualidade consistia em uma *anomalia*. Como algo fora do que era considerado para ele e seu grupo como próximo ao *natural* e *esperado* socialmente. Ailton Krenak diz que:

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência de vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos (KRENAK, 2019, p.13).

O neoxamanismo, especialmente o recorte que possui influências basilares da tradição iorubá, configura um novo campo de estudo para reflexão acerca da religiosidade contemporânea, no contexto da Nova Era. Os sistemas simbólicos das práticas ritualísticas, os pactos sociais e os discursos de suas lideranças são pontos instigantes, e como bem sabemos em relação a experiências comunitárias, o surpreendente pode acontecer, como eu próprio pude viver.

1.2. A ecologia da vida

¹⁶ CADENA, 2018, p. 99.

Durante conversa com uma professora de Letras em uma relação estabelecida através da atuação do movimento literário da Poesia de Esquina, na Cidade de Deus, fui questionada acerca do tema desta pesquisa. Falei de modo conciso sobre a busca por religião e compreensão da ancestralidade indígena, com um percurso autoetnográfico. Ouvi de minha interlocutora: “*mas você não parece*”. Este diálogo pode ser um ponto de reflexão sobre formas de relação e de existência política no atual contexto de avanço do pós-capitalismo e da emergência de uma nova globalização, capaz de gerar produtos tecnológicos a partir da superexploração da natureza, ao mesmo tempo que produz extermínio de populações, extrema pobreza, miséria e fome.



Figura 1 - Dois pães e onze balas de fuzil¹⁷

A fotografia acima foi tirada por mim, em março de 2017, na localidade conhecida como “Quinze” durante violenta operação policial na Cidade de Deus¹⁸, no período de decadência do programa das Unidades de Polícia Pacificadora,

¹⁷ Os chamados “estojos” são partes do cartucho, também conhecidos como “casca” de cartucho. É o compartimento onde a pólvora (propelente) é armazenada, e é ejetado das armas semi-automáticas.

¹⁸ As “cascas” de cartucho foram doadas posteriormente para uma exposição da artista plástica Rosalina Brito.

coincidente com o período pós-olímpico¹⁹. A situação sinistra me inspirou à escrita do poema “Dominação europeia”, publicado na antologia “Poesia de Esquina” (2019):

DOMINAÇÃO EUROPEIA

Cidade de Deus.
Fui à padaria.

Saldo: risco de vida,
2 pães franceses
e onze balas de fuzil 762 de fabricação belga

(SALLES, 2019, p. 205).

Para além da violência urbana, Milton Santos (2020) afirma que a tirania da informação e do dinheiro são pilares de uma situação em que o progresso técnico é aproveitado por um pequeno número de atores globais em seu benefício exclusivo; em relação à situação dos EUA na contemporaneidade, Santos diz que “a questão do desemprego não atinge igualmente toda a população, porque os negros continuam sem emprego (...) e as populações de origem latina se encontram na base da escala salarial”²⁰. Em relação à desigualdade racial, Patricia Hill Collins e Sirma Bilge consideram que:

marcos interseccionais mostram que a virada coercitiva dos Estados neoliberais incidiu fortemente sobre as populações desfavorecidas em razão de raça, classe, gênero, sexualidade, deficiência, religião e *status* migratório. Nas cidades globalizadas, as políticas de saneamento ou revitalização urbana podem levar à criminalização das favelas e ao despejo das pessoas mais pobres, consideradas “desagradáveis” e “vítimas do desenvolvimento (COLLINGS & BILGE, 2021, p. 173-174).

Neste cenário, compreendo que os movimentos coletivos em busca de reconexão à ancestralidade estão intimamente relacionados à ideia de Krenak sobre a necessidade de escuta atenta do que a Terra tem a nos dizer, o que poderia

¹⁹ Os Jogos da XXXI Olimpíada ocorreram em agosto de 2016 no Rio de Janeiro. Sabemos que o programa das UPPs - Unidades de Polícia Pacificadora foi desenvolvido e implantado com estreita ligação a um plano de segurança vinculado ao Rio 2016 e à Copa do Mundo de 2014, que teve diversos jogos também na capital carioca. Recomendo a leitura de trabalhos do professor Carlos Vainer para aprofundamento sobre o tema e da dissertação de mestrado da socióloga Marielle Franco, que defende Unidades de Políticas Públicas no lugar das UPPs.

²⁰ SANTOS, 2020, p.73.

se constituir em um esforço conjunto para o adiamento da queda do céu, previsto por Davi Kopenawa (2015). É uma alternativa de sustentação em meio aos efeitos cataclísmicos da pandemia da COVID-19.

O episódio acima narrado me provocou uma parada para reflexão de um tópico que possivelmente nem todos os pesquisadores em ciências humanas e sociais tenham de lidar, a depender de sua situação social em relação à étnico-racialidade, gênero e classe. Diante do exposto, me indaguei: terá sido uma experiência de discriminação intelectual, ou racial, ou apenas um comentário *despretensioso* (dada a suavidade do tom de colocação e a sequência gentil da conversa)?

Uma outra questão suscitada tem ligação com o tema da pesquisa em si e me faz olhar de forma expandida para um conjunto de experiências anteriormente vividas. A depender do ambiente social em que eu esteja, o julgamento alheio sobre o meu fenótipo e aparência incontornavelmente ocorrerá, influenciando, portanto, no andamento da interação social, antes mesmo do conhecimento de como me autoidentifico e de minhas perspectivas sobre étnico-racialidade.

Durante o ensino médio, num colégio estadual na Barra Tijuca, comecei a me relacionar com pessoas brancas a partir da prática política no grêmio estudantil e da experimentação em relações de amizade. Nesta época a minha atenção estava voltada às problemáticas de classe social e aos efeitos da desigualdade, sob grande influência do convívio com a militância da organização político-partidária juvenil que eu havia me filiado e em que permaneci por dez anos.

No decorrer da infância e adolescência, presenciava o uso corrente do adjetivo *morena*, por vezes para me caracterizar e em outras situações como referência a pessoas pretas, como a minha irmã mais velha, cuja experiência racial se constituiu de forma diferente, dado que ela já sofreu injúria racial diversas vezes, sendo chamada de *macaca*. Diante da experienciação sobre ser vista racialmente, ao incorporar interpretações e significações externas ao meu processo de autoconhecimento, na infância eu me considerava *morena*, porém no ensino médio entrei em contato com a terminologia *pardo*, decorrente do aprofundamento das discussões sobre a composição da população brasileira, nas aulas de geografia.

A partir da experiência universitária na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), também na Universidade Federal do Rio de Janeiro

(UFRJ) em 2019²¹, entrei em contato com os brancos de forma intensa. Tornava-se evidente, tanto para mim quanto para eles, que eu não era branca, pois as diferenças sócio-econômicas se acentuaram em relação a esses, por exemplo, no acesso a bens culturais, direito à cidade e mobilidade urbana.



Figura 2 - Com vovó, na formatura em Ciências Sociais

Pouco depois comecei a trabalhar na Rede Globo de Televisão, no quadro “Parceiro do RJ”, do telejornal “RJ TV”, que era formado por jovens de até 29 anos, sendo parte deles residentes de favelas, e a outra não. A iniciativa se espalhou para outros estados como São Paulo e o Distrito Federal. Entre os que residiam em favelas, formou-se um núcleo preto que revelava fortes laços de solidariedade com práticas constantes de estímulo mútuo - era uma identificação genuína, veemente e pública. Durkheim (1999), ao voltar-se às suas reflexões sobre trabalho social, fala em coesão oriunda de uma consciência coletiva de ligação entre indivíduos de um grupo. Em sua definição de *negritude*, AiméCésaire utiliza-se de três conceitos: identidade, fidelidade e solidariedade, este último diz sobre o sentimento que liga secretamente *todos os irmãos negros do mundo*, que levaria à ajuda mútua e à preservação da identidade comum²². Mesmo

²¹ Iniciei o bacharelado em Ciências Sociais em ambas universidades, mas no ano seguinte optei seguir na PUC-Rio.

²² Apud MUNANGA, 1988, p. 44.

que eu também fosse residente da favela, *eu não pertencia ao núcleo preto*²³: não era identificada pelos membros do grupo, e desse modo, portanto, eu não partilhava do espírito de comunidade e da partilha do sensível que se estabeleciam.

Diante das demonstrações de afetividade entre os membros do núcleo preto, eu tomei contato com o que irei chamar de *sentimento de deslocamento*, que, posteriormente, acompanhou-me em outros espaços sociais.

Jacques Rancière (2009) aponta sobre possíveis desdobramentos, tanto no campo da arte quanto no da ação política, em direção a rearranjos de signos, imagens e relações entre o *que se vê e o que se diz, entre o que se faz e o que se pode fazer*. A formação desse *núcleo preto*, no decorrer do projeto de jornalismo comunitário da TV Globo, consistiu em uma ação micropolítica de efeito visível e sensível, de solidariedade entre os membros e do exercício de práticas de resistência. Nesse sentido, cabe lembrarmos da perspectiva de Max Weber (1999), de que a ação política comum se apresenta como um forte elemento aliado ao sentimento subjetivo de comunidade identitária.

As maiores inquietações sobre o tema da racialidade vieram por intermédio de minha experiência de intercâmbio durante a graduação na *Winston-Salem State University*, universidade afro-americana na Carolina do Norte, onde estudei por um semestre, logo após o término do contrato com a Globo. Curiosamente morei na rua com o nome de Martin Luther King. Certa vez presenciei um intercambista francês, branco, ávido pesquisador sobre Malcolm-X aliás, chamar um colega afro-americano de *nigga*²⁴, com o propósito de forçar uma relação de intimidade, visto que jovens pretos nos EUA utilizam a gíria entre si, porém a expressão é *socialmente permitida apenas entre iguais, entre pessoas pretas*. O episódio gerou tensão de forma imediata entre eles e em relação ao grupo presente no ocorrido.

Nos EUA, em antropologia e sociologia há um interesse intenso pela compreensão dos processos de mestiçagem da população brasileira. Na perspectiva racial, eu era visto principalmente como latino, não era considerado

²³ Os laços entre nós eram frágeis e eu me sentia, por vezes, relativamente estranhada.

²⁴ Também conhecida como *The N-Word*, a palavra *nigger* era usada durante o período de escravidão nos Estados Unidos para se referir às pessoas escravizadas como se fossem “sub-humanos” e inferiores.

nem branco e nem preto - como tem ocorrido em certos ambientes sociais, sob influência das disputas por visibilidade do debate racial do movimento negro brasileiro.

A popularização da ideia de *latino*, em alguma medida tanto quanto a de *negro*, pode contribuir para a diluição do dimensionamento político e social dos indígenas residentes nos grandes centros urbanos do Sul Global e que tem como herança o desafio do enfrentamento ao racismo, ao espólio material e cultural e violências políticas diversas. Como nos sinaliza Pierre Clastres (2014)²⁵, precisamos ter em mente que genocídio e etnocídio tratam sempre de morte.

À vista disto, a presente pesquisa discorrerá sobre a construção compreensiva de uma identidade que só se sustenta intelectual e politicamente a partir do direito à ancestralidade e, desse modo, na busca pelo estreitamento das relações com os ancestrais conhecidos e desconhecidos, sejam eles vivos no sentido físico-material ou apenas no espiritual. Woodward (2014, p. 56) diz que vivemos a subjetividade num contexto social em que adotamos identidades, onde linguagem e cultura dão significado à experiência que temos de nós mesmos, porém *quaisquer que sejam os conjuntos de significados construídos pelos discursos, eles só podem ser eficazes se nos recrutam como sujeito*. Em relação às identidades indígenas, Sabino manifesta-se com precisão:

Ser indígena na atualidade é um desafio (...) Paciência para aguentar certos comentários que colocam em dúvida nossa identidade, e coragem para reafirmar todos os dias quem somos. A dúvida sempre surge se não temos cabelos lisos, pele morena, olhos puxados, rosto arredondado, ou seja, todas as características de uma comunidade que não sofreu com o processo de branqueamento. O que se espera é que sejamos todos iguais e, se saímos desse padrão, somos julgados como índios falsos (SABINO, 2020, p.43).

As identidades e culturas não podem ser consideradas desde uma perspectiva de imutabilidade e rigidez, como já foram no passado. Não se pode tratar sobre o tema levando em conta perspectivas que partem de universos fechados, desconsiderando-se os intensos fluxos sócio-históricos envolvidos. Se faz necessário a compreensão do caráter plural e transitório das identidades²⁶. Ao analisarmos o fenômeno das retomadas identitárias e da procura por conhecimento sobre ancestralidade, é importante considerarmos que, em muitos dos casos, há

²⁵ CLASTRES, 2004, p. 56.

²⁶ ALMEIDA, 2010, p.24.

uma busca também por reconexão às raízes espirituais afroindígenas, além de aprofundamento sobre os debates étnico-raciais.

Este trabalho trata de reflexividade sobre minha identidade indígena a partir de uma jornada espiritual, histórica e socioantropológica em direção à ancestralidade. Experiências de vida estarão em evidência e podem contribuir como escolhas sensíveis para a compreensão acerca da complexa realidade brasileira, que é ancorada, sabemos, na contínua “reencenação do passado colonial” como Grada Kilomba (2019) nos lembra.

De acordo com Barth²⁷, a definição de grupos étnicos se constitui a partir da autoidentificação e da identificação de um grupo em relação a um indivíduo, tendo em primazia a identificação social correlata aos pertencimentos culturais. A começar de 1970, com Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira, que velozmente absorvem esta conceituação e a refletem no debate sobre etnicidade que realizaram²⁸, essa se torna a definição assumida como ponto de partida no campo da antropologia.

Pesquisas bibliográficas que mapeiam o curso das reflexões e práticas antropológicas nas últimas décadas, que dizem respeito à étnico-racialidade e que perpassam por temáticas como democracia racial e políticas de mestiçagem, contribuem para a reflexão sobre os efeitos do etnocídio que os indígenas residentes em meio urbano tendem a experienciar, entre eles, o apagamento de memória e acesso dificultoso às informações sobre ancestralidade. Os povos originários enfrentaram um processo histórico de colonização violenta, marcado pelo genocídio. Revisões teóricas críticas sobre as bases eurocêntricas da consolidação do estado brasileiro e acerca da formação da sociedade nacional são fundamentais para interpretarmos os temas do etnocídio, da desigualdade social, do racismo estrutural e da cultura escravocrata.

É preciso refletirmos sobre de que modo as políticas assimilacionistas tiveram a contribuição da antropologia e da sociologia no Brasil, como o estímulo à mestiçagem e a incorporação dos povos indígenas à população *nacional* nascente, com o objetivo publicizado de ampliação do espólio de terras. Para além disso, devemos nos questionar sobre como o etnocídio e as políticas assimilacionistas se relacionam, produzindo consequências como o apagamento de memórias coletivas e desconexão com heranças ancestrais.

²⁷ POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011.

²⁸ CUNHA, 2020, p. 108.

Práticas genocidas, etnocidas e espoliantes tem sofrido mutações ao longo da construção da *sociedade nacional brasileira* e seguem em curso no Brasil atual sob novas características. Populações indígenas partilham problemas sociais comuns às populações pretas em diversos países como por exemplo a exposição à violência urbana, desigualdade social e barreiras de acesso à direitos. Enquanto se suporta a colonização, Albert Memmi afirma que a petrificação e a assimilação são alternativas. E diz ainda que:

A esclerose da sociedade colonizada é, portanto, a consequência de dois processos de sinais contrários: *um enquistamento nascido do interior, uma camisa-de-força imposta do exterior*²⁹. Os dois fenômenos têm um fator em comum: o contato com a colonização. Eles convergem em um resultado comum: a catalepsia social e histórica do colonizado (MEMMI, 2021, p. 142-143).

2. O arco é de tucum

Raça, etnia, gênero, sexualidade, classe, geração, religião e regionalidade são chaves para aprofundarmos determinados pontos ao longo deste trabalho, compreendendo esta escolha como uma maneira sensível para pensarmos sobre identidade e a sua relação com o poder. Estudos interseccionais tem forte incidência na produção acadêmica sobre mulheres e gênero, além do tema da raça. Collins e Bilge (2021) afirmam que os feminismos indígenas situam a prática anticolonial no centro de sua organização e de seus discursos:

(...) Tem sido particularmente notáveis na desnaturalização da legitimidade dos Estados-nação coloniais e das sociedades coloniais brancas. A consciência feminista indígena, como ponto de vista político adquirido, não é dissociada de questões como a soberania indígena (...) O nexo de poder enfrentado inclui o colonialismo, o patriarcado, a supremacia branca e a pobreza (COLLINS & BILGE, 2021, p. 101).

A pesquisadora kanien'kéha (moicana) Patricia Monture-Angus afirma que: "não é apenas uma mulher, é uma mulher do povo moicano (...) Vivencio o mundo simultaneamente como moicana e mulher", para situar sua crítica às separações que superficializam gênero e raça, fator que gera efeitos devastadores nas construções aborígenes da realidade (COLLINS e BILGE, 2021, p. 96).

²⁹ Grifo do autor.

Resta dizermos que são inquietações mobilizadoras desta pesquisa:

(1) Compreender sobre as formas como operam as violências institucionais contra as populações originárias, e suas transformações, rupturas e permanências ao longo do processo histórico, do domínio colonial à consolidação de uma *sociedade nacional*, chegando até os dias de hoje.

(2) Interpretar, através da microantropologia, os efeitos do etnocídio e suas extensividades na vida cotidiana, observando-se a experiência migratória familiar, os aspectos políticos, socioculturais e o processo de constituição de minha identidade indígena, levando em conta um conjunto de subjetividades construídas como consequência da experiência urbana na Cidade de Deus. A Cidade de Deus tem uma projeção fora da curva no espaço público em relação às demais *zonas pobres* do Rio de Janeiro, efeito decorrente de vários fatores, entre eles, ter sido campo de pesquisa nas Ciências Sociais, inaugurado pelo trabalho da socióloga Alba Zaluar; das consequências da publicação do livro *Cidade de Deus* (2018), do escritor Paulo Lins, da produção e divulgação do filme homônimo a essa obra e do histórico de visibilidade da região na imprensa carioca por ocasião da violência urbana, tema que estudei em minha pesquisa de graduação.

Deste modo, pretendo esmiuçar sobre como se deram as barreiras no acesso a direitos e a vulnerabilidade social experimentadas pela minha família desde a migração de minha avó, da Paraíba para o Rio de Janeiro, realizada em 1957 que, aliás, estão intimamente ligadas à carga de violência histórica contra as populações originárias.



Figura 3 - Com vovó, em julho de 2016

Queiroz compreende que a *história oral* engloba tudo o que é narrado oralmente, seja a história de alguém, de um grupo, história real ou mítica, enquanto a *história de vida* seria o relato do informante sobre a sua existência, através do qual ele tenta reconstruir os acontecimentos que vivenciou ao longo do tempo³⁰. Para Fernandes (2010):

o relato de vida (...) não existe a não ser quando cessam as respostas às questões, quando se inicia o prazer de contar sua história, de transmitir sua experiência a outro. É preciso então que este prazer seja compartilhado por aquele que escuta. Uma vez estabelecida esta reciprocidade e esta troca, as lembranças podem demonstrar suas riquezas (FERNANDES, 2010, p. 20).

³⁰ Apud Fernandes, 2010.

Através da pesquisa de campo, os historiadores descobriram a importância das fontes orais: elas poderiam trazer não apenas informações complementares, *mas novas perspectivas de percepção do real*^{31/32}.

Sabemos que a “Escola de Chicago”, entre as décadas de 1920 e 1940, teve intensa produção acadêmica utilizando como metodologia a percepção subjetiva de histórias de vida. Guérios (2011) nos lembra que se contrapondo a um esforço “explicativo”, ligado à crítica de Bourdieu, Heinich passa a defender a perspectiva de um esforço “compreensivo”, ou seja, no lugar de se relacionar os relatos de vida às condições concretas de existência, propõe remetê-los à compreensão que o sujeito tem a partir de suas vivências³³. Revel considera que o ganho teórico da microhistória está em sua particularidade e originalidade, não se trata de uma versão parcial de realidades macrossociais³⁴.

Nunca ouvi caso de alguém dizer a outro que *pra ser preto mesmo teria que voltar à África*, mas tive que ouvir de um colega do meio da literatura *que para ser indígena, de fato, eu deveria estar na aldeia*, entretanto, os indígenas estão em toda a parte... isso até me lembra de um caso de xenofobia ocorrido num prédio da zona norte do Rio de Janeiro, onde a maioria dos apartamentos eram de habitação compartilhada e onde duas estudantes universitárias guineenses, durante uma discussão, ouviram de uma vizinha que deveriam voltar para a África. Sabemos que o racismo objetifica pessoas e pode vir a impor limites sociais, jurídicos, políticos e geográficos.

Nesse mesmo prédio, porém em outro apartamento, eu próprio sofri racismo religioso e transfobia ao residir por curto período. Pessoas me ignoravam nos ambientes comuns da casa, faziam difamação homofóbica quando eu não estava presente e ganhei o apelido secreto de *Mister M*. Chegaram até mim relatos de reações de repugnância ao se ouvir trechos de conversas homoafetivas que tive, bem como declarações de ódio à minha diferença de gênero, que ocorreram de forma escancarada, porém em minha ausência. Certa vez o chuveiro queimou enquanto eu tomava banho e cantava pontos de Exu. Esse era o motivo do chuveiro ter queimado, segundo as colegas do apartamento. Após o acontecido,

³¹ Grifo nosso.

³² Thompson, 1980 apud Fernandes, 2010.

³³ GUÉRIOS, 2011, p. 12.

³⁴ Apud Guérios, 1998.

rapidamente me movimetei para mudar de endereço, mas não sem antes registrar a denúncia com pasta de dente nos espelhos da casa, motivo que fez o proprietário solicitar que eu me retirasse do imóvel o mais rápido possível, pois estaria sujando o ambiente comum.



Figura 4 - Denúncia em espelho de apartamento compartilhado no bairro da Tijuca

As situações narradas acima ilustram leituras restritivas e preconceituosas que ocorrem no cotidiano das metrópoles, de modo que podemos pressupor que situação idêntica a das mulheres guineenses poderia ocorrer com outras pessoas imigrantes de países africanos, sobretudo refugiados. Ao mesmo tempo, indígenas residentes em cidades, especialmente em favelas e periferias, que sofreram perda de memória em relação a seus laços familiares e ancestrais a partir da instauração do projeto colonial, podem (e serão) questionados com abordagem similar à que fui confrontado pelo colega escritor.

Em relação à noção de lugar, ambos episódios estão baseados em perspectivas estigmatizadas e limitantes sobre pessoas africanas e indígenas que são difundidas em larga escala na sociedade brasileira, como se não houvesse, para essas minorias, possibilidade de trânsito espacial, deslocamento ou viagem. Já no que concerne às pautas raciais, os movimentos pretos são mais articulados e

muitas vezes, infelizmente, terminam por esvaziar os debates identitários indígenas porque partem de uma construção discursiva que generaliza sobre sermos *não-brancos* ou *sermos todos negros*. Essa última, resultado de uma costura intelectual política que compreendia (e defendia no espaço público) que pretos e “pardos” comporiam a população negra. Sueli Carneiro (2011) considera que o termo “pardo” talvez “se prestasse apenas a agregar os que, por terem sua identidade étnica e racial destrocada pelo racismo (...) não sabem mais o que são”³⁵.

Para compreendermos de forma mais ampla a concepção de *negritude* e seu desdobramento como movimento político, convém recorrermos à Kabengele Munanga que diz que o conceito não teria nascido sem os atravessamentos da escravização e da colonização dos povos negros da África. Ao defrontar com o *embranquecimento cultural*, intelectuais negros buscam sua herança sócio-cultural, esse retorno passa a ser chamado *negritude*, consolidando-se numa resposta racial negra a uma agressão branca³⁶.

Munanga se depara com a leitura de Bimwenyi-Kweshi, que conta que:

a palavra negro abrange negros e negróides, compreendendo as drávidas da Índia, os papuas da Nova Guiné, os australianos autóctones etc. No entanto, os contornos geográficos da negritude como movimento, historicamente datado, são os da África negra, e os das regiões ocupadas pelos negros de origem africana. Para Assane Seck, é preciso entender a negritude no sentido etimológico do termo, isto é, a civilização da negricia, englobando, ao mesmo tempo, os povos atuais da África tropical e os africanos de origem transplantados (BIMWENYI-KWESHI apud MUNANGA, 1988, p. 52).

Ao citar Lecherbonnier, Munanga diz que as variadas definições de *negritude* se dão a partir de duas interpretações: a mítica e a ideológica³⁷. Cabe lembrarmos da problematização de Tadeu da Silva, que diz que: “Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença” (SILVA, 2014, p. 83). Segundo essa perspectiva podemos compreender, portanto, que buscar leituras e interpretações sobre luta racial de

³⁵ CARNEIRO, 2011, p. 67.

³⁶ MUNANGA, 1998, p. 5 e 6.

³⁷ Ibidem, p. 50.

forma mais fragmentada, nessas cujas construções se dão sob determinadas perspectivas hegemônicas, pode ser uma ação entendida como enfraquecimento ao invés de um modo de interpretação sobre pontos nevrálgicos acerca dos processos de opressão sócio-histórica do Brasil.

A condução metodológica desta pesquisa consiste em reunir pesquisa teórica, o estudo da trajetória de vida de minha avó, que será realizado por meio de coleta de relato biográfico produzido com a técnica de entrevista de “história de vida” e autoetnografia. Assume-se o encontro entre a vida em curso e a prática da atividade intelectual. Marcel Mauss (1950), em seu *Ensaio da Dádiva*, nos lembra que objetos (presentes) *podem ir além da materialidade em si*, no sentido de que há uma mistura entre as coisas e as almas. A autoetnografia faz esse movimento, pois se refere a pertencimento, à maneira de construção de um relato sob a ótica da subjetividade. Marilyn Strathern (2017) afirma que quando o(a) antropólogo(a) se volta para sua “casa”, ele termina por falar mais ou menos sobre a sua própria cultura e sociedade³⁸.

É uma escolha metodológica que se debruça na experiência e nos sentimentos de quem escreve como ponto de partida para a compreensão de questões mais amplas, permitindo, desse modo, o compartilhamento de significados de forma mais profunda. Para Mikhail Bakhtin³⁹, numa mesma direção, um autor está sempre em relação dialógica com os demais. No caso de uma pesquisa autoetnográfica, também há a ligação entre aqueles que se escrevem e se reescrevem no espaço público das relações sociais.

Constituem o caminho desta pesquisa: diálogo e vivência com familiares, pesquisa documental e revisão bibliográfica com o objetivo de compreensão crítica da formação do pensamento ocidental em ciências sociais e das sustentações discursivas da violência histórica às populações indígenas e pretas que foram irradiadas para a esfera política e social.

Jeanne Favret-Saada, ao argumentar sobre o valor da abertura à experimentação de papéis do sistema mágico em sua pesquisa sobre a feitiçaria no Bocage⁴⁰, refere-se ao processo de sentir-se *afetada no campo* como uma experiência de bombardeio de intensidades específicas (afetos) a que comumente

³⁸ STRATHERN, 2017, p.163.

³⁹ Apud BRAIT, 2009.

⁴⁰ Nome fictício do vilarejo pesquisado por Favret-Saada.

os etnógrafos não se expunham e conta que tudo se passou como se tivesse tentado fazer da “participação” um instrumento de conhecimento⁴¹. Marcio Goldman (2005), em artigo sobre Favret-Saada, afirma que quando os etnógrafos se deixam afetar pelas mesmas forças que afetam os demais, ocorre então que um certo tipo de relação pode se estabelecer: “relação que envolve uma comunicação muito mais complexa que a simples troca verbal a que alguns imaginam poder reduzir a prática etnográfica”⁴².

No início de sua pesquisa no Bocage, Favret-Saada (2005) diz que não parava de “oscilar entre dois obstáculos”: “se eu *participasse*, o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas setentasse *observar*, quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para observar. Essa oscilação de obstáculos vividos por Favret-Saada me inspira a pensar sobre os desafios de ser (e ter sido) pesquisadora, ao mesmo tempo que, trabalhadora do campo da cultura, neta, filha e sobrinha, entre outros papéis familiares, bem como irmã, tia e colaboradora financeira.

A prática da antropologia de casa é instigante, ao mesmo tempo que ameaçadora, creio que tenho razões para apontar essa dualidade do caráter familiar de pesquisa, dado a profundidade do fluxo de envolvimento na participação da vida comum do grupo, em conjunto a tentativas de afastamento, muitas vezes ação necessária para compreender melhor certos quadros que se apresentavam. Em prefácio à edição inglesa de *Désorceler*, Venna Das (2015) observa que o trabalho de Favret-Saada é uma “terapia antropológica” e que, portanto, consegue promover o sonho da “etnografia como uma teoria viva”⁴³. Nesse sentido, tanto a noção de teoria viva quanto a ideia de ligação entre antropologia e ambiente terapêutico também estiveram presentes no curso do trabalho.

Conforme Suzane de Alencar Vieira (2021) sinaliza, Favret-Saada traz contribuições fundamentais para a prática da etnografia, entre elas, a de que o sujeito de pesquisa é vulnerável e de que “ser afetado” é uma dimensão central do trabalho de campo. Vieira contribui de forma fundamental para compreendermos o trabalho de Favret-Saada, ao associá-lo à influência da teoria dos afetos de

⁴¹ FAVRET-SAADA, 2005, p. 157-159.

⁴² 2000, p. 150.

⁴³ Apud VIEIRA, 2021, p. 1.

Espinosa (2010), onde “o afeto remete a um modo de pensamento não representativo, a uma variação contínua da força de existir ou na potência de agir” (VIEIRA, 2021) e que produz efeitos no corpo.

3. Efeitos da colonialidade

-A história é fiel das demandas indígenas e não pode ser apagada.
 Até quando ela se repetirá?
 É no trato com os índios que a sociedade brasileira se revela.
 O Estado brasileiro terá coragem de assumir a responsabilidade por essa tragédia que se
 perpetua?
 Ou teremos que enfrentar tempos ainda mais sombrios?
 Como crescerão as crianças indígenas que vivem o terror?

(Vincent Carelli, documentário *Martírio*, 2016)

Aníbal Quijano (2005) diz que a colonialidade de poder está baseada na constituição de uma estrutura mundial capitalista, moderna/colonial, eurocêntrica e racista. Memmi (1989) salienta que a partida dos europeus rumo às colônias não se tratou da escolha de uma luta incerta, de uma aventura, mas sim de uma tentação à facilidade em que o racismo se tornou um recurso da ideologia colonialista: “é notável que o racismo faça parte de todos os colonialismos, sob todas as latitudes”, de modo que o drama colonial é marcado por “um esforço constante do colonialista em explicar, justificar e manter, tanto pelo verbo quanto pelo comportamento, o lugar e a sorte do colonizado”⁴⁴. De acordo com Sueli Carneiro, uma das características do racismo é a maneira como ele aprisiona o outro em imagens fixas e estereotipadas (2011). Corbisier, por sua vez, realiza uma crítica mordaz:

Qual a ideologia da metrópole? Não é o cristianismo e a democracia, o desenvolvimento econômico, o bem-estar e o progresso social? Mas, não haverá contradição entre essa ideologia, que o colonizador professa na metrópole, e o seu comportamento na colônia, o domínio e a espoliação do colonizado, a sua segregação em nome do racismo? (...) Sim, porque como conciliar sua posição de cristão e democrata na metrópole com a posição de racista na colônia? (PREFÁCIO DE ROLAND CORBISIER⁴⁵, in: MEMMI, 1989).

Césaire (2020) considera que a „Europa“ é moral, espiritualmente indefensável⁴⁶, pois corrobora com uma mentira essencial que sustenta a colonização: a ideia de civilização como justificativa⁴⁷. Com perspicácia, Césaire

⁴⁴ MEMMI, 2021, p. 27 e p. 107.

⁴⁵ Prefácio do tradutor de “Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador”, de 1967.

⁴⁶ Grifo nosso.

⁴⁷ CÉSAIRE, 2020, p. 10.

compara a sociedade capitalista ao arquétipo de um animal feroz, que no exercício elementar de sua vitalidade, espalha o sangue e semeia a morte⁴⁸ e é categórico ao afirmar que “a Europa é responsável perante a comunidade humana pela maior pilha de cadáveres da história”⁴⁹.

Immanuel Wallerstein (1991), por sua vez, define modernidade-colonialidade, sistema utilizado pelos colonizadores europeus, como um padrão de poder de alcance universal, calcado na racialização das relações sociais e, portanto, formador e perpetuador de uma estrutura de poder racialmente hierarquizada, instituída para o controle das riquezas do “Novo Mundo” e para a transformação de produtos vindos das colônias em bens de consumo para o mercado mundial⁵⁰.

Ao se referir aos processos de manutenção da situação colonial Munanga afirma que:

(...) além da força como meio para manter esse violento equilíbrio, recorreu-se oportunamente aos estereótipos e preconceitos através de uma produção discursiva. Aí, toda e qualquer diferença entre colonizador e colonizado foi interpretada em termos de superioridade e inferioridade. Tratava-se de um discurso monopolista, da razão, da virtude, doser etc. (MUNANGA, 1988, p. 12).

Isabela Figueiredo (2020), em *Cadernos de Memórias Coloniais*, obra que restitui o colonialismo português em Moçambique, relata o racismo a partir da sua experiência familiar e da relação com seu pai. A autora afirma *não ter amado o colonialismo, mas não pode evitar ter conhecido a sua mancha*⁵¹⁵². Figueiredo conta que naquele contexto:

um branco saía caro, porque a um branco não se podia dar porrada, e não servia para enfiar tubos de eletricidade pelas paredes e, depois, cabos elétricos por dentro deles; não tinha a mesma força de besta, resistência e mansidão; um branco servia para chefe, servia para ordenar, vigiar, mandar trabalhar os preguiçosos que não faziam nada, a não ser à força. O que sedizia à mesa era que o sacana do preto não gostava de trabalhar, ganhava o suficiente para comer e beber

[...] O negro estava abaixo de tudo. Não tinha direitos. Teria os da caridade, e se a merecesse. Se fosse humilde. Se sorrisse,

⁴⁸ *ibid.*, p. 61.

⁴⁹ *ibid.*, p. 26.

⁵⁰ WALLERSTEIN, 1991 apud LACERDA, 2021.

⁵¹ Grifo nosso.

⁵² FIGUEIREDO, 2020, p. 180.

falasse baixo, com a coluna vertebral ligeiramente inclinada para a frente e as mãos fechadas uma na outra, como se rezasse.

[...] Esta era a ordem natural e inquestionável das relações: preto servia o branco, e branco mandava no preto. Para mandar, já lá estava meu pai;
(FIGUEIREDO, 2020, p. 43).

Nesse sentido, a experiência descrita por Figueiredo (2020) conflui com o olhar de Césaire, quem problematiza a equação colonização = coisificação (2020). Para ele, “a colonização europeia adicionou o abuso moderno à antiga injustiça; o racismo odioso à velha desigualdade” (2020, p. 27). Complementarmente, Memmi aponta que a atitude racista revela três elementos:

1. Descobrir e pôr em evidência as *diferenças* entre colonizador e colonizado.
 2. *Valorizar* essas diferenças em benefício do colonizador e em detrimento do colonizado.
 3. Levar as diferenças ao *absoluto* afirmando que são definitivas e agindo para que passem a sê-lo⁵³
- (MEMMI, 2021, p. 108).

No Brasil os invasores portugueses conduziram a colonização a partir de um conjunto mutante de práticas de dominação, desde a sua chegada até a constituição do império. Com forte herança do passado colonial, os processos de consolidação do estado brasileiro e da formação da sociedade nacional foram marcados por extrema violência aos povos originários, estruturação social racista, desigualdade política e cultura escravocrata.

Ao estudar na rede pública de educação, no ensino fundamental e no médio, recordo que não nos aprofundávamos acerca da escravização das populações originárias, pois havia uma inclinação em relação às populações nativas do continente africano que vieram sequestradas. A literatura afroindígena contemporânea tem evocado reflexões sobre o tema, como vemos por exemplo no romance “Torto Arado”, do escritor baiano Vieira Júnior:

Os índios foram sendo afastados, mortos, ou obrigados a trabalhar para esses donos da terra. Depois chegaram os negros, de muito longe, para trabalhar no lugar dos índios. Nosso povo que não sabia o caminho de volta para a sua terra foi ficando. [...] dizíamos que éramos índios. Porque sabíamos que, mesmo que não fosse respeitada, havia lei que proibia tirar terra de índio
(VIEIRA JÚNIOR, 2019, P. 177).

⁵³ Grifos do autor.

Compreender os desafios que as populações indígenas em espaços tradicionais, rurais ou urbanos tem atravessado atualmente implica na necessidade de refletirmos sobre os efeitos do etnocídio na Terra das Palmeiras⁵⁴, que aliás podemos considerar como ainda em curso. Em seu livro *Arqueologia da Violência*, Pierre Clastres considera que “o etnocídio (...) é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. (...) o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito”⁵⁵.

Ao questionarmos sobre os pilares da fundação do estado nacional, inevitavelmente percorremos o acúmulo de violências praticadas contra os povos originários há mais de cinco séculos, que tem por características: fluxo contínuo do espólio das terras, escravização, práticas renovadas de dominação cultural, silenciamento da polifonia linguística e política, além de genocídio.

Clastres é categórico ao afirmar que “*toda forma estatal é etnocida*, pois busca o ideal do um, da homogeneidade, como podemos verificar ao analisar a instituição das línguas oficiais como chave da constituição dos estados. Sabemos que processos de integração nacional passam pela supressão das diferenças, sobretudo linguísticas^{56 57}.

Maria Regina Celestino de Almeida considera que:

a independência e a formação do estado imperial impuseram a necessidade de se construir a nação (...). Cabia instituir-se uma unidade territorial, política e ideológica, criando uma memória coletiva que unificasse as populações em torno de uma única identidade histórica e cultural” (ALMEIDA, 2010, p. 135).

Em relação ao processo de colonização defrontado pelos povos africanos, Munanga afirma de forma confluyente que:

o rompimento das fronteiras de assimilação acontecerá pelo domínio da língua colonizadora. (...) Num grupo de jovens

⁵⁴ Nesta dissertação utilizaremos Terra das Palmeiras ou Pindorama (que significa Terra das Palmeiras em tupi-guarani) para nos referir às terras onde se constituiu o Estado nacional brasileiro. Utilizaremos Abya Ayala para nos referir ao continente.

⁵⁵ CLASTRES, 2004, p.56.

⁵⁶ Ao analisar o caso francês de integração nacional e opressão às minorias políticas, Clastres aborda sobre o papel institucional da escola leiga, gratuita e obrigatória e do serviço militar obrigatório a partir da III República na França (CLASTRES, 2004, p 60).

⁵⁷ CLASTRES, 2004, p. 60-61.

africanos de qualquer país de seu continente, aquele que se expressava bem e tinha controle da língua não-materna (francês, inglês ou português) era muito respeitado. Quantas vezes escutamos a expressão: “tome cuidado com ele; é muito inteligente, fala francês como um branco (MUNANGA, 1988, p. 27).

Sobre isso, Albert Memmi, aprofunda a análise da herança subjetiva da língua ao dizer que:

(...) a língua materna do colonizado, aquela que é alimentada com suas sensações, suas paixões e seus sonhos, aquela em que se libera sua ternura e seus espantos, aquela, enfim, que envolve para ele a maior carga afetiva, é precisamente *a menos valorizada*⁵⁸. Ela não tem dignidade alguma no país ou no concerto dos povos (MEMMI, 2021, p. 148).

Para Memmi, portanto, no conflito linguístico que o colonizado vive, a sua língua materna é a humilhada, a esmagada e considera a situação como um *drama linguístico* (ibid.). Para este autor, *o colonizado parece condenado a perder progressivamente a memória*^{59 60}.

Jean-Paul Sartre, ao prefaciар o ensaio *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*⁶¹, de Memmi, afirma que:

é o colonialismo que cria o patriotismo dos colonizados. Mantidos por um sistema opressivo no nível do animal, não desfrutam de nenhum direito, sequer o de viver, e sua condição piora a cada dia: quando um povo não tem outro recurso a não ser escolher seu tipo de morte (PREFÁCIO DE JEAN-PAUL SARTRE, in: MEMMI, 2021).

Em relação ao modo como ocorreu a incorporação dos povos indígenas ao contrato social brasileiro, devemos nos questionar: a partir de que arcabouço legal e político essa anexação acontece e, sendo assim, como se constitui em violência estrutural? De que forma os projetos de assimilação cultural trouxeram impactos irreversíveis ao campo simbólico das populações tradicionais - às línguas, práticas culturais e cosmovisões ancestrais? Quais têm sido os impactos ecológicos e de agressão à terra; e como se deu a relação entre os povos originários e o estado brasileiro a partir do momento em que *leis positivas passam a definir conceitos sobre propriedade?*

⁵⁸ Grifo do autor.

⁵⁹ Grifo do autor.

⁶⁰ Ibid., p. 143.

⁶¹ Este prefácio foi publicado originalmente em 1957, em *Les Temps Modernes*, n. 137-138.

O espólio de terras está intimamente ligado ao genocídio⁶² dos povos originários, ocorrido em larga escala. Na língua do povo Kuna, Abya Yala significa “terra viva, terra em florescimento” e tem sido adotado politicamente como contraponto à "América", desde a II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, realizada em Quito, em 2004. Trata-se de um gesto de descolonização do pensamento, que emana reflexos na decolonialidade do modo de viver em sociedade⁶³.

Rosane Lacerda (2021) nos lembra que mesmo as regiões Sudeste e Nordeste, de colonização mais antiga e que foram palco de “guerras justas” (conceito que será explicado adiante), epidemias e ocupações que conduziram ao extermínio de vastas populações entre os séculos XVI e XVIII, sofreram, ainda na segunda metade do século XIX, com a extinção dos aldeamentos e consequentemente a anexação das terras indígenas às posses do governo ou de particulares⁶⁴. No século XVIII, contavam-se mais de 60 aldeamentos na região nordestina, compostos por mais de 27 povos indígenas⁶⁵.

A pesquisadora Elizângela Silva (2018), indígena Pankararu, afirma que a realidade de apropriação e uso das terras brasileiras é resultado de uma condição colonial de longa exploração e que as consequências nocivas do sistema colonial, além de devastar física e culturalmente as populações originárias, também garantiu a instituição dos latifúndios, a concentração de terras no controle de classes agrárias que exerceram o seu violento poder de dominação e exploração através de formas múltiplas de expropriação. Após o longo processo de concessões do sistema de sesmarias, por meio do qual a Coroa portuguesa atribuiu poder de exploração de determinadas extensões de terras a sesmeiros com vistas à produção, em 1850, a Lei de Terras passa a condicionar o acesso à terra exclusivamente por meio da compra. Nesse contexto também se ampliou a

⁶² Os conceitos genocídio e etnocídio foram criados respectivamente pelo jurista e linguista polonês, de origem judaica, Raphael Lemkin e pelo etnólogo francês Robert Jaulin - o primeiro foi conceituado, em 1946, durante o processo de Nuremberg para definir o crime de racismo praticado na Alemanha nazista que teve como resultado o extermínio de milhões de judeus. A constituição das palavras se dá a partir da junção da palavra latina *cídio* (que significa assassinato) com as palavras gregas *genos* (raça, tribo) e *ethnos* (nação).

⁶³ VIEZZER e GRONDIN, 2021, p.204.

⁶⁴ 2021, p. 194.

⁶⁵ DANTAS, 1992, apud ARRUTI, 2004.

grilagem, caracterizada pela falsificação em larga escala de documentações de posses de terra⁶⁶. Silva considera que:

A legitimação do latifúndio no Brasil é marcado por estratégias (i)legais e políticas que favoreceram economicamente as classes dominantes no meio agrário até os dias atuais. É também a base da violência social, desagregação, desaldeamento e superexploração das massas pobres trabalhadoras do campo, indígenas e negras do nosso país. (...) A Lei de Terras exerceu a função de institucionalizar formas de expropriações. Os povos que resistiram e adentraram os sertões e outras regiões de difícil acesso no país, durante o século XX, continuam ameaçados com os avanços de formas de exploração capitalista no campo. Os processos constantes de expulsão de indígenas leva-os a compor uma massa de trabalhadores espoliados e em condições de extrema precariedade, seja nas pequenas ou nas grandescidades (SILVA, 2018, Ibid.).

As formas monopolistas de controle da propriedade sobre a terra são favorecidas por diversas esferas de poder do estado brasileiro quando este não legitima terras tradicionalmente ocupadas, ou quando ele não desapropria, para fins de Reforma Agrária, as terras que descumprem a função social, favorece a grilagem de terras, garante a manutenção de latifúndios improdutivos intocados e preserva o direito de propriedade de quem utiliza mão de obra escrava⁶⁷. Ainda de acordo com Silva (2018):

Tratar do “direito à terra” e da necessidade da demarcação das terras indígenas frente às ameaças da apropriação capitalista do campo é tratar do desenvolvimento concreto da singularidade indígena e sua interlocução com o complexo social total: como um ser social. As populações originárias nativas foram engolidas (e dizimadas) durante todo o período colonial pela imposição de um novo sistema de vida. A própria construção de uma identidade nacional, de um poder estatal na realidade brasileira, coloca os indígenas numa condição radicalmente periférica, subalterna, para obedecer e se enquadrar efetivamente no sistema de normas que se refere à sua própria vida (SILVA, *ibid*, p. 484).

As guerras justas eram guerras coloniais aos “índios bravos”, com o objetivo de expansão política e missionária, além de arrecadação de escravizados

⁶⁶ SILVA, 2018, p. 483.

⁶⁷ CALDART et al., 2012 apud SILVA, 2018.

de guerra para incorporação como força de trabalho. O Diretório Pombalino, publicado em 1757, expulsava os jesuítas, obrigava o uso da língua portuguesa e instituía o casamento entre colonos e indígenas, por outro lado extinguiu formalmente o cativo indígena, que como sabemos, perdurou em diversas regiões até o século XIX, sobretudo nas áreas amazônicas⁶⁸.

O genocídio cultural, por sua vez, desenvolveu-se principalmente no campo linguístico e cosmológico, a partir de estratégias de dominação apoiadas em catequese, alteração de hábitos cotidianos e dos modos de trato com a terra. A atuação dos jesuítas durante o processo de colonização portuguesa entre os séculos XVI e XVIII foi pautada na conversão religiosa em massa dos povos indígenas com quem estabeleceram contato.

Memmi destaca que para além da perspectiva de que “a colonização matava materialmente o colonizado”, era preciso acrescentar-se que “ela o mata espiritualmente”⁶⁹. Há diversos registros históricos sobre as práticas missionárias capazes de comprovar o extermínio epistêmico nesse período, como cartas e documentos oficiais redigidos pelos próprios jesuítas, os quais também eram historiadores ou escrivães. É preciso compreender que, do ponto de vista histórico e político, os jesuítas contribuíram com o etnocídio das práticas rituais e de cosmovisões indígenas.

As campanhas jesuíticas tinham como objetivo “conduzir os indígenas pelo caminho da verdadeira fé, *da selvagem à civilização*”. Para Clastres, a espiritualidade do etnocídio estava baseada na ética do humanismo: “na perspectiva de seus agentes, o etnocídio não poderia ser, conseqüentemente, um empreendimento de destruição: ao contrário, era uma tarefa necessária, exigida pelo humanismo inscrito no núcleo da cultura ocidental”⁷⁰.

Vemos por exemplo o caso do Nordeste lembrado por Oliveira Filho, quem possui larga pesquisa e influência sobre o tema, dado seu envolvimento como Museu Nacional e que nos lembra que antes do final do século XIX, *já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste*: “Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos

⁶⁸ RAMOS, 2004, p. 247.

⁶⁹ MEMMI, 2021, p. 189.

⁷⁰ CLASTRES, 2004, p. 57.

individualmente como “remanescentes” ou “descendentes”. São os “*índios misturados*” de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios”⁷¹.

⁷¹ OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 58.

4. A responsabilidade política da teoria

Chimamanda Ngozi Adichie afirma que a história única cria estereótipos, e que, a partir daí gera incompletude, pois: “fazem com que uma história se torne a única história” (2019). Ao mesmo tempo, considera que histórias podem despedaçar a dignidade de um povo, também podem repará-la⁷². Em relação ao vocábulo “índios”, Moema Viezzer e Marcelo Grondin (2021) a consideram uma forma de violência, por tratar-se de um nome genérico gerado da idealização colonial de se atingir a “região das Índias”, cobiçada no período mercantilista do século XV, porém afirmam que tem ocorrido um processo de resignificação na busca da unidade dos povos originários⁷³.

A visão etnocêntrica dos invasores se fez presente na consolidação da antropologia, da história e da arqueologia como áreas de pensamento social e, desse modo, produziu, por mais de um século, discursos e concepções epistemológicas a serviço do projeto colonizador-civilizador e da dominação dos povos originários. Em sua crítica ao pensamento ocidental, Césaire denuncia⁷⁴:

os psicólogos, sociólogos etc., com suas opiniões sobre o “primitivismo”, suas investigações direcionadas, suas generalizações interesseiras, suas especulações tendenciosas, sua insistência no caráter à parte, o caráter “separado” dos não brancos, sua negação pelas necessidades da causa, ao mesmo tempo que todos esses senhores acusam a fraqueza do pensamento *primitivo*⁷⁵ a partir do racionalismo mais fechado (CÉSAIRE, 2020, P. 47).

Munanga nos lembra que associações de intelectuais como a Sociedade Etnológica, fundada em 1839, e a Sociedade de Antropologia, criada em 1859, contribuíram para a institucionalização do racismo científico num período em que a teorização da inferioridade racial encobria objetivos imperialistas do projeto colonial⁷⁶. Além disso, Munanga reforça que:

a análise da atitude racista revela três elementos importantes já presentes no discurso pseudo-científico justificador (...): descobrir e pôr em evidência as diferenças entre colonizador e

⁷² ADICHIE, 2019, p. 26 e p. 32.

⁷³ VIEZZER e GRONDIN, 2021, p. 203.

⁷⁴ CÉSAIRE, 2020, p. 47.

⁷⁵ Grifo nosso.

⁷⁶ MUNANGA, 1988, p. 20.

colonizado, valorizá-las, em proveito do primeiro e em detrimento do último e levá-las ao absoluto, afirmando que são definitivas, e agindo para que assim se tornem. (MUNANGA, 1988, p. 20).

Por isso, é fundamental admitirmos que os diversos campos de produção de conhecimento podem vir a afetar de modo perigoso as condições de vida de grupos que constituem minorias políticas e sociais. Além do mais, sabemos que as populações indígenas são sub-representadas na esfera política.

Trajetórias como as de Mário Juruna e Joênia Wapichana tem relevância histórica, no contexto brasileiro:

(...) O cacique xavante Mário Juruna foi o primeiro índio a ser eleito para o Congresso Nacional, assumindo o mandato de deputado federal pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) do Rio, entre os anos de 1983 e 1987. Em 2018, a candidata Joênia Batista de Carvalho, a Joênia Wapichana, da Rede, tornou-se a primeira mulher indígena eleita deputada federal (Rede), por Roraima” e em 2023, a primeira mulher indígena a presidir a FUNAI, que passou a denominar-se Fundação dos Povos Indígenas⁷⁷ (LIMA, 2017).

A compreensão da realidade histórica dos povos originários de Abya Ayala perpassa uma gama de crimes contra a humanidade, executados sob a responsabilidade europeia. Além do mais é preciso jamais ignorarmos que o aporte teórico para as práticas de dominação vinha se sustentando através do próprio campo das ciências humanas e sociais. Torna-se fundamental identificarmos as violências epistemológicas no desenvolvimento da antropologia e da sociologia e suas contribuições práticas em relação à construção da *sociedade nacional*. Em relação à escola americana, Goldman e Neiburg (1999) vão considerar que o conceito de “caráter nacional” é resultado de um processo de produção e objetivação que envolve relações sociais, estratégias políticas e discursos teóricos:

⁷⁷ LIMA, Natasha Correa. **Juruna, índio eleito para o Congresso Nacional, gravava promessas de políticos**. O Globo, São Paulo, 07 de jul de 2017. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/em-destaque/juruna-indio-eleito-para-congresso-nacional-gravava-promessas-de-politicos-21564758#ixzz7fWQVIgVm>. Acesso em: 21 de set de 2022.

“Se o nacionalismo está de fato ligado ao individualismo possessivo, ao conceber a nação ao mesmo tempo como um indivíduo coletivo e como uma coleção de indivíduos, os estudos de cultura e personalidade e de caráter nacional - com sua tentativa de delimitar um padrão psicológico comum aos membros de uma sociedade que, simultaneamente, singularizaria esta sociedade frente a outras - são talvez um dos exemplos mais claros de naciocentrismo nas ciências sociais”. (GOLDMAN; NEIBURG, 1999, p. 19).

A antropologia social, por sua vez, contou com evolucionistas e ecologistas culturais que procuravam classificar os povos originários conforme domínio de tecnologia, práticas econômicas e organização política. Julian Haynes Steward, ecologista cultural americano - a quem, aliás, Pierre Clastres confrontou por vezes - e autor da obra *Handbook of South American Indians* (1940-47)⁷⁸, defendia a ideia de que as características dos grupos indígenas dependeriam de fatores ambientais para que se desenvolvessem.

No caso da região sul, Steward distingue os povos Jê, habitantes de regiões como o Cerrado e a Terra do Fogo, como *povos marginais*, populações amazônicas como *povos da floresta*, os das terras caribenhas como *cacicados*; eos incas, povos andinos, como *civilização*. Nesta concepção neoevolucionista, a consolidação de uma espécie de estado seria o grau máximo de organização em sociedade. Apesar da defasagem da perspectiva teleológica de desenvolvimento social, vemos o quanto a ideia de organização política estatal ainda é difundida como noção de grau superior, seja no meio intelectual das ciências humanas e sociais ou no senso comum.

Clastres afirma que é necessário colocar de ponta-cabeça os pressupostos antropológicos e de filosofia da história até então incorporados, para que seja possível a efetiva compreensão acerca dos mundos indígenas. Para ele, nas terras baixas, havia fatores que poderiam favorecer a formação de estados políticos pelas

⁷⁸ Publicado entre 1940 e 1947, em Washington D.C, tornando-se imediatamente referência nos estudos etnográficos dos EUA.

⁷⁹ Steward desenvolveu tipologias sociais que foram amplamente utilizadas por pesquisadores de sua época, como a divisão por práticas econômicas e outras características: (1) *grupos nômades*, compostos por caçadores-coletores; (2) *tribos*, de grupos horticultores; (3) *cacicados*, vistos como possuidores de maior complexidade política, demográfica e econômica do que as *tribos*; e por fim, (4) *civilizações*, com estrutura política e agricultura mais desenvolvida, de maior concentração demográfica.

populações originárias, o que não aconteceu. Krenak, por sua vez, em sua obra *A Vida Não é Útil*, critica firmemente a noção eurocêntrica de civilização como destino (2020, p. 113). Em sua crítica áspera ao etnocentrismo, Clastres, igualmente, compreende o conceito como pilar de sustentação teórica de políticas expansionistas e de dominação social, religiosa e política.

A perspectiva clastriana conflita com o pressuposto da *revolução neolítica*, que associa diretamente o surgimento da agricultura à formação de formas hierarquizadas de poder. Inspirado no trabalho de Robert Lowie, Clastres aponta que outras formas organizativas são possíveis com a ausência de poder coercitivo e centralizado que as formas estatais promovem. Em seu texto *Copérnico e os Selvagens*, originalmente publicado em 1969, Clastres defende a necessidade de uma revolução⁸⁰ na antropologia, uma reviravolta copernicana nas concepções epistêmicas e práticas de poder, pois considera que outras formas de relação com a natureza e a terra são possíveis⁸¹ para muito além do que supõem as culturas ocidentais.

Um dos autores a quem ele vai se contrapor é Lapierre, autor da obra *Ensaio sobre o fundamento do poder político*, que desemboca na ideia de que o poder se materializa em relações em que mando e obediência são estabelecidos. Para Lapierre, os povos originários não seriam detentores de poder político, tendo em vista que não possuíam constituição política efetiva, centralizada e com dispositivos de coerção. Porém, Clastres (2017) sinaliza que a relação dos povos indígenas com a ideia de poder se dá de outra forma, que é preciso que se compreendam as diferenças, o que reforçaria a necessidade de uma revolução copernicana no seio da antropologia.

Além disso, nos lembra que todas as culturas são etnocêntricas, mas que a prática etnocida não se articula necessariamente com a convicção etnocêntrica⁸². De acordo com Clastres, as culturas ocidentais são etnocidas em razão do caráter

⁸⁰ A revolução copernicana consiste no surgimento e comprovação da teoria heliocêntrica pelo astrônomo polonês Nicolau Copérnico, da qual o sol é o centro do sistema solar, contrariando a perspectiva anterior de que o sol girava em torno da Terra.

⁸¹ O antropólogo e cientista político James C. Scott vai fazer estudo comparado de sociedades não estatais e analisar as suas relações com a agricultura. Sua obra de referência do tema é *Against the Grain* (2017) que rediscute os preceitos da revolução agrícola.

⁸² 2004, p. 58.

expansionista de seus aparelhos estatais. O autor que elabora que: “o etnocídio resulta na dissolução do múltiplo no Um. O que significa agora o estado? Ele é, por essência, o emprego de uma força centrípeta que tende, quando as circunstâncias o exigem, a esmagar as forças centrífugas inversas” (CLASTRES, 2004, p. 59).

No recorte brasileiro, Darcy Ribeiro é criticado por Viveiros de Castro por *abrasileirar os povos indígenas* em sua antropologia mameluca, que considera a sua existência presente como residual e, ao mesmo tempo, enfatiza a formação da brasilidade mestiça⁸³. Para Goldman e Neiburg (1999), práticas e discursos nacionalistas podem ser vistos como parte de um *dispositivo*, conforme a concepção foucaultiana do termo.

Munanga afirma que o modelo universalista, assumido no século XIX, caracterizava-se pela negação absoluta da diferença e pela proposta de um modelo de homogeneidade que se realizaria através da miscigenação e da assimilação cultural. Aponta ainda que a mestiçagem (cultural e biológica), vista como parte chave da ideologia racista e etapa transitória no processo de branqueamento, conduziu à destruição das identidades étnico-raciais dos grupos subjugados⁸⁴.

Nina Rodrigues defendia a institucionalização da diferença, inclusive pela via legislativa, como único caminho para a construção de uma identidade nacional una. Se esta ideia tivesse sido efetivamente encampada pelas elites teríamos vivido uma espécie de *apartheid* à brasileira⁸⁵. Também colaborador do pensamento racista, Oliveira Vianna⁸⁶ afirma sobre a existência de problemas sociais oriundos de diversidades étnicas e psicológicas. Sustentando-se nisso, constrói o seu arcabouço teórico-interpretativo para ancorar sua perspectiva a favor da “democracia racial”:

Entre nós, (...) o negro, o índio e o branco caldeiam-se profundamente, cruzam-se e recruzam-se em todos os sentidos (...) cada um traz uma estrutura psicológica específica, compreende-se como é árduo o problema da determinação da influência que cada um deles tem na formação do nosso povo e na constituição dos caracteres somáticos e psicológicos do nosso tipo nacional (VIANA, 1923, p. 107).

⁸³ VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 173.

⁸⁴ MUNANGA, 1999, p. 133.

⁸⁵ MUNANGA, 1999, p. 84.

⁸⁶ Cf. 1999, p. 71-86: Para aprofundamento sobre o debate de Munanga sobre Oliveira Vianna.

Em relação à perspectiva racista de Viana, Munanga questiona:

Se Vianna reconhece que o Brasil é constituído de diversidade antropológica, por que a sua preocupação com a busca de um tipo nacional representativo? Torna-se claro (...) que o mestiço por ele tão negativamente pintado representa apenas uma fase transitória no caminho da “arianização”, da qual nascerá um tipo étnico único, representativo do futuro povo brasileiro (MUNANGA, 1999, p. 75).

Para além de Munanga, há uma intensa literatura do movimento negro sobre democracia racial e mestiçagem que discute acerca da influência de Oliveira Viana na obra freyriana *Casa-Grande & Senzala*, como Abdias do Nascimento e marxista Clóvis Moura. Em seu trabalho *Sociologia do Negro Brasileiro*, Moura (1988) vai dizer que:

As oligarquias de Oliveira Vianna têm muita semelhança com os senhores de engenho idealizados por Gilberto Freyre (...). Ambos criaram e mantiveram os suportes justificatórios de uma sociedade de privilegiados, no Império e na República. Entre os dois pensadores há uma constante: a inferiorização social racial do negro, segmentos mestiços e índios e a exaltação cultural e racial dos dominadores brancos (MOURA, 1988, p. 24).

Durante o I Congresso do Negro Brasileiro, ocorrido em agosto de 1950, Abdias do Nascimento denuncia que a miscigenação, em curso desde o início da colonização, na verdade, era um sustentáculo da doutrina da democracia racial que serviria de modelo para outros processos de dominação⁸⁷. Para Nascimento (2016), a democracia racial constituía a metáfora perfeita para a compreensão do racismo brasileiro que era “não tão óbvio quanto o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o *apartheid* da África do Sul”, porém “institucionalizado de forma eficaz nos níveis oficiais de governo, assim como difuso e profundamente penetrante no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade”⁸⁸.

Nesse mesmo período, era comum Gilberto Freyre utilizar-se do termo *democracia étnica e social* em suas conferências no exterior, principalmente quando falava sobre a conversão dos povos indígenas pelos jesuítas. O termo

⁸⁷ 1950, p. 67. Acesso a edição do Jornal Quilombo, n° 10:

https://issuu.com/institutopesquisaestudosafrobrasile/docs/jornal_quilombo_ano_ii_n10

⁸⁸ NASCIMENTO, 2016, P. 111.

democracia racial, porém, aparece pela primeira vez no trabalho acadêmico de Charles Wagley⁸⁹, que aliás contou com financiamento internacional.

Wagley, ao pesquisar sobre os Tenetehara⁹¹, em trabalho realizado em co-autoria com Eduardo Galvão, produziu material etnográfico de grande relevância para refletirmos acerca dos fenômenos das transformações culturais em que diversos povos originários tiveram de se confrontar. Wagley e Galvão vão discutir sobre a semelhança da figura do *caboclo*⁹² aos Tenetehara, e neste sentido, dão destaque à similaridade do uso de indumentária e de cortes de cabelo, além disso,

afirmam que “muitos caboclos têm a pele *da mesma qualidade*⁹³, isto é, de coloração idêntica à do Tenetehara, o que se explica pela ascendência em parte indígena”. Os autores vão considerar que a semelhança do Tenetehara com o caboclo se limita à aparência física, pois identificaram diferenças em relação aos aspectos culturais, inclusive algumas que causariam estranhamento⁹⁴ a essa etnia.

Wagley e Galvão afirmam que no período de realização de sua pesquisa, cujo corpus se estende da Amazônia à faixa tropical maranhense, a maioria da população seria formada pelos caboclos. E segundo eles, esses caboclos perceberiam-se *brancos*, *morenos* ou *pretos*⁹⁵ a depender da coloração mais ou menos escura da pele: “(...) não se consideram, porém, índios, nem se orgulham ou se envergonham da ascendência aborígene. Acreditamos mesmo que a maioria não tenha consciência disso. Pela sua condição de *civilizados*⁹⁶ tendem a

⁸⁹ “O Brasil é renomado mundialmente por sua democracia racial”, dizia Wagley na “Introdução” ao primeiro volume de uma série de estudos sobre relações raciais no Brasil, patrocinados pela UNESCO (1952).

⁹⁰ Wagley era um antropólogo norte-americano que se tornou pioneiro no estudo etnográfico dos povos indígenas e camponeses da Amazônia e do Nordeste, e professor nas universidades de Columbia e da Flórida.

⁹¹ *Tenetehara* significa gente, índios em geral ou, mais especificamente, Tembê e Guajajara, que são povos da raiz Tenetehara. A língua Tenetehara é da família linguística Tupi-Guarani. De acordo com o Instituto Socioambiental, os Guajajara, ramo oriental dos Tenetehara, se localizam no Estado do Maranhão, enquanto os Tembê, o ramo ocidental, no Estado do Pará. Porém, uma parte dos Tembê vive à margem direita do rio Gurupi, no estado maranhense.

⁹² Grifo do autor.

⁹³ Grifo do autor.

⁹⁴ WAGLEY & GALVÃO, 1961, p. 173.

⁹⁵ Grifo dos autores.

⁹⁶ Grifo dos autores.

discriminar o índio⁹⁷”. Impossível não pensarmos sobre os motivos de Wagley e Galvão acreditarem que os indígenas descendentes não tinham consciência de sua ancestralidade, mas que teriam de sua condição de *civilizados*.

Em relação ao xamanismo, Wagley e Galvão vão dizer que o poder e a importância de um pajé Tenetehara é função direta do número de sobrenaturais que é capaz de chamar e controlar⁹⁸. Esta ideia é vulgarmente difundida atualmente no que se refere, por exemplo, a sacerdotes e médiuns de religiões de matriz afroindígena, como a umbanda, que cultuam caboclos (linha ligada à espiritualidade indígena), exus, pombagiras, pretos velhos, boiadeiros, entre outros. Até mesmo pessoas já iniciadas em cultos tradicionais podem ter essa interpretação. Apesar do intenso contato de Wagley e Galvão com os Tenetehara, aqui consideramos que todo contato implica limitações na compreensão da profundidade epistemológica dos assuntos retratados por eles. Tanto na pajelança quanto nos cultos afroindígenas a forma do contato espiritual provavelmente diz mais sobre o caráter do contato com a natureza, a comunicação com as entidades e a introspecção das pessoas do que sobre a quantidade numérica de sobrenaturais envolvidos.

⁹⁷ WAGLEY & GALVÃO, 1961, p. 182.

⁹⁸ WAGLEY & GALVÃO, 1961, p. 112.

5. A esfera jurídica e os direitos indígenas

De acordo com o último Censo Demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010, o número de pessoas indígenas no país era de 896.917, dos quais 572.083 indígenas viviam nas zonas rurais e 324.834 em contexto urbano. Contabilizou-se aproximadamente 305 etnias, 274 línguas e 688 terras indígenas. Em seu estudo sobre política indigenista, Márcio Santilli (2000) discute sobre meios de como a burocracia do estado brasileiro, de caráter homogeneizante, poderia abarcar a diversidade originária sem destruí-la. Para ele, esta é uma questão de difícil resolução, visto que a força estatal tem operado por meios violentos e através de múltiplas camadas contra os povos indígenas, suas terras e culturas. Ao discutir sobre a relevância da discriminação positiva, Santilli afirma que “não há promoção de igualdade sem reconhecimento do direito à diferença”⁹⁹.

A Constituição de 1891 fazia apenas breve menção a um possível mapeamento de terras indígenas que pudessem ter sido também reconhecidas pela metrópole colonial. A questão indígena era vista como obstáculo em direção à ideia de progresso e ao desenvolvimento econômico nacional. Gomes (2012) diz que:

Em 1928, é aprovada a Lei n. 5.484, que passa a regulamentar a situação jurídica indígena. Exonera a tutela orfanológica e coloca-os sob a tutela do Estado. Ocorre o processo de “classificação” indígena de acordo com o grau de relacionamento com a sociedade brasileira, denominados como: “grupos nômades”, “aldeados ou arrancados”, “incorporados a centros agrícolas”, e reunidos em povoações indígenas. Índios incorporados à sociedade ou em centros agrícolas são responsáveis por seus atos (GOMES, apud silva, 2018).

O SPI (Serviço de Proteção aos Índios) foi criado em 1910 a partir do decreto nº 8.072 sob direção de Marechal Rondon, no governo de Nilo Peçanha, com o objetivo de estabelecer núcleos de colonização com base na mão de obra indígena e sertaneja mediada por um sistema de tutela. O decreto 52.339/1963 passa a definir o SPI como "órgão executivo das atividades de proteção e de

⁹⁹ SANTILLI, 2000, pág. 12.

assistência aos índios, visando a sua *integração* à sociedade” e a ele se atribui a demarcação e a legalização da posse de terras¹⁰⁰.

O Código Penal de 1916 considerava os indígenas como se fossem “menores de idade” e “relativamente incapazes”, perspectiva que mantinha o princípio da tutela e da subalternidade¹⁰¹. Sobre a Constituição de 1934, Gomes afirma que essa: „apresenta pela primeira vez na história brasileira, e ainda de forma pontual, um artigo referente favorável à não alienação de suas terras: “[...] será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las”¹⁰².

O Estatuto do Índio foi instituído com a Lei n° 6.001 de 1973 durante a Ditadura Militar e propunha que os povos indígenas continuassem sob a tutela do estado por meio da atuação da FUNAI, que foi criada em 1967 após repercussão internacional de violações de direitos indígenas por parte do SPI, como vemos no documentário *Martírio* (2016), dirigido por Vincent Carelli. Os povos indígenas eram considerados:

Art 4° (...)

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.

Como avanço no campo da legislação socioambiental, em 1981 foi criada a Política Nacional do Meio Ambiente (PNMA) pela Lei n° 6.938, a primeira lei brasileira voltada para o desenvolvimento sustentável. O artigo 4° da PNMA diz que um dos seus objetivos deve ser apoiar o desenvolvimento social e econômico

¹⁰⁰ SOUZA LIMA, 1989, p.196.

¹⁰¹ FERNANDES apud SILVA, 2018.

¹⁰² GOMES, 2012, p. 96 apud SILVA, 2018.

com a preservação do meio ambiente e do equilíbrio ecológico¹⁰³. Entre outros pontos que configuram a relevância na luta ambiental e indigenista que o PNMA carrega, temos: abordagem sobre a preservação e restauração dos recursos ambientais para uso sustentável; a obrigação do poluidor em recuperar ou pagar os danos causados ao meio ambiente e a obrigatoriedade da análise de impactos ambientais voltada para empreiteiras e demais empresas que possam produzir degradação ambiental¹⁰⁴.

Ao superar as ideias de tutela do estado e de integração à sociedade que apareciam no Estatuto do Índio, a Constituição de 1988 passa a reconhecer a diversidade social e cultural dos povos indígenas:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.
§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras (...).

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

A Carta Magna reconhece os direitos permanentes dos povos indígenas às suas terras:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

¹⁰³ PEREIRA, 2010, p. 24-25.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para as atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

(...)

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

Gersem Baniwa afirma que a Carta Magna reconhece o direito à diferença sociocultural dos povos indígenas, numa clara adesão ao multiculturalismo contemporâneo e que ao abordar sobre a autonomia societária dos povos indígenas e propor a garantia do direito ao território, à cultura, à educação, à saúde, ao desenvolvimento econômico, também reconhece o direito à cidadania híbrida: étnica, nacional e global¹⁰⁵. Antes da Constituição de 88, os indígenas tinham dependência da FUNAI para recorrer ao Poder Judiciário¹⁰⁶, portanto a nova Constituinte demarca um avanço no acesso à esfera jurídica:

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

A Convenção nº 169 sobre os Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes da Organização Internacional do Trabalho (OIT), realizada em Genebra em 1989, configura uma nova elaboração internacional sobre os direitos das populações autóctones, de teor distinto da Convenção nº 107, de 1957.

Entre outros pontos, no que concerne à questão de tais territórios, a Convenção 169 recomenda que:

Artigo 13

¹⁰⁵ BANIWA, 2012, p. 207.

¹⁰⁶ PEREIRA, 2010, p. 40.

1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, **os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos**¹⁰⁷, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.

Artigo 14

1. **Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam**¹⁰⁸. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.

2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.

3. **Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados**¹⁰⁹.

A Convenção n° 107, de 1957 recomendava o desenvolvimento de programas governamentais a partir de uma perspectiva tutelar e de integração à sociedade nacional:

Artigo 2°

1. Competirá principalmente aos governos pôr em prática programas coordenados e sistemáticos com vistas à **proteção das populações interessadas e sua integração progressiva na vida dos respectivos países**¹¹⁰.

2. Tais programas compreenderão medidas para:

¹⁰⁷ Grifo nosso.

¹⁰⁸ Grifo nosso.

¹⁰⁹ Grifo nosso.

¹¹⁰ Grifo nosso.

- a) permitir que as referidas populações se beneficiem, em condições de igualdade, dos direitos e possibilidades que a legislação nacional assegura aos demais elementos da população;
- b) promover o desenvolvimento social, econômico e cultural das referidas populações, assim como a melhoria de seu padrão de vida;
- c) criar possibilidades de integração nacional, com exclusão de toda medida destinada à assimilação artificial dessas populações¹¹¹.**

Em 2000, foi promulgada a Lei nº 9.985 que instituiu o Sistema de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC):

com os seguintes objetivos: proteger áreas de floresta; ajudar na proteção de espécies animais e vegetais ameaçadas; contribuir na recuperação de áreas que sofreram impacto ambiental; promover o desenvolvimento sustentável; proteger os recursos naturais necessários para a vida de povos tradicionais e indígenas (PEREIRA, 2010, p. 34).

A partir do decreto 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, foi instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) visando o reconhecimento das comunidades tradicionais e a busca do desenvolvimento sustentável em seus territórios (ibidem). O Art. 3º do decreto compreende:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária (...)

2007 também foi um ano importante na esfera internacional. A Assembleia Geral da ONU aprovou a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas após duas décadas de diálogo com movimentos indígenas em todo o mundo, que reconhecia e reafirmava direitos humanos universais no contexto das

¹¹¹ Grifo nosso.

diferentes culturas, realidades e necessidades indígenas. Entre outros: o direito à autodeterminação, subsistência e a terras, territórios e recursos e o direito à diversidade de suas culturas¹¹².

Mészáros afirma que “nada se resolve apenas pela proclamação de direitos, pois a esfera legal se torna eficaz na medida em que se introduz profundamente no corpo da „sociedade civil“”. Silva cita passagem em que Mészáros diz que:

A “ilusão jurídica” é uma ilusão não porque afirma o impacto das ideias legais sobre os processos materiais, mas porque o faz ignorando as mediações materiais necessárias que tornam esse impacto totalmente possível. As leis não emanam simplesmente da “vontade livre dos indivíduos”, mas do processo total da vida e das realidades institucionais do desenvolvimento social dinâmico, dos quais as determinações volitivas dos indivíduos são parte integrante (MÉSZÁROS, 2008 apud SILVA, 2018).

Uma das principais questões da luta indígena em relação ao estado brasileiro na atualidade diz respeito ao Marco Temporal e à PEC 215. Em carta assinada por organizações indígenas e endereçada aos ministros do Supremo Tribunal Federal (STF), em fevereiro de 2016, afirma-se que não é aceitável que demarcações já feitas ou em curso em curso sejam anuladas, o texto diz que "não somos nada sem a terra (...) A Terra é nossa mãe; e mãe não se vende. Nós queremos nossa mãe-terra viva e para isto ela não pode ser tomada de nós, povos indígenas¹¹³.

¹¹² VIEZZER e GRONDIN, 2021, p. 209-210.

¹¹³ VIEZZER e GRONDIN, 2021, p. 152.

6. Sobre retomadas

Terra Vermelha¹¹⁴

(...)

De repente caravelas foram vistas.
Homens de vestes espalhafatosas ali invadiram,
Descobriram o que já fora descoberto.
Agora na Mata se ouvem os gritos,
choros.
Nos rios há sangue,
corpos.

Exploração das riquezas da terra.
Foram retiradas suas histórias,
liberdade e canto.

Lhe vestiram roupas,
ensinaram a nova língua,
novas preces.

Silenciaram.
Agrediram.
Estupraram.
Mataram.

Os homens brancos construíram casas,
Igrejas.
Escravizaram aqueles que eram donos da Mata.

Agora há dor,
fogo,
morte,
um silêncio profundo.

A história mente,
engana desde os primórdios.
Por trás das mortes omitidas,
ecoam o riso dos vencedores.
Agora há um novo dono da Mata
e ele mata.

(COSTA, 2022, p. 12-14)

¹¹⁴ Poema publicado na coletânea de novas autoras periféricas *Vozes Fundamentais - Vol. 1* (Esquina Editorial, 2022), editado por mim.

6.1. Febre da Terra

A noção de ecocídio tem suas raízes oriundas da Guerra do Vietnã, quando cientistas utilizavam esta terminologia para caracterizar a devastação ambiental e da saúde humana pela guerra herbicida tóxica dos militares estadunidenses¹¹⁵. Também foi abordada na Conferência da ONU sobre o Meio Ambiente de 1972 por Olof Palme, o então primeiro-ministro sueco. Em 2010, a advogada e ativista Polly Higgins propõe à Comissão de Direito Internacional da ONU uma emenda ao Estatuto de Roma que descreveria “ecocídio” como: “dano extenso, destruição ou perda de ecossistema(s) de determinado território, seja por ação humana ou por outras causas, de tal forma que o desfrute pacífico dos habitantes desse território tenha sido severamente diminuído”. A definição de Higgins, no entanto, sofreu diversas críticas, sobretudo no que se refere aos princípios de legalidade e soberania¹¹⁶.

A violência dos invasores em Abya Ayala também pode ser descrita por termos como *terracidio* ou *florestacidio* para dimensionar a gravidade do impacto ambiental que seus contínuos ataques à natureza e às populações originárias tem provocado. É importante notar que o reconhecimento territorial, a defesa do corpo indígena e a conservação da natureza estão intimamente relacionados no sistema jurídico brasileiro, aumentando ainda mais a pressão sobre as aldeias e representantes nacionais com relação ao afrouxamento legislativo e ao não-reconhecimento das reivindicações povos autóctones.

Clastres já nos advertia que:

A sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por isso mesmo a mais terrível máquina de destruir. Raças, sociedades, indivíduos; espaço, natureza, mares, florestas, subsolo: tudo é útil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo; de uma produtividade levada a seu regime máximo de intensidade. Eis por que nenhum descanso podia ser dado às sociedades que abandonavam o mundo à sua tranquila

¹¹⁵ Relatórios das Academias Nacionais de Ciência dos EUA (NAS) e agências governamentais como a Usaid calculam que na Guerra do Vietnã foram usados mais de 80 bilhões de litros de herbicidas. O mais usado foi o agente laranja, um desfolhante.

Ref.: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/16/ciencia/1552710887_506061.html

¹¹⁶ Fonte: Sarthak Gupta. *The Proposed Definition of “Ecocide”: An Attempt to Constitute Fifth International Crime?*. JURIST Legal News & Commentary, 15 jul. 2021. Acesso: <https://www.jurist.org/commentary/2021/07/sarthak-gupta-ecocide-fifth-international-crime/>

improdutividade originária; eis por que era intolerável, aos olhos do Ocidente, o desperdício representado pela não exploração econômica de imensos recursos (CLASTRES, 2004,p. 62).

As violências ecológicas têm gerado efeitos danosos sobre a saúde de diversas populações para além da humana. Espécies vegetais e animais tem adoecido e muitas entrando em vias de extinção. Populações indígenas e pretas, seja em áreas de reserva, ambiente rural ou urbano, têm sido seriamente prejudicadas. Em sua crítica em relação às violências contra a natureza, Krenak nos evoca:

Quando os índios falam: “A Terra é nossa mãe”, os outros dizem: “Eles são tão poéticos, que imagem mais bonita!”. Isso não é poesia, é a nossa vida. Estamos colados no corpo da Terra, quando alguém a fura, machuca ou arranha, desorganiza o nosso mundo. Cada indivíduo dessa civilização que veio para saquear omundo indígena é um agente ativo dessa predação. E estão crentes de que estão fazendo a coisa certa. Talvez o que incomode muito os brancos seja o fato de o povo indígena não admitir a propriedade privada como fundamento (KRENAK, 2020, p. 114).

Dados do MapBiomias, do Inpe e da Funai mostram que houve avanço do garimpo ilegal na Amazônia, de 35,4 - no ano 2000 - para 107,8 - em relação a 2020 - a cada mil hectares. Em relação ao desmatamento em terras indígenas na região, por km quadrado, ocorreu um aumento de mais de 400% em quatro anos, conforme tabela 1, publicada na revista Veja¹¹⁷:

Tabela 1-Avanço do garimpo ilegal na Amazônia do ano de 2016 a 2021.

2016	105,8
2017	198,7
2018	256,5
2019	498,6
2020	429,1
2021	365

Fonte: Cruze et al. (2022)

¹¹⁷ Fonte: CRUSE, Tulio. SILVA, José Benedito da. TUROLLO Jr.. BECHARA, Victoria. *Horror Amazônico*. Revista Veja, edição 2794, v. 55, n° 24, p. 28-29, São Paulo: Editora Abril, 22 jun. 2022.

O Cimi (Conselho Missionário Indigenista) apresenta relatórios anuais com dados sobre as diversas formas de violência sofridas pelos povos indígenas. Em 2021, foram registrados 871 casos de omissão e morosidade na regularização de terras; 118 casos de conflitos relativos a direitos territoriais e 305 casos de invasões, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio. O Cimi identificou ainda que das 1.393 terras indígenas no Brasil, 871 (62%) seguem com pendências para sua regularização. Em relação aos registros de violência contra a pessoa, o Cimi (2021) registrou 355 casos, entre eles assassinatos, violência sexual, ameaças, abuso de poder, lesões corporais, racismo e discriminação étnico-cultural. Em 2021, totalizam 355 casos, que é o maior número desde 2013, quando o método de contagem dos casos foi alterado. Em 2020, haviam sido catalogados 304 casos do tipo. Esses dados marcam o período catastrófico da gestão bolsonarista que cumpriu sua promessa de não demarcar terras indígenas, muito pelo contrário, contribuiu para o aumento de violência contra pessoas, terras indígenas e contra a natureza.

Além disso, o Cimi registra sobre violência por omissão do poder público, como desassistência na área da saúde e educação indígena. A maioria das ocorrências de omissão e desassistência estão ligadas ao contexto da pandemia da COVID-19, e para piorar, a situação de falta de atendimento médico e problemas em relação a acesso a água e saneamento básico foi agravada pela campanha de desinformação em relação à vacina, que ocorreu em diversas regiões. Muitos povos, especialmente em contexto urbano, relataram casos de negação do acesso à vacina, apesar da determinação do STF para que todos os indígenas estivessem no grupo de imunização prioritária, independentemente do seu local de residência¹¹⁸.

As macroações que confrontam a ecologia política tendem a gerar impactos, aceleradamente, na vida cotidiana. Sobre isto, Krenak afirma que:

Nós estamos, devagarzinho, desaparecendo com os mundos que nossos ancestrais cultivaram sem todo esse aparato que hoje consideramos indispensável. Os povos que vivem dentro da floresta sentem isso na pele: veem sumir a mata, a abelha, o colibri, as formigas, a flora; veem o ciclo das árvores mudar. Quando alguém sai para caçar tem que andar dias para encontrar uma espécie que antes vivia ali, ao redor da aldeia, compartilhando com os humanos aquele lugar. O mundo ao redor deles está sumindo (KRENAK, 2020, p. 98-99).

¹¹⁸ Relatório anual do Cimi (2021). Acesso: <https://cimi.org.br/2022/08/relatorioviolencia2021/>

Quando eu era criança, durante os anos 1990 na Cidade de Deus, era muito comum que acordássemos com o canto das cigarras. Vovó dizia que era sinal de que teríamos um dia quente de sol. Porém, há anos não ouço cigarras na casa onde cresci e não conheço ninguém nas redondezas que ainda escute. Frequentemente víamos revoadas cruzando o céu, mais de uma vez ao dia. Também havia muitos passarinhos que pousavam no quintal. Vez por outra aparecia uma borboleta. Nunca mais vimos nada disso e dói.

Krenak enfatiza que a Terra está doente:

Muitos povos, de diferentes matrizes culturais, têm a compreensão de que nós e a Terra somos uma mesma entidade, respiramos e sonhamos com ela. Alguns atribuem a esse organismo as mesmas suscetibilidades do nosso corpo: dizem que esse organismo está com febre (KRENAK, 2020, p. 72).

Além disso, Krenak questiona: “Se uma parte de nós acha que pode colonizar outro planeta, significa que ainda não aprenderam nada com a experiência aqui na Terra (...) quantas Terras essa gente precisa consumir até entender que está no caminho errado”¹¹⁹.

Os grandes responsáveis pelas violências históricas à terra e aos povos originários têm criado estratégias políticas e jurídicas de resguardo próprio, até o último momento possível em que o seu dinheiro, banhado em sangue de outros povos, possa garantir acesso a condições de vida privilegiadas. A legislação sobre os povos indígenas é orientada na direção da institucionalização do etnocídio e da assimilação.

Ao refletirmos pelo viés da ciência política, nos deparamos com o contrato social liberal, que ancora as violências das sociedades ditas *civilizadas* contra os povos indígenas. A concepção de liberdade, como está posta, dá prioridade à propriedade privada civil e sustenta o arcabouço ideológico que gera violência estatal e de facções, e dessa forma, tece ameaças à vida, à terra, ao meio ambiente e à autodeterminação dos povos originários.

Bruno Latour (2020b), em entrevista à *Folha de São de Paulo*, afirma que há uma centralidade do Brasil no panorama mundial em relação à conjunção de *duas tempestades*, a ecológica e a política:

¹¹⁹ Ibidem, p. 26.

Há menos de cinco anos o inimigo para os ecologistas era ainda o modelo de desenvolvimento que ignora os limites planetários. Agora nós percebemos que o modernismo implicava na existência de outro planeta para além deste em que vivemos. (LATOURE, 2020b)

Como sinalizam Krenak e Kopenawa, o modo como sociedades e governos lidam com os povos indígenas tem ligação inerente à crise planetária, pois contradiz o bom senso imaginar a possibilidade de um estado em que saúde ecológica e política são possíveis. Em escala global, em caso de perpetuação de violência contra os povos originários, as pautas indígenas dão tom *cor de terra* ao debate étnico-político-ambiental do mundo contemporâneo.

6.2. Viagem de volta

Oliveira Filho (1998) considera que os povos indígenas do Nordeste foram pouco estudados pela etnologia em razão da concepção dos antropólogos sobre os processos de acamponesamento, *misturas e* assimilação em fase avançada, já que a região sofreu colonização antiga. Mesmo Viveiros de Castro, de reconhecida rivalidade acadêmica com Oliveira Filho, reconhece que este contribuiu de forma decisiva na produção acadêmica sobre processos de governamentalização, etnicidade, história do indigenismo e sobre os processos de etnogênese e retomada de identidades étnicas em curso no Nordeste¹²⁰.

Estudos surgidos a partir de 1990 sobre as populações indígenas do Nordeste tem foco nas emergências étnicas e na reconstrução cultural, rompendo com a “etnologia das perdas” que dominava as interpretações antropológicas sobre a região anteriormente:

E é orientado por essas preocupações teóricas, que se constituiu do início dos anos 90 para cá um significativo conjunto de conhecimentos sobre os povos e culturas indígenas do Nordeste, ancorado na bibliografia inglesa e norte-americana sobre etnicidade e antropologia política, e - é importante acrescentar - nos estudos brasileiros sobre contato interétnico (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 53).

Para Oliveira Filho¹²¹ os processos identitários devem ser *percebidos como atos políticos*. O autor cita Torquato Neto ao buscar superar a polaridade do

¹²⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 190.

¹²¹ OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 53.

debate sobre etnicidade entre primordialistas e instrumentalistas¹²²: "*Desde que saí de casa, trouxe a viagem de volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução*"¹²³. Etnicidade, portanto, suporia trajetória (histórica e plurideterminada) e origem (experiência primária, individual e traduzida em saberes e narrativas):

o que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 64).

A imagem poética da expressão “enterrada no umbigo”, do texto de Torquato, invoca o vínculo entre o sentimento de pertencimento étnico e de um lugar de origem específico em que o indivíduo e seus ancestrais encantados se uniriam em identificação com a própria terra¹²⁴. Durante os processos das retomadas étnicas, cada comunidade indígena passa a mobilizar a sua unidade espiritual:

Uma metáfora acionada por diferentes grupos, em variados contextos, conecta as gerações do passado e do presente (Baptista 1992; Barreto Filho 1993; Grünwald 1993; Arruti 1996). Os antepassados seriam os “troncos velhos” e as gerações atuais “as pontas de rama”. Quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar aos “encantados” para afastar-se da condição de “mistura” em que foram colocadas. Só assim podem reconstruir para si mesmas a relação com os seus antepassados (o seu “tronco velho”), podendo vir a redescobrir-se enquanto “pontas de rama” (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 81).

“A viagem de volta gravada na minha mão” faz referência à inscrição no corpo de características físicas ligadas à ancestralidade e que estabelece os limites de uma trajetória social concreta. Oliveira Filho afirma que os membros de grupos étnicos reforçam a sua unidade *de modo a situar as conexões com a origem em*

¹²² Oliveira relaciona Barth e Cohen ao grupo de instrumentalistas e vê Keynes, Geertz e Bentley como pertencentes ao grupo dos primordialistas e nos lembra que essa polaridade também é objetivo de estudo de Manuela Carneiro da Cunha (OLIVEIRA, 1998).

¹²³ TORQUATO NETO apud OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 64.

¹²⁴ OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 84-85.

*planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora*¹²⁵. A viagem de volta pode ser vista como um prisma de análise do fenômeno das retomadas.

Viveiros de Castro, ao criticar Oliveira Filho, atribui ênfase em excesso à noção de *territorialização* em seu quadro analítico, restando nenhum espaço para o aspecto do parentesco, e tampouco ao prisma da ação política, como se a "indianidade" brotasse em determinadas populações indígenas a partir da articulação de um ideal comum¹²⁶.

Viveiros de Castro aponta que:

a etnologia amazônica vem mostrando como muitas das formações sociais daquela região convertem continuamente o „território“ (a co-residência) em parentesco, ao definirem os residentes de um mesmo grupo local como parentes (Viveiros de Castro, 1993). No modelo que Oliveira parece estar concebendo para os índios do Nordeste, é o parentesco que se converte em território. É como se nessa situação o conceito de *mistura corporal* - os índios misturados - necessitasse de uma contrapartida na *pureza territorial* - os territórios indígenas distintos reivindicados pelos índios ().

Na perspectiva de Oliveira Filho, a mobilização dos povos amazônicos tem uma importante dimensão ambiental e geopolítica, enquanto no Nordeste, por sua vez, as demandas políticas se mantêm, primordialmente, na esfera fundiária e assistencial:

Se, na Amazônia, a mais grave ameaça é a invasão dos territórios indígenas e a degradação de seus recursos ambientais, no caso do Nordeste, o desafio à ação indigenista é *restabelecer os territórios indígenas*, promovendo a retirada dos não-índios das áreas indígenas, *desnaturalizando a “mistura”* (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 53).

O primeiro ciclo de retomadas étnicas que se tem notícia foi protagonizado pelos Fulni-ô, falantes da língua originária yatê e praticantes da reclusão ritual nomeada de Ouricuri, na região sertaneja de Pernambuco conhecida como polígono das secas. O reconhecimento desse grupo repercutiu em toda região nordestina, de modo a impactar diversas comunidades caboclas - descendentes de antigas populações aldeadas com as quais os Fulni-ô mantinham laços rituais e de parentesco - que passaram a demandar reconhecimento como indígenas. Na

¹²⁵ OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 65.

¹²⁶ ROSA, 2020.

década de 30, a FUNAI reconheceu outros três grupos e outros oito na década seguinte¹²⁷.

Oliveira Filho menciona sobre as etnias Pankararu, em Brejo dos Padres (PE); os Pataxó, em Caramuru (BA); os Kariri-Xocó, da Ilha de São Pedro (AL); os Truká, da ilha de Assunção (BA); os Kiriri, de Mirandela (BA); os Xukuru- Kariri, da Fazenda Canto (AL); os Kambiwá (PE) e os Xukuru, de Pesqueira (PE)¹²⁸.

Diferente do primeiro ciclo, movido por retomadas de memória ritual, de parentesco e ligações remanescentes a antigos aldeamentos, Arruti descreve sobre processos de um segundo ciclo de emergências étnicas, marcado por outros padrões de etnogênese:

Alguns (grupos) ainda se apresentam como remanescentes de antigos aldeamentos, reivindicando suas terras com base em uma legitimidade documental (Xocó - SE e Tremembé - CE), mas outros sustentavam suas demandas em vínculos não territoriais, mas apenas genealógicos e rituais com grupos já plenamente legitimados (as chamadas “pontas de rama” Pankararu, como os Pankararé, Kantaruré e Pankaru - BA, Jeripancó - PE, Kalancó - e Karuazu - AL, além dos Pankararuda favela Real Parque - SP e do Vale do Jequitinhonha - MG. Finalmente, existiriam aqueles que surgiram por meio da reconfiguração étnica de grupos fracionados por deslocamentos territoriais forçados ou em função de rupturas (ARRUTI, 2004, p. 6).

Em concomitância às retomadas identitárias também ocorrem as retomadas das cosmovisões, que marcam a possibilidade de existências, resistências e (re)existências coletivas e recuperação afetiva de saberes ancestrais.

Acilon Ciriaco da Luz foi o primeiro “chefe da aldeia” — conforme relato feito quase cinqüenta anos depois por sua filha à pesquisadora Mércia Baptista — porque foi ele quem viajou no tempo e no espaço e chegou até a antiga “aldeia” onde seus antepassados (“índios puros”) lhe ensinaram coisas muito importantes e úteis, que seus pais já haviam desaprendido. Contaram-lhe o verdadeiro, mas esquecido nome da aldeia, mostraram-lhe os limites que ela deveria ter e mandaram “levantá-la outra vez”, ensinando ao “seu pessoal” como deveriam viver. Essa viagem — feita por um homem marcado desde a infância pela paralisia — criou o grupo étnico Turká (BAPTISTA, 1992, apud OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 66).

¹²⁷ ARRUTI, 2004, p. 4.

¹²⁸ OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 59.

Desde o Rio de Janeiro, o Coletivo Indígena multiétnico Peabiru¹²⁹ atua, por volta de um ano, realizando intensa articulação pela agenda de direitos indígenas, especialmente no que tange ao tema da demarcação de terras. O grupo participou em atividades de grande relevância como o Acampamento Terra Livre (ATL)¹³⁰, que acontece anualmente desde 2004, e tem participado de mobilizações pelos direitos das mulheres indígenas, como a Marcha de Mulheres Indígenas. Recentemente me aproximei do coletivo, por ocasião do processo da retomada indígena no Parque Estadual de Cunhambebe, em Mangaratiba, na região conhecida como Costa Verde, orientado pelo cacique tupinambá Cunhambebe¹³¹.



Figura 5 - Coletivo Peabiru em Cunhambebe, no rio Sahy

Novas gerações, de origens diversas e ancestralidade multiétnica, diante do atual contexto de retomadas identitárias e pesquisa por conhecimento em relação aos "troncos velhos" têm buscado agregar parentes em grupos virtuais para fins de

¹²⁹ Em Tupi-Guarani, “Pe” significa caminho; “Abe”, antigo; e “Yú”, ida e volta. A palavra é muito conhecida em função do Caminho de Peabiru com por volta de 4 mil km, que ligava o litoral Pacífico ao Atlântico, de modo a cruzar as montanhas andinas.

¹³⁰ Em sua primeira edição foi fundada a Articulação dos Povos Indígenas (APIB).

¹³¹ Cunhambebe foi chefe dos Tamuya, em sua confederação no século XVI, que reuniu Aimorés, Guaianazes e Temiminós, além dos Tupinambás, contra os colonizadores.

trocas de informação, estudo de línguas-mãe e organização de encontros presenciais.



Figura 6 - Reencontro Potyguara na Aldeia Maracanã

Diante do exposto até o momento, nos cabe a reflexão acerca de como os processos de retomadas étnicas, junto a resgates de práticas de espaços culturais comuns, impactaram posteriormente na deflagração das retomadas de terras.

6.3. Retomadas de terras

Em 1978, os Kaingang de Nonoai expulsaram três mil agricultores que ocupavam a sua Terra Indígena no Rio Grande do Sul, dando início às retomadas de terras, e se espalharam por Santa Catarina e pelo Paraná. Como sabemos, a violência às populações originárias se dá na esfera material (cujas retomadas de terra vem reavendo em parte) e na simbólica. Em relação a esta dimensão, os Kaingang apontam a catedral de Chapecó (SC) como local em que os seus

antepassados realizavam o ritual do Kikikoi, o culto aos mortos, a sua principal manifestação da espiritualidade ancestral¹³².

Na região nordestina a primeira experiência de retomada que se tem registro ocorreu em 1979 na Ilha de São Pedro, em Porto de Folha, Sergipe. influenciados pelo movimento regional da teologia da libertação que propagava que os indígenas deveriam se concientizar de sua identidade étnica, os Xocó disputaram a ilha com uma família oligárquica local. Os remanescentes Xocó passaram por um processo, em sua subjetividade coletiva, de se entenderem para além de caboclos, como indígenas, vivenciando a etnia como um dado material e de “tomada de consciência”. “A assunção da identidade indígena e a entrada nessa rede de aldeias faria com que os Xocó descobrissem a “cultura indígena” e a tornassem objetivo de reflexão”¹³³.

Para compreender as retomadas de terras precisamos dar destaque à centralidade da mobilização do plano espiritual e dos rituais ligados às forças da ancestralidade, como o Toré¹³⁴, que se espalhou regionalmente e se caracterizou como *elemento diferenciador da cultura indígena* em relação à sociedade envolvente, ganhando um viés político de grande expressão nos processos de retomada, conforme se percebe na fala de uma liderança indígena do Ceará, reproduzida na dissertação de mestrado de Martha Martins, a seguir:

[...] Se se realiza uma retomada, a abertura da retomada é feita com o Toré. Se se consegue efetivar a permanência da comunidade naquela área de retomada depois de um ano, se comemora com o Toré. [...] Se for um momento festivo, um momento de tristeza e manifestação política, tudo isso se usa o Toré [...] A espiritualidade é quem conduz a luta indígena do nosso povo (MARTHA MARTINS, 2011, p. 84).

O Toré desempenha o papel de fornecer a mística da etnicidade ou fundamento mítico-ritual do processo de etnogênese: é um ritual baseado na mobilização da encantaria ancestral ligada aos grupos e na dança coletiva com um número indefinido de participantes, alguns com pinturas, outros com máscaras comumente feitas por fibra de croá. Além disso, ao passar a ser visto pela FUNAI

¹³² FERNANDES, 2003, apud LACERDA, 2021.

¹³³ ARRUTI, 2004, p. 22.

¹³⁴ LACERDA, 2021, p. 206.

como elemento obrigatório de indianidade, foi incorporado ao rito político que marcava a criação das áreas indígenas, junto ao hasteamento da bandeira¹³⁵.

As retomadas trazem como um dos elementos centrais o resgate do vínculo a um território e materializam a luta objetiva por direito à terra e à ancestralidade:

a gente utiliza o nome de retomadas, porque de fato nós vamos retomar uma área que anteriormente esteve em nossa posse e que por questões políticas, de massacre, de expulsão de indígenas, nós perdemos essa posse e nós hoje nos vemos em condições de ocupação, vamos lá e ocupamos... [...] nós só fazemos retomadas de áreas que nós temos na memória como sendo nossas (MARTINS, 2011, p. 75-85).

Ao pesquisar sobre as *retomadas* do povo Tupinambá da Serra do Padeiro (BA), Daniela Alarcon desenvolve o conceito “forma retomada” e chega à conclusão de que razões históricas e cosmológicas dão sustentabilidade às retomadas, pois ancestrais encantados participavam de forma decisiva do processo de orientação ao povo e seu território¹³⁶. Alarcon afirma que: “Não apenas os indígenas vêm se beneficiando do gradual retorno ou libertação da terra; também os encantados, que passaram décadas recuados, em razão do assédio dos não-índios, estão finalmente retornando a seus domínios”¹³⁷.

Alarcon crítica a baixa produtividade acadêmica sobre o tema das retomadas (2013), que de acordo com ela seria mais facilmente encontrado em acervo de jornais. Ao nos debruçarmos sobre o termo, do ponto de vista dasemiótica, notamos que, se num primeiro momento temos a sua associação à ideia de retomada de terras e reocupação da posse, a partir de um dado momento o seu significado passa a adquirir sentido polissêmico e passa a ser ligado à ideia de redescoberta, de retomada de saberes e práticas ancestrais, como o fortalecimento do uso das línguas originárias.

Ao refletir sobre Barth, na busca por ir além da dimensão identitária, Oliveira Filho passa a ver a individualização e a distinção como vetores de organização social:

As afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em

¹³⁵ ARRUTI, 2004, p. 6-7.

¹³⁶ LACERDA, 2021.

¹³⁷ ALARCON, 2013, p.110-111.

um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 56).

7. A presença indígena nas favelas

Collins e Bilge (2021) afirmam que ao se por foco em raça, gênero, idade e estatuto de cidadania, a interseccionalidade contribui para a mudança na forma sobre como pensamos emprego e renda, indicadores de desigualdade econômica: "Muitas pessoas vem de gerações familiares que se mantiveram pobres, porque não conseguem um salário decente que lhes garanta renda"¹³⁸. Podemos desdobrar sobre isso para pensar também a respeito de segurança alimentar, integridade física e moradia digna. Collins e Bilge nos lembram ainda que, para Eisenstein, o capital é interseccional, pois sempre intersecciona os corpos que produzem o trabalho¹³⁹.

Dentre essa classe trabalhadora está situada minha família. A casa da minha avó na Cidade de Deus é cheia de grades e tem muro alto. No passado, entre 1970 e 1980, é recorrente a memória de que bandidos* escondiam drogas em nosso quintal gerando estresse e tensão no grupo familiar. Vovó sempre relatava vez por outra sobre isso, dando ênfase nos episódios em que, nas palavras dela, *enfrentava os bandidos usando a palavra de Deus e que eles a ouviam e respeitavam...* No campo da sociologia urbana, é corrente a adesão à ideia de que organizações criminosas como as ligadas ao tráfico de drogas ou às milícias exercem poder (paralelo) sobre territórios, sociabilidades e pessoas. Ao invés de associarmos estas organizações à noção de poder paralelo, talvez fosse mais preciso compreendermos que em favelas e periferias a ausência e escassez de políticas públicas geram uma sensação de que o estado formal seria o real poder paralelo.

Sobre as milícias, sabemos pela exposição de documentos como o relatório da Comissão Parlamentar de Inquérito das Milícias, que fora presidida por Marcelo Freixo em 2008, por relatos da imprensa e por outras pesquisas relevantes como as de Ignácio Cano, que elas operam em relação direta com o estado. Nos últimos anos, venho me perguntando, com toda a cautela que o problema pede, como temos visto a ascensão de narcomilícias? E muito para além

¹³⁸ COLLINS e BILGE, 2021, p. 33.

¹³⁹ COLLINS e BILGE, 2021, p. 35.

disso, de que forma elas vem se estruturando e quais os seus efeitos na vida social, especialmente nas favelas em que esse quadro se desenvolve?

Durante uma operação da CORE (Coordenadoria de Operações e Recursos Especiais) da Polícia Civil em 2016, na Cidade de Deus, como resultado, houve um caso de morte e um de ferimento por bala perdida de moradores da localidade conhecida como “Tangará”. Junto a lideranças locais, participei da organização do protesto em que fizemos rapidamente cartazes e faixas em uma caminhada em direção à Praça Júlio Grooten. Tive contato com a notícia ao sair de um ritual ayahuasqueiro do Céu da Serpente Prateada. Estava muito indignado com a violência de mais uma ação policial despreparada e que expunha a vulnerabilidade da integridade de quem apenas reside em territórios com violência deflagrada.

Resolvi mobilizar as lideranças envolvidas com a associação de moradores, com o estímulo à ideia de abriremos eleições para a instituição, demodo que a representação dos moradores da Cidade de Deus conquistasse o máximo de legitimidade local e externa, para facilitar o diálogo que fosse necessário se estabelecer com políticos, secretarias ou órgãos do estado, mas os rapazes à frente da organização na época, e já por umas duas décadas, não gostaram da ideia e me convidaram para "desenrolar" na boca. O gerente responsável estava calmo e até simpático, eu diria, no fim da "conversa" até me pediu ajuda para resolver um problema de iluminação pública (e claro que eu disse que era com a associação de moradores), porém os homens ligados à associação me fizeram um conjunto de ameaças sofisticadas:

1. Sobre risco de vida:

"VOCÊ ACREDITA NO PODER DA PALAVRA, MAS O PODER AQUI É A ARMA DOS CARAS..."

2. Sobre o dever do silêncio:

"NUMA SITUAÇÃO DESSA DEVERIA FICAR CALADA, SÓ OUVINDO"

3. De agressão física, caso eu fosse um homem biológico:

"QUERIA QUE VOCÊ FOSSE HOMEM QUE EU RESOLVERIA DE HOMEM PARA HOMEM..."

Foi um episódio marcante de coação em níveis distintos de integridade psicológica que me fez passar um período fora da Cidade de Deus para refletir sobre autocuidado, exposição militante e segurança pessoal. As formas de opressão para mulheres indígenas e pretas nas favelas são múltiplas: manifestam-

se no ambiente doméstico e familiar, através de experiências de violências físicas e verbais; no trabalho, a partir da desigualdade de gênero, oferta de subempregos e experiências de exploração; no acesso à saúde e à educação; no direito à voz e no exercício do ativismo político, além de tudo isso, ainda podemos mencionartambém a relação com a expressão artística e com a espiritualidade. A violência age tanto contra a integridade corporal das mulheres, quanto ferindo a sua subjetividade.

Em seu trabalho sobre gênero, elaborado a partir do contexto violento da Partição na década de 1940, processo político de separação entre a Índia e o Paquistão, e dos Riots de Délhi que foram manifestações populares em protesto à morte de Indira Gandhi enquanto primeira-ministra da Índia, em 1984, Veena Das aborda sobre *estados de violência*¹⁴⁰ a partir da possibilidade de reflexão sobre condições de violência a que grupos sociais ficam submetidos a partir da própria ação estatal. Das é a autora que me inspira neste trabalho a utilizar a palavra estado sempre em minúsculo.

Sobre expansão da forma capitalista, Fontes (2010)¹⁴¹ afirma que a:

expropriação primária, original de grandes massas camponesas ou agrárias, convertidas de boa vontade (atraídas pelas cidades) ou não (expulsas, por razões diversas de suas terras, ou incapacitadas de manter sua reprodução plena através de procedimentos tradicionais, em geral, agrários) permanece e se aprofunda, ao lado de expropriações secundárias, impulsionadas pelo capitalismo — imperialismo contemporâneo (FONTES, 2010, p.44).

Em seu recorte analítico, Bennet discorre sobre as “novas etnicidades” com a intenção de englobar extensivamente fenômenos emergentes como migrantes, indígenas em cidades, afro-americanos e ciganos, que pouco teriam em comum entre si¹⁴². Ao mencionar o trabalho de James Clifford, sobre a diáspora e seu uso crescente para discussões interligadas sobre globalização, migrações e etnicidade, Oliveira Filho (1998) afirma que:

O termo remete àquelas situações em que o indivíduo elabora sua identidade pessoal com base no sentimento de estar dividido entre duas lealdades contraditórias, a de sua terra de origem (home) e do lugar onde está

¹⁴⁰ DAS. *states of violence*. Tradução nossa.

¹⁴¹ FONTES, Virginia, 2010, p. 44.

¹⁴² Apud OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 63.

atualmente, onde vive e constrói sua inserção social (CLIFFORD, apud OLIVEIRA FILHO, 1998, P. 63).

Os efeitos do etnocídio ocorrem de modo interseccional. A questão étnico-racial é agravada por consequências sócio-econômicas como a pobreza e a desigualdade racial. As populações indígenas residentes nas grandes cidades estão expostas a péssimas condições de habitação, à escassez alimentar, à violência policial, inúmeras barreiras no que se refere ao acesso a direitos e às experiências de assédio moral em espaços sociais diversos. Na introdução a este trabalho, contei sobre o episódio vivido da ida à padaria em meio a uma operação policial belicosa e desastrosa.

Elizângela Cardoso de Araújo Silva (2018) afirma que:

as condições de continuidade da vida indígena envolvem uma lista infundável de ameaças, tanto para os povos que vivem nas florestas como para os que vivem na caatinga sertaneja, dos ribeirinhos do sertão aos litor^neos, que passam a assumir vida de migrantes, adentrando nas filas do proletariado urbano ou nos bolsões de pobreza das grandes cidades (SILVA, 2018, P. 498).

. Santilli vai falar em 50 mil “índios urbanos” no ano de 2000 - sem aprofundar-se no debate de retomadas étnico-raciais. A situação de exposição à subalternidade e à vulnerabilidade social de mulheres indígenas é extremamente preocupante, assim como a das mulheres pretas que estão expostas à violência doméstica, ao acesso precário do mercado de trabalho, muitas vezes tendo que lidar com baixa remuneração e assédio.

O quadro de perseguição de práticas espirituais e religiosas das minorias étnico-raciais na contemporaneidade precisa ser mais bem compreendido. Sabemos do histórico de violências às cosmovisões indígenas e do projeto hegemônico do processo colonizador-civilizador de conversões forçadas em massa. Porém o contexto contemporâneo detém características próprias, fator que denota a necessidade de nos aproximarmos dos eventos em curso nas periferias e investigarmos sobre como se dá a influência de igrejas pentecostais na

consolidação de argumentos que sustentam a intolerância às culturas indígenas e de matrizes africanas, por exemplo.

Durante o processo eleitoral de 2020, no decorrer de um debate racial num grupo de Whatsapp ligado à campanha de uma candidata à vereança do Rio, ao fazer retórica a algo que eu tinha acabado de dizer sobre a questão indígena na política carioca, ela afirmou categoricamente que *questões de etnia importam menos*, afinal *seríamos todos não-brancos*. Inevitavelmente me confrontei com a ideia de que “somos todos pretos”, comumente adotada em espaços políticos de militância preta. Se somos todos não-brancos, sofreremos dos mesmos males de perseguição, racismo, desigualdade racial e enfrentamento de barreiras no que tange ao acesso a direitos. De todo modo o debate étnico não pode ser simplesmente silenciado por não ser prioridade de um ou outro político, ou de um projeto político de poder. Acredito que as “minorias” não devem reproduzir opressão e silenciamento a outras minorias, muito pelo contrário.

Se somos todos pretos, na concepção e na boca de um projeto político antirracista, a racialização indígena e o compromisso com as minorias étnicas tendem a escorrer de forma ainda mais rápida e grave. Sendo assim, a afirmação *se formos todos pretos enquanto minorias raciais*, pode significar que a questão indígena não teria espaço no debate racial brasileiro. Portanto, consideramos que os movimentos políticos pretos devem realizar uma revisão cuidadosa sobre como lidam com o debate indígena, tanto na perspectiva histórica quanto prática.

É preciso atenção para que o jargão político preto “somos todos não-brancos” não seja, na verdade, uma forma eufemizada de “somos todos pretos”, contribuindo para o silenciamento político e para a perpetuação no recorte contemporâneo do etnocídio e do genocídio dos povos indígenas. Assim, insiro a minha crítica ao debate racial consolidado pelo movimento negro brasileiro que a partir de seus espaços de debate, passou a compreender negritude como a composição sócio-racial constituída por pretos e pardos. É de fundamental importância que façamos uma reflexão atenciosa sobre *quem são os pardos*. Encontraremos marcas de genocídio e escravização nos corpos descendentes de populações originárias e pretas.

Compreendo que a perspectiva de que a nomenclatura *pardo* contribui para o apagamento étnico-racial das populações indígenas, especialmente para aqueles que vivem em cidades porque gera efeito político de invisibilização e destituição de poder de diversos corpos e vozes periféricas, que passam a associar a sua herança racial indígena como algo ligado ao passado. O uso político da palavra *negro* pelo movimento antirracista contribui, tanto quanto a adoção corrente do termo racial *pardo*, para o enfraquecimento de pautas e asubpresentação política das populações indígenas no país. Se estamos expostos a variáveis idênticas de opressão e racismo, pretos não podem invisibilizar indígenas. A revisão conceitual e sobre como se lida com a questão indígena no interior do movimento negro pode demorar anos, mas se faz urgente.

Almeida (2010) nos alerta que a partir de novas perspectivas histórico-antropológicas a identidade étnica já não é mais vista como fixa, única e imutável, mas, pelo contrário, é apreciada por seu caráter plural, flexível e dinâmico: “Com base nos trabalhos de Max Weber e Frederik Barth, os estudos atuais sobre etnicidade já não consideram a cultura como elemento definidor de grupo étnico. Ao invés disso, priorizam suas dimensões políticas e históricas”¹⁴³.

Ao analisarmos a experiência brasileira precisamos nos posicionar sobre o quanto os processos sócio-históricos de imposição da cultura dominante, espólio de terras e o apagamento étnico-cultural progressivo estão correlacionados. Para a compreensão sobre o debate étnico-racial indígena a partir do recorte urbano e periférico será necessário engajamento reflexivo voltado à carga de violências históricas - de destruição física, ambiental e das cosmovisões originárias - e do silenciamento político, que teve sustentação na concepção etnocêntrica de que não seríamos sujeitos de direito, como vimos anteriormente emergir do seio da teoria antropológica e social.

Desde o século XVIII, as disputas políticas sobre classificação étnica estão ligadas ao interesse por controle político e de ocupação colonizadora das terras originárias. Os direitos indígenas têm sido feridos insistentemente desde as primeiras experiências de contato com os brancos.

¹⁴³ ALMEIDA, 2010, p. 24.

8. Dora, Dorinha

Que terra é essa onde estou indo
 que terra é essa vovó
 Que terra é essa, que terra é essa
 onde o sol se levanta
 Pro sol de *Batani* onde estou indo

Que terra é essa onde estou indo
 que terra é essa vovó
 Que terra é essa, que terra é essa
 onde cresce o *tsatsa*
 Pro *tsatsa* de *Batani* onde estou indo

Que terra é essa onde estou indo
 que terra é essa vovó
 Que terra é essa, que terra é essa
 onde se planta o *tawa*
 Pro *tawa* de *Batani* onde estou indo

Que terra é essa onde estou indo
 que terra é essa vovó
 Que terra é essa, que terra é essa
 onde cresce o *txana*
 Pro *txana* de *Batani* onde estou indo

Que terra é essa onde estou indo
 que terra é essa vovó
 Que terra é essa, que terra é essa
 onde nós crescemos
 Pro sol do nascimento onde estou indo

Arara azul minha cunhada
 minha cunhada onde estou
 Pra terra dos Dua onde estou indo
 essa terra onde estou indo
 Pra terra do sol onde estou indo vovó

(Canto Kashinawá)¹⁴⁴

O tempo das coisas, presente no fundo dos acontecimentos, pode ensinar sobre essa existência que reúne tanto fluxos de vida de resistência quanto de reexistência. Sinto que essa forma de tempo se desenrola lentamente, feito um lençol infinito. Enquanto me debruço sobre os conflitos familiares geracionais no presente, de forma inescapável também penso sobre continuidade. Persistem sentimentos intrigantes: parecem existir desde antes que eu tenha nascido e eu os vejo desde sempre.

¹⁴⁴ Publicado na obra *Poesia.br - Cantos ameríndios (org.: Sérgio Cohn)*, com tradução de Daniel Bueno.

As experiências de trabalho que são contadas em minha família, como já expus brevemente no capítulo anterior, passam por uma carga intensa de exploração, baixa remuneração e exposição a riscos, como por exemplo os da indústria química, por onde passaram a minha avó, a minha mãe e os meus tios, que precisaram lidar com materiais diversos como produtos têxteis ou medicamentos.

Minha avó e um dos meus tios acessaram o ensino fundamental, mas não concluíram. Vovó estudou até a segunda série e esse tio a quem me refiro, até a quarta série. Minha mãe e um outro tio, que reside até os dias atuais na Cidade de Deus, estudaram até meados da segunda parte do ensino fundamental, que antigamente era chamado de *ginásio*. Minha tia materna foi a única pessoa da família a acessar e concluir o ensino médio, até que no início dos anos 2000, a geração seguinte pôde acessar o ensino superior: minha irmã e eu estudamos em universidades privadas e concluímos os nossos respectivos cursos, Direito e Ciências Sociais.

Sabíamos que era um grande feito para nossa avó e nossa mãe e hoje tenho a dimensão real do quanto é relevante concretizarmos os sonhos daqueles que nos antecedem. Compreender realizações pessoais e coletivas em seu aspecto político tem um caráter multipotente. Creio que se trata da compreensão de como a alegria se manifesta, muitas vezes em oposição ao sofrimento.

Minha irmã e eu fomos estimuladas desde cedo a buscar alternativas à pobreza. Havia um esforço geral da família para que pudéssemos nos dedicar aos estudos, como se houvesse um contrato invisível para que fosse possível ascendermos socialmente e, com isso, pudéssemos cumprir com a expectativa de futuramente ajudar a família. Desde a infância havia um estímulo intenso para que tivéssemos tempo livre para diversão, leitura e estudo, bem diferente da realidade da minha mãe e tios que começaram a trabalhar desde cedo, principalmente no caso dos homens. Apenas no fim da graduação pude compreender o esforço da minha avó em me manter longe de atividades domésticas, buscando me oferecerde alguma forma o que ela não teve: condições de estudar para que fosse possível ter uma vida melhor no futuro. Tomar consciência disso é doloroso. A Constituinte diz que somos todos iguais, porém no cotidiano da vida social, sabemos que a desigualdade reina e os direitos das minorias não são efetivamente garantidos. Aprendi a cozinhar aos 23 anos, quando me mudei pela primeira vez

da Cidade de Deus para um apartamento no Itanhangá, bem próximo à favela Rio das Pedras, com o objetivo de concluir a monografia de graduação. Foi um período bem conturbado em que vivi o suicídio de um ex-companheiro. Com frágil suporte social e familiar, tive que me reinventar mental e emocionalmente. Acredito que haja uma relação entre a experiência de escassez de recursos materiais e financeiros e a possibilidade disso vir a desembocar em escasseamento afetivo, baseado na constituição de um ambiente de estresse e vulnerabilidade social e alimentar.

A escritora Eliane Potiguara, em entrevista à coleção Tembetá (org.: WERÁ, 2019) que teve atuação decisiva dos queridos Idjahure Kadiwel e Sérgio Cohn, conta sobre como era a casa de sua avó:

(...) Faziam muita festa do outro lado do muro. A minha avó um dia me levou para essa festa. Era um grupo de nordestinos e tinha zabumba, acordeão. Tocavam forró. A gente ia lá, de vez em quando, nessa festa, e depois a minha avó não me deixou mais ir, porque eu comecei a me tornar mocinha, aí o pessoal já me olhava interessado. Eu só tinha dez anos, uma coisa assim. Mas desde então ela já não me levava mais para esses lugares, porque ela não queria que eu me envolvesse com essas pessoas. Ela buscava muita proteção pra mim (WERÁ, 2019).

É bem forte a identificação que tenho com este trecho, pois me faz recordar sobre como a minha avó exerceu um papel de proteção em relação a mim e minha irmã em nosso período de pré-adolescência e adolescência, vó Dora utilizava a expressão “mocinha”. Pude observar o caso de minha irmã, seis anos mais velha, e comecei a me reservar sobre o assunto desde o mais cedo possível, sobre interesses afetivos e primeiras relações. Mas tenho consciência de que vovó utilizava da comunicação com a minha irmã para me influenciar de alguma forma a retardar ao máximo experiências afetivas e sexuais.

Era constante a preocupação de vovó de que não nos relacionássemos com rapazes envolvidos no tráfico de drogas na Cidade de Deus, porém, no meu caso, essa preocupação me parece que foi ligeiramente menor, uma vez que eu não performava feminilidade. Por outro lado, sinto que desde cedo instalou-se uma suspeita sobre a minha sexualidade. Diziam, em casa e na vizinhança, que *eu andava como a minha mãe*, e na escola me acostumei a ouvir que eu seria uma *mulher macho* - e eu era segregada tanto pelos grupos de meninas quanto os de

meninos. Restava uma espécie de não-lugar que aprendi a ocupar, reinventar e ressignificar.

Nunca tive muita abertura com vovó sobre relacionamentos amorosos, porém na vida adulta, ela teve algum contato com boa parte dos meus afetos. Aos vinte e poucos anos contei a ela sobre a minha bissexualidade e minha mãe brigou comigo, questionava se eu queria fazer vovó passar mal e a situação foi bem difícil e dolorida. O silenciamento muitas vezes acontece e se reproduz por agentes que também sofrem com isso, como a minha mãe. Entendo a posição dela sobre querer de alguma forma preservar a vovó mantendo uma conduta e perspectiva conservadora. Mas não há nada que vovó não saiba. Recentemente ela chamou a minha atenção e disse: *'O seu nome é Viviane, tá? Minha menininha'*. Já me intimando, em um pacto invisível de nossa aliança, para que eu não assuma um nome masculino em caso de transição, que pode estar em curso. Não tenho certeza, mas também não descarto. A intimação de vovó obviamente também estaria ligada a uma contrariedade em relação à própria transição sexual, caso se efetivasse. Achei de uma sagacidade incrível essa abordagem da vovó que no exercício de sua autoridade com afeto, é capaz de surpreender. Ela é a grande chefe de nossa família, mesmo com problemas de saúde e pouca mobilidade.

Minha experiência mais recorrente de saídas com vovó era para ir à igreja. Íamos aos domingos, pois ela era obreira da Igreja Universal. Recordo bem como foi o início da minha jornada no despertar espiritual, era comum para mim o sentimento de contato com o Espírito Santo. A primeira vez que senti, acho que foi aos nove anos de idade. Porém como era rotina voltarmos da igreja e acontecerem brigas em casa, certo dia, com uns dez ou onze anos de idade tomei a decisão íntima de não ir mais, pois a minha leitura era de que a busca espiritual e os efeitos na ecologia doméstica não estavam em harmonia.

Foi um gesto que marcava um protesto à conflituosidade familiar ao mesmo tempo que propunha a valorização do diálogo. Sei que vovó ficou triste com a minha decisão, mas soube me respeitar e não insistiu para que eu continuasse a frequentar a igreja. Acredito que uma melhor compreensão sobre as dinâmicas de escassez e vulnerabilidade social, além da observação sobre a falta de cuidado com saúde mental no núcleo familiar foram fatores que me ajudam a compreender o que se passava nesse ambiente de micropolítica familiar.

Sempre ouvi a minha avó falar de Exu em associação ao diabo. Essa situação e o sentimento que ela expunha sempre me despertou curiosidade. Em seu livro sobre o Orixá, o Bábálórísà e professor Síkírù Sàlámì (2015), também conhecido como Babá King, conta que um pesquisador nigeriano responsável pela organização do primeiro dicionário de iorubá para o inglês, ao se converter ao cristianismo, realizou a tradução literal de Exu para *devil*, que significa “diabo” em inglês. Em casa, recorro por diversas vezes de vovó rememorando sobre experiências não-positivas em uma casa de matriz africana onde tinha ido buscar ajuda.

Por óbvio, maus sacerdotes podem estar em qualquer tradição, porém sabemos que, frequentemente, após a conversão evangélica, se amplia em larga escala a exposição a uma perspectiva promotora de demonização das tradições africanas. A minha experiência com Exu é bem diferente da que a minha avó teve. Nos últimos anos venho tendo a oportunidade de aprofundar sensorialmente o contato com a divindade.

8.1. Reflexões sobre estigma

Para compreender certas diferenças geracionais de forma mais aprofundada em relação à forma como minha avó entende a vida social, faz-se necessário pensarmos a respeito do papel da mulher, sobretudo da mulher periférica, indígena, nordestina, migrante, e no caso de algumas mulheres de nossa família, também solteiras. Certa vez ouvi comentários de uma mulher casada, mãe e mais velha a respeito de uma conhecida mais jovem que eu, inclusive, e ela afirmava que “*pela idade já era para estar casada e com filhos*”. Não pude me calar e rebati o apelo da obrigatoriedade do matrimônio e da maternidade, lembrei à interlocutora que aquele era um discurso restritivo do papel da mulher e obviamente, por entrelinhas, aquele comentário poderia ser uma tentativa indireta de me enquadrar naquele limitado papel social. Eliana Gonçalves (2016) nos lembra que Lévi-Strauss contribuiu com a observação, em diversas culturas, sobre o solteiro ser considerado meio humano por não gozar dos benefícios socialmente reconhecidos da divisão sexual do trabalho - e trouxe destaque também ao status inferior de casais sem filhos, que despertavam sentimento de repulsa em seus

grupos sociais¹⁴⁵. Sinaliza ainda sobre a invisibilidade em relação a mulheres solteiras e sem filhos no trabalho de Lévi-Strauss sobre família e parentesco e formula uma questão interessantíssima: caso Lévi-Strauss tivesse observado a situação das mulheres solteiras e sem filhos, será que “seriam percebidas como menos que meio ser humanos”?¹⁴⁶. Gonçalves afirma que “mulheres que não desejam ter filhos costumam ser chamadas de egoístas (...). Percebidas como seres, além de: “anormais”, também infantilizados, sem estatuto próprio no seu grupo social”¹⁴⁷.

De acordo com a visão de Guattari, junto à busca por mais-valia econômica, o domínio da subjetividade também compõe a essência capitalista à espreita de lucro¹⁴⁸. Nesse sentido, é capilar a compreensão articulada das relações estruturais da sociedade com as tensões que se manifestam nos espectros de micropoder, que em muito, são espelho das primeiras ou vice-versa. Portanto, boa parte das fissuras, opressões e conflitos existentes nas microrrelações em sociedade constituem reflexo e possuem diálogo direto com a conjuntura macropolítica e social: “A problemática micropolítica não se situa no nível da representação, mas no nível da produção de subjetividade. Ela se refere aos modos de expressão que passam não só pela linguagem, mas também por níveis semióticos heterogêneos”¹⁴⁹. A partir dessa produção de subjetividade intimamente ligada aos interesses *capitalísticos* (como diria Guattari), por vezes excludente, no sentido de imposição de uma cultura dominante, e por tantas outras violenta, quando, por exemplo, gera e reforça estigmas contra as minorias sociais, sexuais e raciais; temos visto nas últimas décadas o desenrolar de conflitos nas esferas de micropoder da vida social. Para Guattari, *qualquer revolução a nível macropolítico diz também respeito à produção de subjetividade*¹⁵⁰.

Retornando ao registro autoetnográfico, num vôo temporal até a infância e adolescência, tenho memória de xingamentos e provocações baseados em perseguição homofóbica em espaços de circulação obrigatória, como a escola e a família, antes mesmo que eu pudesse realizar elaborações primárias sobre gênero

¹⁴⁵ GONÇALVES, 2016, p. 492.

¹⁴⁶ GONÇALVES, 2016, p. 493.

¹⁴⁷ GONÇALVES, 2016, p. 487 e 492.

¹⁴⁸ GUATTARI & ROLNIK, 1986, p.16.

¹⁴⁹ GUATTARI & ROLNIK, 1986, p. 28.

¹⁵⁰ GUATTARI & ROLNIK, 1986, p. 30.

e sexualidade. O conjunto de experiências me levou à costura de uma personalidade introspectiva, ancorada numa estratégia de autodefesa, em que as relações com outros indivíduos da minha idade ou não, eram evitadas, até mesmo no sentido de estabelecer comunicação simples. Em resposta à perseguição homofóbica e ao *bullying*, passei a adotar quase que exclusivamente os livros como amigos.

Apesar do abandono paterno ser muito comum na sociedade brasileira, especialmente nas periferias dos grandes centros urbanos, ainda é de corriqueira ocorrência nas microrrelações de poder que se estabelecem socialmente a prática da estigmatização da *mãe solteira* e da criança filha dela. Curiosa a minha vivência em seio familiar quanto a este tema, pois em decorrência do falecimento do meu pai, que era taxista e que desencarnou quando eu tinha apenas cinco anos de idade passei a não ter acesso aos laços familiares da família paterna. Era comum que a minha avó comentasse que eu era *filha sem pai* em protesto ranzinzaa qualquer coisa que eu fizesse e era um experimento de dor certa, como se fosse uma flechada bem dada, que até hoje não é possível descrever. Nada que pudesse ter resposta.

Mulheres solteiras com filhos, em certos casos em relações parentais marcadas por ausência ou abandono paterno, também são vítimas comuns de estigma ou até processos de exclusão advindos dos efeitos da *subjetividade dominante* que propõe uma formação familiar com a presença de mãe, pai e filhos. De acordo com a definição de Erving Goffman, estigma é “*a situação do indivíduo que está inabilitado para aceitação social plena*” (GOFFMAN, 2004, p. 4). O estigma promove a disjunção dos sujeitos em *insiders* e *outsiders* e a principal marca do processo de exclusão tem por consequência a existência de barreiras quanto ao acesso a direitos e ao exercício de cidadania plena: o *estigmatizado*, sob este ponto de vista, passa a sobreviver à margem da subjetividade dominante e das relações sociais, políticas e econômicas; num estado de coerção, em situação consciente ou não sobre a correlação de forças externas que atuam em sua vida. Também podemos refletir sobre estigma em relação àquele que migra, quem precisa sair de um local com o destino ao sonho das melhores condições de vida.

8.2. Diálogo com a raiz

Saga de retirante

Quero levar muitas flores ao altar de Deus
Saciar a minha fome e sede de paz
Ver as coisas de outro jeito
Como realmente são

(Nena Natal)

Ao nos conectarmos às histórias de vida de nossos ancestrais a partir da busca pela memória familiar afroíndigena, nos deparamos com experiências de exploração tanto no campo quanto na zona urbana, de trabalho em regime de semiescravidão como o doméstico, da migração da zona rural para as cidades, da violência racial e de gênero, da imposição religiosa, do analfabetismo e das más condições de mobilidade e habitação. A poesia da música “Canção de retirante”, do compositor maranhense Nena Natal, nos provoca reflexões sobre fé e contato com a espiritualidade, busca por compreensão da realidade, apesar da existência de atritos frente às adversidades da vida social.



Figura 7 - Retrato-desenho de vovó

Em sua infância e adolescência, vovó viveu em Queimadas¹⁵¹, no interior da Paraíba, a 133 km de João Pessoa, região de agreste no planalto da Borborema, conhecida por ser passagem para o sertão paraibano e que reúne parques arqueológicos como a Serra de Bodopitá e o Complexo da Pedra do Touro e que tem as marcas de violência contra os grupos étnicos originários ancorada no objetivo da interiorização da criação de gado, guiada pela ideia da coroa

¹⁵¹ Queimadas foi parte constituinte do município de Campina Grande até a sua emancipação, em 1961. Teve seu povoamento iniciado em por volta de 1889. O planalto da Borborema reúne outras cidades nordestinas importantes, como Campina Grande e Itabaiana, na Paraíba; Caruaru, Vitória de Santo Antão e Garanhuns, em Pernambuco; Arapiraca e Palmeira dos Índios, em Alagoas; além de Currais Novos, no Rio Grande do Norte.

portuguesa de "conquista dos sertões". Tornou-se uma referência em relação à realização de festas tradicionais, como a Festa de Dia dos Reis¹⁵².

O exercício da espiritualidade da minha bisavó Sebastiana, que era uma agricultora cabocla, baseava-se em ir à missa aos domingos com seus filhos. Quando conta sobre a Igreja Católica, vovó sempre faz uma pausa e menciona que este período de sua vida aconteceu antes dela conhecer Jesus verdadeiramente, ponto de vista associado à conversão evangélica. Nos outros dias, a dedicação às atividades laborais na terra era integral e intensa, realizada junto ao grupo de filhos mais velhos.

*Feijão, arroz, algodão... tudo. Minha mãe plantava tudo. Era algodão, muito algodão. Saía caminhão cheio de algodão, era... Feijão e arroz. Meus tios tinham mandioca. Meus irmãos trabalhavam na roça. Como eu era criança, ficava em casa.*¹⁵³

Tenho lembrança vívida da vovó Sebastiana bem idosa, na cadeira de balanço, na sala de nossa casa, na Cidade de Deus. Faleceu aos noventa e quatro anos. Apesar da idade avançada, vovó Dora acredita que houve certa negligência no atendimento médico e hospitalar. Conheci dois dos irmãos de minha avó, Joaquim e Rita, que moravam em Nilópolis e vinham nos visitar às vezes. Eu era criança, mas me lembro bem deles. Tio Joaquim, caboclo de cabelos brancos, parecia sempre usar a mesma camisa social azul piscina de mangas curtas e tinha o hábito de deixá-la entreaberta, o que me parecia um estilo curioso. Rita, recordo que usava óculos e tinha um porte físico bem parecido com o de vovó.

Ao conversarmos a respeito de como era a vida em Queimadas, percebi que vovó mantém vivas memórias tanto sobre o afeto com sua mãe que preparava o seu cabelo e uniforme, quanto em relação às dificuldades de locomoção enfrentadas para chegar à escola da região. A barreira do acesso à educação formal era severa naquele período entre os anos de 1940 e de 1950, sobretudo no que se refere à distância entre casa e local de estudo.

¹⁵² Fonte: <https://www.queimadas.pb.gov.br/portal/a-cidade/historia>

¹⁵³ Para além do convívio regular nos últimos anos, realizamos entrevistas com vovó mediante uso de gravador e através do documentário "Dora, Dorinha".

Minha mãe me levava pra escola, me arrumava. Era distante um pouco, andava bem, a pé pra chegar na escola, andava bastante, era uma hora andando. Ir e voltar eram duas horas. Quando chovia muito, não ia pra escola porque era roça, né. Minha mãe me arrumava muito linda pra escola, aquele sapato colegial... parecia uma bonequinha, eu lembro...

Sempre soube que vovó era autodidata. Frequentemente ela contava que lia e estudava por conta própria, sinal de agência e de resistência à evasão escolar, grave desafio naquele contexto, devido às condições sociais e financeiras que se enfrentava na família, além do problema em relação ao transporte, que tornava a ida à escola (algo que parece simples ou deveria ser) um verdadeiro desafio do cotidiano na infância de vovó e seus irmãos.

O que eu aprendia na escola, eu já sabia... Deus me ensinou. Eu sabia ler os livros sem ninguém me ensinar. Não precisava me passar lição, eu mesma lia... pra professora ver... com sete aninhos... muito forte.

Vovó sempre menciona sobre a sua relação com a fé cristã, a presença divina em sua vida e os seus aprendizados com Jesus Cristo e o Espírito Santo. Compreendo que vovó percebe o vínculo entre a prática e a experiência de fé em contraponto à condição de vulnerabilidade social e às dificuldades financeiras enfrentadas por ela.

Vovó diz que tem seis filhos. Para além dos quatro filhos biológicos, inclui na conta a minha irmã e eu, pois teve um papel determinante na nossa criação enquanto a nossa mãe buscava meios de subsistência em subempregos. Na infância, recordo que achava que a minha tia era a minha mãe, por conta do cuidado diário, já que minha mamãe se tornou ausente, devido às dinâmicas árduas de trabalho enfrentadas por ela.

Vocês foram criadas igual princesas... Vocês tiveram do melhor, melhor roupa, melhor comida, melhor passeio. Viajaram de avião. Foram pra Argentina. Moravam na favela mas eram ricas.

Referindo-se à minha geração, vovó considera que houve uma experiência de certa ascensão social e econômica a partir de um cenário de mais oportunidades de mobilidade social e novos fluxos de acesso ao trabalho e emprego. Em relação à geração anterior, vovó conta que (por um momento nos inclui, depois elacorrige):

Eu era a mãe e o pai de vocês.

Vovó Dora relata sobre o esforço exacerbado e as dores experimentadas no campo do trabalho com *faxinas em casas de família*. Vovó teve que se sujeitar a esse cenário após ter sido expulsa de casa, pois não conseguiu lidar com os diversos episódios de violência contra a vovó. Volta e meia a vovó relata sobre histórias de curandeirismo a partir de relações pessoais estabelecidas através do campo do trabalho. Falava em pessoas *podres de rica* que estavam doentes e que Jesus se manifestava nela, proporcionando a cura em alguns dos casos.

A experiência do casamento e do nascimento dos filhos foi um divisor de águas na vida dela:

Primeiro veio Ednalva, depois Ednaldo, terceiro Rosilda, e por fim, o Ronaldo. Quando Ednalva nasceu, quando ela fez um aninho, veio Ednaldo. Quando ela fez dois aninhos, veio Rosilda. Em 60, 61 e 62, vieram os filhos. Estava com 22 anos e tinha três filhos. Naquele tempo eu não podia trabalhar, depois que eu trabalhei... Ele trabalhava... para comprar as coisinhas pra comer. Agora eu sou bisa dos dois garotinhos, da Maria Helena...



Figura 8 - Aniversário de 82 anos de vovó Dora (2022)

Vovó sempre foi uma pessoa de espiritualidade muito intensa e uma mestra de conhecimento popular. Era comum que fizesse referência à experiência da pobreza por oposição à riqueza para refletir sobre os desafios da vida cotidiana. Um dos meus primeiros choques sobre a condição de pobreza em que vivíamos em nossa família me ocorreu quando ouvi de vovó sobre a ideia de "me dar" a uma das minhas tias paternas que reside nos EUA, e que segundo vovó, tinha dois filhos homens, mas possuía o sonho de ter uma filha, informação que creio, deve ter sido relatada por meu pai quando estava vivo. Ouvi sobre isso por volta dos seis anos. Mais recentemente, em processo de autocuidado e cura espiritual, em um momento de imersão, pude compreender com mais profundidade o impacto desse episódio na minha constante falta de apetite, na vida como um todo, mas especialmente na época da infância. Era uma resposta inconsciente ao contato com a escassez de alimentos, que desde muito cedo era um motivo de estresse emocional e psíquico, que deixa marcas profundas em todos os meus familiares.

Certa vez perguntei a ela sobre definição da ideia de riqueza:

Riqueza pra mim é saúde, andar bem. Pisar bem, firme e forte. Essa é a riqueza que eu quero de Deus. É andar bem, firme e forte. Não tem idade pra Deus, não.

Diz que quem pede e espera, alcança. Então estou aguardando a minha benção. Pra eu andar, caminhar, pisar. Em nome do senhor Jesus Cristo.

A vaidade feminina sempre esteve presente. Vovó sempre amou fazer as unhas, escovar seu cabelo. Era corrente comentar em casa que o seu corpo, até por volta dos cinquenta anos de idade, era parecido com o meu. Certa vez a acompanhei em uma consulta ortopédica e o médico achou que ela possuía vinte anos a menos.

Meu cabelo nunca foi pintado. Está pretinho.



Figura 9 - Com vovó durante a pandemia

Aprendi desde muito cedo com vovó sobre o valor que ela empregava ao dízimo e à oferta ao templo que frequentava, porém sua influência em relação a esse aspecto quanto aos membros da família sempre foi muito sutil, não como uma obrigação incontornável. No livro de Marcos (Novo Testamento, 12:41-44), conta-se que Jesus viu pessoas ricas colocando ofertas em dinheiro na caixa de contribuições do templo e que:

Viu também uma viúva bastante pobre colocando lá duas moedas de pouco valor. Então, disse:

— Digo a verdade a vocês: Esta viúva pobre deu mais do que todos. Pois todas as outras pessoas fizeram as suas ofertas dando do dinheiro que tinham sobrando; ela, porém, na sua pobreza, deu tudo o que tinha para viver.

Vovó se identifica intensamente com essa passagem bíblica. Era comum que se intitulasse por diversas vezes como uma “viúva pobre”. Este trecho fala sobre a oferta que se refere a um valor espontâneo que se pode fazer como doação. Já o dízimo tem outro caráter, referindo-se a uma porcentagem de dez por cento do valor que se recebe, com uma proposta de regularidade e fidelidade.

Recordo que minha irmã chegou a vender balas na rua e em pontos de ônibus durante a adolescência nos anos 2000, com a finalidade de contribuir com a Fogueira Santa de Israel, que é um evento anual da Igreja Universal. Acredito que a nossa família chegou a contribuir com quantias consideráveis, numa proposta de apertar-se o cinto no consumo e de “se estabelecer um compromisso com Deus” e podermos então, posteriormente, recebermos “bênçãos de Deus”.

Meu avô materno faleceu em 1997. Lembro de uma vez em que ele me deu uma nota de cinquenta reais. Guardei-a em algum lugar e depois nunca mais vi aquele dinheiro. Certamente foi empregado nos gastos de alimentação de nossa família. Seu Severino foi pedreiro e trabalhou na construção das casas da Cidade de Deus, que originalmente foram planejadas pelo poder público nos anos de 1960, para abrigar pessoas em situação de vulnerabilidade habitacional advindas de regiões onde havia problemas com enchentes, deslizamento ou como o caso da Praia do Pinto, um incêndio que até hoje não teve as suas circunstâncias esclarecidas¹⁵⁴.

Seu Severino e vovó se conheceram em Nilópolis, onde moravam, numa parada de obra em que vovô trabalhava. Assim começaram a namorar e noivaram por um período. Vovó conta que o irmão mais velho dela, que na época “trabalhava em escritório”, providenciou uma festa de casamento que tinha sido “de princesa”. Essa é uma memória muito vívida para vovó e ela sempre tem brilho nos olhos quando traz essas lembranças.

¹⁵⁴ Para aprofundamento sobre o incêndio da Praia do Pinto, recomendo leitura de artigo do professor Mario Brum (UERJ): https://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1339790201_ARQUIVO_MemoriasdaRemocaoABHO2012.pdf



Figura 10 - Vovó, vovô, minha mãe e meus tios (1965)

Vovó pouco fala do início do relacionamento com vovô. O que aparece com muita frequência em suas lembranças ao longo dos anos é o fato dos pais de vovô terem apresentado muita resistência ao relacionamento deles. Os pais de vovô, segundo vovó dizia, tinham sido ligados ao culto religioso da Jurema. Vovó, sempre que falava do assunto, tinha o semblante sério e o tom grave. Minhamãe teria sido rejeitada pelos avós paternos, ainda na barriga. O que se conta na família é que teria acontecido um feitiço pelo meu bisavô e um gesto de praguejo quando viu a minha avó grávida pela terceira vez. Dizia-se que o meu bisavô seria capaz de “matar com os olhos”. Mais adiante, ao adentrar a espiritualidade no culto de Ifá, pude questionar Orunmilá sobre o episódio que teria se dado em família.

Até os dias de hoje, perdura em nosso histórico familiar uma espécie de repetição de um quadro de uma espécie estranha de ciúmes e rejeição em relação à pessoas candidatas a tornarem-se novos membros do grupo, como em relação aos meus relacionamentos, sobretudo os homoafetivos, como em relação a pelo menos outros três membros da família, para além do caso da minha própria avó. Ao olhar para esse quadro de repetição de ciclo, me surpreendo com algumas de suas características, como a frequência de casos, a intensidade dos afetos em algumas pessoas, perceptíveis nas corporalidades, especialmente gestos e verbos e o fluxo de energia que sinto que se movimenta, que inclusive chegou a compor e influenciar uma experiência recente de desequilíbrio psicológico e psiquiátrico que eu tive que lidar. É inviável a neutralidade afetiva diante da vivência de perseguição homofóbica na família, que eu vivi em relação à minha pessoa, mas que minha mãe viveu desde o início de sua vida, sendo questionada, oprimida, alvo de chacota social e chegando até a ser vítima de um estupro coletivo corretivo: a experiência mais grave de violência de gênero que temos em nossa vida familiar.

Minha mãe atualmente está escrevendo um livro. Anteriormente, outros dois manuscritos dela viraram cinza, foram queimados por vovó. Um deles falava de experiências de amor e outro dos atravessamentos sobre violência.

8.3. Vozes familiares

Relatamos abaixo alguns trechos de depoimentos dados no documentário “Dora, Dorinha”, dirigido por mim e com gravação em andamento:

Filha - Rosilda:

"A gente trabalhava numa fábrica de plástico. Ela queimava a mãozinha dela todinha. Às vezes ela levava a marmitinha dela e azedava. Lá tinha um refeitório, tinha que comprar a comidinha, mas nem sempre ela tinha aquele trocadinho pra comprar. Então se perdesse a marmita ela ficava sem comer. Ela ficou uma temporada nessa atividade".

"Trabalhou em mercado, aí marcava sempre um horário pra fazer faxina, pra passar... Passar e lavar roupa. Vidraças na zona sul em tempo de cair daqueles prédios, sabe? Pra trazer o pão dela com honestidade pra dar para seus filhos. Todo mundo andava alinhado, arrumadinho, cheirosinho, sabe? Roupinhalimpinha, sem nenhum rasgo, calçado, sempre caprichosa. Casa? Humildezinha, mas cheirosinha, limpinha. Ela sempre deu de si o melhor que ela tinha dentro dela. E dá até hoje, né?".

"Ela trabalhava de noite e de dia e só dormia uma noite na semana. Se eu não me engano, era de domingo para segunda, porque o sábado aqui em casa ela fazia faxina, fazia mercado. Então essa mulher... Ela mexe com a minha estrutura emocional. Não tem como não mexer. Eu tenho uma dívida com ela que eu não pago. É a dívida do amor".

"Então ela nos traz a responsabilidade de escolhas. Errar é humano, né? Mas acertar é divino demais, então ela nos deu esse direito de fazer escolhas, né? De seguirmos uma vida com dignidade, sem sair passando por cima de ninguém. Nos ensinou a respeitar e amar o próximo. Isso é uma grande qualidade dentro do corpo humano, né? Ela passou isso pra gente".

"Eu tenho duas filhas e eu não fui uma mãe presente, porque eu tinha que correr atrás sempre do pão nosso de cada dia. E mamãe trabalhando de dia e de noite - olha isso: que loucura, ela se fazia presente. Ela se fazia presente porque ela levava na escola, ela buscava e ela trabalhava noite e dia. Que loucura!

Enquanto eu estava ausente, mas eu tive meus motivos para estar ausente, né? Motivos pessoais para me ausentar.

Eu vou dizer isso de novo, para que todos os filhos possam ouvir e entender: Quem tem mãe tá vendo a face de Deus".



Figura 11 - Primeira formatura na família

Neta - Maria Helena:

"Eu fiz faculdade, eu fazia dois estágios. Saía de casa 6 horas da manhã e chegava 11 e meia da noite. E eu tinha a comidinha quentinha me esperando. Querendo ou não, é um suporte para você estar na rua, fazendo o seu, estudando. E eu tinha alguém que tava aqui sempre cuidando de mim, né? Trabalhava de roupa social, aí eu não tinha tempo de lavar, de passar minhas roupas, porque eu saía de casa 6 horas da manhã e chegava quase meia-noite, mas eu tinha minha comidinha quentinha e ela me esperando pra poder jantar junto comigo".

9. Considerações finais

Percorremos um caminho repleto de desafios e espinhos intelectuais. Ao longo deste trabalho procuramos formular questões sobre o caráter histórico e político da colonização que experienciamos, além de termos buscado esmiuçar tanto quanto possível as relações advindas dos efeitos violentos sobre os povos indígenas desde o princípio da invasão europeia até os dias de hoje. Percebemos que se faz necessário que o tema das violências cruzadas esteja em nossas bocas e textos: falamos sobre como se articulam agenciamentos coloniais que sustentaram uma agenda de genocídio, espólio de terras e etnocídio, e como sabemos, com sustentáculos discursivos fincados no meio da intelectualidade, da religiosidade e do arcabouço político-institucional através de suas formas jurídicas.

Ao mesmo tempo temos consciência de que etnogêneses têm surgido em toda a Abya Ayala, tanto na perspectiva das retomadas identitárias, baseadas em busca pelo contato com a ancestralidade, quanto na das retomadas de terras, que geralmente estão intimamente ligadas à esfera espiritual a partir dos encantados. Conforme inicialmente proposto, investigamos microesferas da vida a partir de minha própria trajetória e de minha família, o que nos confrontou com reflexões relativas ao campo do direito à igualdade social e racial, acesso à saúde, à educação, à cultura e ao trabalho, como também sobre o papel do estado e da sociedade civil em relação à garantia de direitos. Outro campo que se desdobrou foi em relação à compreensão dolorosa sobre como se dão as experiências de escassez e vulnerabilidade dos indígenas que vivem em favelas e periferias, retratada por meio da produção audiovisual de forma aliada à pesquisa socioantropológica.

Autoetnografia é uma escolha nem um pouco fácil. A experiência com o cogumelo azul, fungo portador da substância psicoativa conhecida como psilobiscina, ocorreu na reta final da pesquisa de mestrado. Meu contato com o universo fúngico vinha sendo adiado por uma construção que atravessava o meu próprio preconceito a partir da maneira como esta possibilidade de expansão de consciência aparecia para mim, com a escuta de pessoas que tinham experiências similares ao uso de LSD, que corrobora com uma forma de expansão com desdobramentos visuais e com a criação de uma interface que se desloca para um

possível campo de irrealidade. Era diferente da forma como eu me relacionava com a Ayahuasca, a partir da realização de ritos de abertura, mergulho íntimo, turbulências emocionais e espirituais e em algum grau, cura. Certa vez, num ritual ayahuasqueiro com amigos em Búzios, região dos Lagos do Rio de Janeiro, após o trabalho a minha mãe e avó me telefonaram com sorrisos radiantes e declarações de gratidão e bem-estar e elas não sabiam que o ritual estava acontecendo e nem eu sabia que aquele desdobramento era possível.

Durante estudo individual com 600mg de psicobiscina, ministrados em intervalo por volta de duas horas e meia - não observei no relógio, mas foi a sensação com o desenrolar do que parecia o tempo, ou talvez um “tempo à parte”, apartado do tempo caos, do tempo ansiedade - tive contato com a ideia de avançar na escrita da dissertação de mestrado utilizando o celular como meio de escrita. Venho percebendo as fragilidades do corpo. A yoga, ainda tímida no meu cotidiano, vem propor uma experiência de alongamento do tronco e das extremidades. Meus olhos têm se reinventado e pedem preservação - pedem menos luz, óculos escuros no sol, menos poeira, menos produtos químicos e até mesmo menos vento artificial, desse que vem ao andarmos com o rosto à borda da janela em ônibus ou carro. Meus olhos também têm pedido o mínimo de ventilador ou ar-condicionado, e no escuro, veem melhor, com o mínimo de tela emitente de luz azul. Minhas mãos pedem celulares menores e mais leves - Outro dia li uma matéria em que pesquisadores informavam sobre a possibilidade de os humanos desenvolverem película no olho e mãos feito garras. É muito bom podermos ouvir as ordens do próprio corpo, que mostra o caminho do conforto para produzir.

Uma vez uma pessoa me perguntou se eu lia enquanto andava de ônibus. Na época achei uma pergunta levemente ultrajante, dado a falta de conforto da situação. Agora entendo sobre o fato de a pessoa ter feito certas inferências sobre a minha classe social. É nisso que se sustenta esse movimento de pesquisadores, políticos ou atores sociais diversos, oriundos de classe social específica, a atuarem de modo a interpelar e interpretar outros agentes (antes objeto de pesquisa, mas agora sujeitos). O maior desafio de uma pesquisa como essa é lidar com os efeitos da colisão da vida com o pensamento. O cansaço da mente que se impõe, talvez haja falha na alimentação que precise ser visto e corrigido. Como me alimentar para a mente ficar sã e produtiva? Como a minha avó sempre falava: *enquanto um*

pega uma pedra, o outro pega um pau. É impossível navegar neste campo de pesquisa sem procurar compreender (dolorosamente) o processo de deterioração do relacionamento entre a minha mãe e os meus tios.

Houve dois episódios muito críticos, narrados pela minha mãe, no primeiro deles a minha tia, durante uma discussão, havia pegado uma faca de cozinha e posto no pescoço dela. E outro, em que minha tia havia apertado o pescoço dela até quase sufocar. Ambos ocorreram na frente da vovó e em nenhum deles eu estava em casa, me inteirando posteriormente a partir de exposições fragmentadas.

Venho tentando conversar, tentando mediar, até levei o caso para analisar em uma consulta psiquiátrica sem que mamãe soubesse, pois ela não aceita ajuda profissional e diz que o problema são os outros membros da família. A consulta, aliás, me surpreendeu com o teor da abordagem médica. Após omissão da realização de anamnese, quando estávamos vovó e eu, ao nosso relato do primeiro fato, o médico questionou sobre ser uma questão de personalidade e receitou uma fórmula homeopática após certa insistência. Chocante a falha na conduta do psiquiatra, e eu, atônita, ainda fiquei achando que poderia ser a prática de uma linha mais atenta e com um olhar cauteloso antes de se receitar medicamentos. Mas não, após mensagem enviada por aplicativo, o médico questionou que não era possível analisar o caso por troca de mensagens de texto, pois seria necessário levar a paciente à consulta para avaliação (que não houve na primeira, como em geral deve ocorrer na área da psiquiatria). A consulta de retorno durou menos de dois minutos. Foi ancorada no desprezo por nos atender: terá sido efeito de racismo? Realmente me questiono se o médico branco só atende bem pessoas brancas e visivelmente privilegiadas.

Referências bibliográficas:

ADICHIE, C. N. **O perigo de uma história única**; Tradução: Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALARCON, D. F. A Forma Retomada: Contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. **Ruris**, v.7, n.1: 99-126, 2013.

ALMEIDA, M. R. C de. **Os índios na História do Brasil**. Editora Fundação Getúlio Vargas, 2010.

ARRUTI, J. M. **A produção da alteridade: o toré como código das conversões missionárias e indígenas**. In: Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Editora Globo, 2006. Originalmente publicado como painel do XVIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro “A questão social no novo milênio” do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2004: <https://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel47/JoseArruti.pdf>

BANIWA, G. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita. **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

BATESON, G. “**Introdução**”. *Mente e Natureza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

BRAIT, B. (Org.). **Bakhtin: dialogismo e polifonia**. São Paulo: Editora Contexto, 2009.

CADENA, M. de la. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 95-117, 2018.

CALDART, R. S. et al. (Orgs.). **Dicionário da educação do campo**. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, São Paulo: Expressão Popular, 2012.

- CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o Colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.
- CLASTRES, P. **Arqueologia da violência: estudos de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- COHN, Sérgio (org.). **Poesia.br: cantos ameríndios**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2012.
- COLLINS, P. H.; BILGE, S. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.
- COSTA, A. Terra Vermelha In: POTYGUARA, Viviane (Org.). **Vozes Fundamentais**, v. 1. Rio de Janeiro: Esquina Editorial, 2022.
- DAS, V. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. **Cadernos Pagu** v. 37, julho-dezembro de 2011: 9-41. Acesso: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200002>
- DURKHEIM, É. **Da Divisão do Trabalho Social**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004.
- ESPINOSA, B. **Ética**, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- FERNANDES, M. E. História de vida: dos desafios de sua utilização. **RevistaHospitalidade**. São Paulo, v. 7, n.1, p.15-31, jan.-jun. 2010.
- FERNANDES, R. C. Notícia sobre os processos de retomada de TerrasIndígenas Kaingang em Santa Catarina. **Campos**, v. 4: 195-202, 2003.
- FAVRET-SAADA, J. “Ser afetado”. **Cadernos de Campo** n. 13, p. 155-161, São Paulo: 2005.

- FIGUEIREDO, I. **Cadernos de memórias coloniais**. São Paulo: Todavia, 2020.
- FONTES, V. **O Brasil e o capital-imperialismo**. Teoria e história, Rio de Janeiro: EPSJV/Fiocruz e Editora UFRJ, p. 388, 2010.
- GOFFMAN, E. **Estigma** - Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 2004.
- GOLDMAN, M.; NEIBURG, F. Antropologia e Política nos Estudos de Caráter Nacional In: **Anuário Antropológico**, v. 97, p. 103-138. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1999.
- GOLDMAN, M. Jeanne Favret-Saada, os afetos e a etnografia. **Cadernos de campo**, n. 13, p. 149-153, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50262>.
- GOMES, M. P. **Os índios e o Brasil**: passado, presente e futuro. São Paulo: Contexto, 2012.
- GONÇALVES, E. **“Solteira, sem filhos**: Menos que meia pessoa? Vidas no singular: noções sobre “mulheres sós” no Brasil contemporâneo. Doutorado em Ciências Sociais. Tese defendida na Universidade Federal de Campinas, 2016.
- GUATTARI, F. **As Três Ecologias**, Ed. Campinas & Papyrus: São Paulo, 1990.
- GUATTARI, F. “Subjetividade e História”. In: Rolnik, Suely e Deleuze, Gilles. **Micropolítica**. Cartografias do desejo. São Paulo: Vozes, 1986.
- GUÉRIOS, P. R. O estudo de trajetórias de vida nas Ciências Sociais: trabalhando com as diferenças de escalas. **Campos**, v.12, n.1, p. 9-29, 2011.
- KILOMBA, G. **Memórias de Plantação** - Episódio de Racismo Cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó Editora, 2019.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

- KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LACERDA, R. A “Pedagogia Retomada”: uma contribuição das lutas emancipatórias dos povos indígenas no Brasil. In: **Interterritórios - Revista de Educação** (Universidade Federal de Pernambuco). Caruaru: v.7, n. 13, p. 193-222, 2021.
- MARTINS, M. P. M J. Direito(s) e(m) movimento(s): assessoria jurídica popular e movimentos populares organizados em torno do direito à terra e ao território em meio rural no Ceará. **Dissertação de mestrado** - Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Direito, Fortaleza-CE, 2011.
- MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido do Retrato do colonizador**; tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1989.
- MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido do Retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- MOURA, C. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.
- MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Petropolis: Editora Vozes, 1999.
- MUNANGA, K. **Negritude**: usos e sentidos (Série Princípios). São Paulo: Editora Ática, 1988.
- NASCIMENTO, A. Discurso pronunciado na Associação Brasileira de Imprensa (26-08-1950) **Quilombo**, n.10. Acervo digital: https://issuu.com/institutopesquisaestudosafrobrasile/docs/jornal_quilombo_ano_ii_n10

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectivas, 2016.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de. Uma etnologia dos „Índios misturados“? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana** v. 4, n.1, p. 47-77, 1998.

PEREIRA, L. F. **Legislação ambiental e indigenista: uma aproximação ao direito socioambiental no Brasil**. Rio de Janeiro: Museu do Índio (IEPÉ), 2010.

POUTIGNAT P.; STREIFF-FENART J. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

RAMOS, A R. F. A escravização do indígena, entre o mito e novas perspectivas de debates. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.1, n.1, p. 241- 265, julho de 2014.

RANCIÈRE, J. **A partilha do sensível**. Estética e política. São Paulo: Editora 34, 2009.

ROSA, M. C. de C. Considerações sobre duas diferentes formas de se fazer etnologia. **Revista Terra & Cultura: Cadernos de Ensino e Pesquisa**, [S.I.], v. 19, n. 37, p. 39-55, abr. 2020. ISSN 2596-2809. Disponível em: <http://periodicos.unifil.br/index.php/Revistateste/article/view/1343>

SÀLÁMI (King), S.; Ribeiro, R. I. **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Editora Oduduwa, 2015.

SALLES, V. (org.). **Poesia de Esquina - Vol. 0**. Rio de Janeiro: Esquina Editorial, 2019.

SANTILLI, M. **Os brasileiros e os índios**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2020.

- SILVA, E. C. de A. Povos indígenas e o direito à terra na realidade brasileira. **Serviço Social & Sociedade [online]**. 2018, n. 133 [Acessado 10 Janeiro 2023], p. 480-500. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0101-6628.155>>
- SILVA, T. T da.; HALL, S WOODWARD, K. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- SOUZA LIMA, A. C. de. A „identificação” como categoria histórica in: **“Os poderes e as terras dos índios”** (org.: João Pacheco de Oliveira). Comunicação, n° 14, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1989.
- SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- STRATHERN, M. **O Efeito Etnográfico e Outros Ensaio**s. São Paulo: UBU, 2017.
- TSING, A. “Em meio à perturbação: simbiose, coordenação, história e paisagem”. In: TSING, A. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019. p. 91-116
- VIANA, O. **Evolução do Povo Brasileiro**. São Paulo: Monteiro Lobato, 1923.
- VIEIRA JÚNIOR, I. **Torto arado**, 1ª ed. São Paulo: Todavia, 2019.
- VIEIRA, S. de A. Força e vulnerabilidade: Lições de etnografia e de feitiçaria de Jeanne Favret-Saada. **Revista MANA**, v. 27, n. 3, p. 1-26, 2021.
- VIEZZER, M.; GRONDIN, M. **Abya Yala!** Genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas. Rio de Janeiro: Bambual, 2021.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, v.1, Antropologia.

- WAGLEY, C.; GALVÃO, E. **Os índios Tenetehara (uma cultura em transição)**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação: Imprensa Nacional DOINET, 1961 (Coleção Vida Brasileira).
- WALLERSTEIN, I. “La Construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo, etnicidad”. In: WALLERSTEIN, I; BALIBAR, É. **Raza, Nación y Clase**. Madrid: IEPALA, 1991.
- WEBER, M. “Relações comunitárias étnicas [267-277]” In: **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora UnB, 1999.
- WERÁ, K. (organizador). **Coleção Tembetá**: Eliane Potiguara. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2019.

Legislação:

- Constituição Federal do Brasil de 1988. **Acesso:** http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm
- Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). **Acesso:** http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf
- Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2008): **Acesso:** https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf
- Estatuto do Índio - Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973. **Acesso:** http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm
- Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) - Decreto 6.040/2007. **Acesso:** http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm
- Política Nacional do Meio Ambiente (PNMA) - Lei 6.938/81.

Acesso: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6938.htm
Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) - Lei 9.985/2000.
Acesso: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9985.htm

Filmografia e musicografia:

“Saga de retirante”. Composição de Nena Natal.

Vincent Carelli, documentário *Martírio*, 2016

Outras referências:

CRUSE, T. SILVA, J. B. da. TUROLLO JUNIOR, BECHARA, Victoria. *Horror Amazônico*. Revista Veja, edição 2794, v. 55, n° 24, p. 28-29, São Paulo: Editora Abril, 22 jun. 2022.

Relatório anual do Cimi (2021). Acesso:
<https://cimi.org.br/2022/08/relatorioviolencia2021/>

LATOUR, Bruno. Se o Brasil achar solução para si, vai salvar o resto do mundo, diz Bruno Latour. [Entrevista concedida a] Ana Carolina Amaral. Folha de S. Paulo, São Paulo, Ano 102 - N° 34.138, dezembro de 2020. Disponível em:
<https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2020/09/se-o-brasil-achar-solucao-para-si-vai-salvar-o-resto-do-mundo-diz-bruno-latour.shtml>.