



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Caroline Machado Costa

Entre corpo-território e racismos:
narrativas de mulheres indígenas vivendo em contextos urbanos na Grande
Florianópolis (SC)

Florianópolis

2023

Caroline Machado Costa

Entre corpo-território e racismos:
narrativas de mulheres indígenas vivendo em contextos urbanos na Grande
Florianópolis (SC)

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação
em Educação da Universidade Federal de Santa
Catarina como requisito parcial para a obtenção do
título de Doutora em Educação.

Orientador: Prof. Elison Antonio Paim, Dr.
Coorientadora: Profa. Heloisa Regina Souza, Dra.

Florianópolis

2023

Ficha catalográfica gerada por meio de sistema automatizado gerenciado pela BU/UFSC.
Dados inseridos pelo próprio autor.

Costa, Caroline Machado

Entre corpo-território e racismos: : narrativas de mulheres indígenas vivendo em contextos urbanos na Grande Florianópolis (SC) / Caroline Machado Costa ; orientador, Elison Antonio Paim, coorientador, Heloisa Regina Souza, 2023.

241 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Educação. 2. Mulheres indígenas. 3. Contexto urbano. 4. Corpo-Território. 5. Necropolítica. I. Paim, Elison Antonio. II. Souza, Heloisa Regina. III. Universidade Federal de Santa Catarina. | Programa de Pós-Graduação em Educação. IV. Título.

Caroline Machado Costa

Entre corpo-território e racismos:

narrativas de mulheres indígenas vivendo em contextos urbanos na Grande
Florianópolis (SC)

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 12 de dezembro de 2023 pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Claudia Battestin, Dra.
Unochapecó

Profa. Adriana Aparecida Belino Padilha Biazi, Dra.
UFSC

Profa. Ana Karina Brocco, Dra.
UFFS

Profa. Cyntia França, Dra.
Unespar

Profa. Giovanna Santana, Dra.

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutora em Educação atribuído pelo Programa de Pós-Graduação em Educação.

assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

assinatura digital

Prof. Elison Antonio Paim, Dr.
Orientador

Florianópolis, 2023.

Dedico este trabalho a todas as mulheres, em especial às minhas filhas. Que possam se inspirar, lutar e viver em um mundo com mais equidade.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha profunda gratidão a todos que se envolveram direta ou indiretamente na realização desta tese, um trabalho feito com muita dificuldade, perseverança, motivação e apoio. Eu não teria feito sozinha, portanto, seguem meus agradecimentos pontuais.

Ao Professor Elison Antonio Paim, sou imensamente grata pela oportunidade, sua paciência, orientação e ensinamentos que foram fundamentais para o desenvolvimento desta tese.

À Professora Heloisa Souza, minha profunda gratidão pela dedicação, orientação, incentivo e parceria que foram essenciais para a elaboração deste trabalho.

À Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE), minha sincera gratidão por abrirem espaço para pesquisas científicas com um foco nas narrativas ocultadas e invisibilizadas, uma abertura que permitiu que este estudo fosse realizado.

Às narradoras que fazem parte desta tese, verdadeiras pérolas deste estudo, que generosamente compartilharam suas narrativas, histórias de vida, memórias e experiências, reforçando a importância desta pesquisa.

Aos Integrantes do grupo de Pesquisa PAMEDUC, cujas leituras e discussões enriqueceram as bases teóricas desta pesquisa.

À Giovanna, por sua colaboração em trabalhos coletivos e artigos científicos, muito obrigada.

Aos professores que ministraram aulas no Doutorado, por compartilharem seus conhecimentos e experiências.

À MPB Engenharia, pela oportunidade e flexibilidade nos horários de trabalho que me permitiram concluir minhas disciplinas, participar de eventos e escrever esta tese. Além disso, agradeço a oportunidade de coordenar a execução dos Programas Ambientais do Componente Indígena do Contorno Rodoviário de Florianópolis – experiência que me aproximou dos povos indígenas da Grande Florianópolis.

A todos os colegas da MPB Engenharia, em especial a Marília, Juliana Roscoe, Camila Stähelin, Aline, Camila Cegoni, Karlye, Daiane, Débora, Juliano e Ledson Kutz, pelas valiosas conversas e trocas de ideias relacionadas à tese

Ao Felipe Sampaio, pelo trabalho excepcional na criação dos mapas para esta pesquisa, e à Tainá Vargas que me acompanhou em algumas entrevistas

Ao Rafael, meu companheiro, por estar presente não apenas nos momentos de discussão teórica em casa, mas também nas diferentes facetas do compartilhamento da vida.

À Anita e Luana, por tornarem minha vida mais bela e intensa.

Aos meus pais, Bertoldo Silva Costa e Rosemeri Machado Costa, pela inspiração, pela dedicação à minha vida escolar e pelo apoio incondicional para que eu conseguisse finalizar esse trabalho.

Aos meus irmãos, Gustavo, Leandro e Carina, que estiveram presentes, direta ou indiretamente, em todos os momentos da minha formação.

Aos meus cunhados e cunhadas, que me acompanharam ao longo deste processo.

Aos meus avós, Wilson, Jamira e Rosa Amélia, que nunca tiveram a oportunidade de frequentar uma Universidade, mas sempre incentivaram seus filhos e netos a fazê-lo.

À minha sogra Mina, pelo amor e cuidado comigo e minha família.

A Meimy, pelas conversas valiosas que abrangeram tanto o mundo místico quanto a luta dos movimentos sociais.

Aos professores Wil e Yasmin, por tornarem minha vida mais leve com suas atividades e trabalhos com o corpo e o espírito.

Aos moradores das aldeias de Biguaçu, Itanhaém, Canelinha, Cambirela, Praia de Fora, Massiambu, Morro dos Cavalos, Amaral e Amâncio, que me ensinaram a ouvir e respeitar os povos indígenas.

A todos os amigos e amigas que direta ou indiretamente contribuíram nesta tese.

A todos os técnicos, amigos e professores que passaram por mim nessa trajetória, minha mais profunda gratidão por tornarem possível a realização deste trabalho e por enriquecerem minha jornada acadêmica e pessoal.

E por fim, a todas as forças do Universo, que sempre me orientaram e me guiaram no caminho.

“O vento apaga as pegadas das gaivotas. As chuvas apagam as pegadas dos passos humanos. O sol apaga as pegadas do tempo. Os contadores de história procuram as pegadas da memória perdida, do amor e da dor, que não são vistas, mas que não se apagam” (Eduardo Galeano, 2017).

RESUMO

Tese de Doutorado que tem como objetivo estabelecer diálogos com nove mulheres indígenas de diferentes etnias que residem na Região Metropolitana da Grande Florianópolis, em Santa Catarina. Por meio de suas narrativas, pretende-se compreender as interações delas com o ambiente urbano, suas vicissitudes, singularidades, heterogeneidades, desafios e lutas diárias na construção de suas histórias. A abordagem parte da escuta atenta de suas narrativas, a fim de entender como elas constroem suas histórias nos espaços urbanos, registrando suas memórias e experiências. O texto busca articular diálogos com teorias decoloniais e utiliza as ideias de Walter Benjamin para ressaltar a importância dessas narrativas, conectando histórias e memórias; e incorpora perspectivas de autores, pensadores e líderes indígenas. A metodologia adotada envolveu a realização de entrevistas com mulheres indígenas de diferentes etnias, as quais foram trabalhadas sob a ótica das “mônadas” de Walter Benjamin. Essas entrevistas foram realizadas no ano de 2021, durante o período da pandemia da COVID-19, e foram fundamentais para coletar as narrativas das entrevistadas sobre as suas experiências em espaços urbanos. Além disso, no estudo foi adotada a observação detalhada de elementos específicos da cidade e seus arredores, em busca de rastros e vestígios que pudessem evidenciar a presença indígena na Região Metropolitana da Grande Florianópolis, ou a sua ocultação, explorando essa abordagem do ponto de vista do *flâneur* benjaminiano. Este estudo revelou as interconexões das opressões enfrentadas pelas mulheres indígenas, envolvendo questões de gênero, racismos, necropolítica e desafios territoriais; e também aborda o “corpo-território” indígena como um espaço político, ambiental, de re-existência e de conhecimento ancestral, procurando oferecer uma compreensão mais profunda e ampla acerca das experiências vividas por essas mulheres no contexto urbano em questão.

Palavras-chave: Mulheres indígenas; Contexto urbano; Corpo-território; Interseccionalidade; Necropolítica; Racismos.

ABSTRACT

The research aims to establish dialogues with nine indigenous women from different ethnic backgrounds residing in the metropolitan region of Florianópolis surrounding areas, Santa Catarina. Through their narratives, the goal is to comprehend their interactions within the urban environment, encompassing their challenges, singularities, heterogeneities, and daily struggles in shaping their stories. The approach commences with attentive listening to their narratives to understand how they construct their stories within urban spaces while capturing their memories and experiences. The text endeavors to engage in dialogues with decolonial theories and employs Walter Benjamin's concepts to emphasize the significance of these narratives, linking their stories and memories. It also integrates perspectives from indigenous authors, thinkers, and leaders. The methodology involved conducting interviews with indigenous women from diverse ethnicities, approached from the viewpoint of Walter Benjamin's "monads." These interviews took place in 2021, during the COVID-19 pandemic, playing a pivotal role in gathering their narratives about experiences in urban settings. Additionally, I employed detailed observation of specific elements within the city and its environs, seeking traces that could highlight the indigenous presence in the metropolitan region of Greater Florianópolis or reveal its concealment. This exploration was conducted from the perspective of the Benjaminian *flâneur*. This study unveiled the interconnections of oppression faced by indigenous women, encompassing gender issues, racism, necropolitics, and territorial challenges. It also delves into the indigenous "body-territory" as a political, environmental space of re-existence and ancestral knowledge, aiming to provide a deeper and broader understanding of the experiences lived by these women within the urban context under examination.

Keywords: Indigenous women; Urban context; Body-territory; Intersectionality; Necropolitics; Racism.

IPARA MBOVY'I ¹

Kova'e jekuua pota ma, kunhangue joapy gua he'ỹ he'ỹ reve, peteĩ po irundu reve tetã rupi ikuai va'e reve avi, mba'eixapa oexa kova'e regua, peteĩ teĩ reve, mba'eixapa oexa okuapy, oikuaa pota okuapy tetã rupi ombaeapo vy, mba'eixapa ombaepo regua ojapo peteĩ teĩ, Walter Benjamin mba'eapo regua re avi, jurua kuery há'e mbya ruvixa kuery reve avi, kova'e ma heta kunhangue pe avi onheporandu, Walter Benjamin, onheporandu 2021 juku'a vaikue oiko jave, há'eve vaipa kova'e oiko jave onheporandu raka'e, tetã rupi ikuai va'e katuve ma, kova'e ejejapo raka'e oikuaa aguã kunhangue marupi pa ikuai tetã apy apy rupi, okuaa pota *flâneur* bejaminiano. Kova'e jekuua pota ma, okuaa aguã ojexavai reia, mba'eixapa heta va'e kuery oexa nhande va'e kuery ramo, há'evy ma, nhande yvy reguare avi, mba'eixa vy pa ikuai porã nho aguã rami, ka'aguy regua avi, kovaa'e rami ikuai vyma oexauka avi nhande reko yma guare imbaraete riae okuapy aguã rami.

Petei ayvu régua: Nhande va'e kunhangue; tetã re ikuai va'e; nhande yvy regua ; oje'aa regua; huvixa kuery reko regua'; oexa amboae rami reia.

¹ Tradução feita para a língua Guaraní pelo professor e liderança indígena José Benites, morador da Aldeia Amaral, em Biguaçu (SC).

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Cestarias Guarani	44
Figura 2 - Número de indígenas residentes por município de Santa Catarina	60
Figura 3 - Percentual de matrículas de estudantes indígenas no Ensino Básico em Santa Catarina em 2019	61
Figura 4 - Natureza do Desterro: painel localizado na Rua Felipe Schmidt, no centro de Florianópolis (SC)	64
Figura 5 - Mapa dos sítios arqueológicos da região da Grande Florianópolis (SC)	66
Figura 6 - Registro da Ilha de Santa Catarina feito pelo viajante alemão Hans Staden, produzido em 1549 e publicado em 1557	68
Figura 7 - Brasão símbolo de Florianópolis (SC)	70
Figura 8 - Monumento erguido em 2001 junto ao Elevado Dias Velho	72
Figura 9 - Foto de um prédio, nomeado Dias Velho, no centro da cidade	72
Figura 10 - Mulher Guarani com seus filhos vendendo artesanato na calçada de uma das ruas do centro de Florianópolis (SC)	76
Figura 11 - Fachada da Casa do Artesanato	79
Figura 12 - Artesanatos expostos para venda na Casa do Artesanato Indígena	80
Figura 13 - Foto da área interna do Terminal Urbano do Saco dos Limões	81
Figura 14 - Foto dos indígenas no Terminal do Saco dos Limões reivindicando a casa de passagem	81
Figura 15 - Terras indígenas da Região Metropolitana da Grande Florianópolis (SC)	83
Figura 16 - Mapa de deslocamento das narradoras	91
Figura 17 - Fotografia de Joana Caiapó	104
Figura 18 - Fotografia de Taquaju	107
Figura 19 - Fotografia de Laura Parintintim	110
Figura 20 - Fotografia de Roselanea	116
Figura 21 - Fotografia de Rosana	116
Figura 22 - Fotografia de Solange Kokoj	121

Figura 23 - Fotografia Thaira Priprá	125
Figura 24 - Fotografia de Walderes	128
Figura 25 - 2ª Marcha das Mulheres Indígenas	141
Figura 26 - Mulheres: corpos-territórios.....	142
Figura 27 - Heranças ancestrais	144
Figura 28 - Da esquerda para a direita, segurando a faixa: Thaira Priprá, Solange e Laura	160
Figura 29 - Cartaz fixando campanha de arrecadação de alimentos pelas mulheres indígena estudantes da UFSC	161
Figura 30 - Thaira Priprá (com ao cartaz) no Acampamento Terra Livre da Região Sul no TI Morro dos Cavalos	161
Figura 31 - Campanha de arrecadação de alimentos para os estudantes da maloca	161
Figura 32 - Apresentação do projeto de Moradia Estudantil da UFSC	161
Figura 33 - Carta ao Velho Mundo	182

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Quadro do local das entrevistas	46
Quadro 2 - Síntese de dados sobre as narradoras.....	89

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CIMI	Conselho Indígena Missionário
CONAPIR	Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial
CPI	Comissão Pró-Índio
EJA	Educação de Jovens e Adultos
ERER	Educação das relações étnico-raciais
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MEC	Ministério da Educação
MNU	Movimento Negro Unificado
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
PAMEDUC	Grupo de Pesquisas Patrimônio, Memória e Educação
PIBID	Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência
PLANAPIR	Plano Nacional de Igualdade Racial
PMF	Prefeitura Municipal de Florianópolis
PPGE	Programa de Pós-Graduação em Educação
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
STF	Supremo Tribunal Regional
SUS	Sistema Único de Saúde
TI	Terra Indígena
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFG	Universidade Federal de Goiás
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UnB	Universidade Federal de Brasília

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	17
1.1	APRESENTANDO A PESQUISA.....	17
1.2	MEMORIAL: CONHECENDO A PESQUISADORA	26
1.3	MULHERES INDÍGENAS NA CIDADE: O QUE DIZEM AS PESQUISAS ACADÊMICAS.....	36
1.4	CAMINHOS METODOLÓGICOS: TRANÇANDO ENTREVISTAS.....	44
1.5	ESTRUTURA DA TESE	50
2	(IN)VISIBILIDADE INDÍGENA NA GRANDE FLORIANÓPOLIS	53
2.1	PESQUISA E <i>FLÂNERIE</i> : INSPIRAÇÕES BENJAMINIANAS.....	54
2.1.1	Cidade: Indígenas presentes!	56
2.2	CENAS, CENÁRIOS E ESPAÇOS URBANOS: FLANANDO POR FLORIANÓPOLIS.....	63
2.2.1	“Natureza do Desterro”	63
2.2.2	O brasão símbolo de Florianópolis	70
2.2.3	Mães e artesãs: mulheres Guarani no centro de Florianópolis	76
2.2.4	Casa de Artesanato Indígena Guarani Mbya	79
2.2.5	Terminal Urbano do Saco dos Limões	81
2.2.6	Aldeias indígenas na área metropolitana de Florianópolis	82
2.3	MULHERES INDÍGENAS RESIDINDO NO CONTEXTO URBANO DA GRANDE FLORIANÓPOLIS.....	85
2.3.1	Migração indígena para as áreas urbanas	86
2.3.2	As entrevistadas: aproximações iniciais	89
3	MONAGRAFIAS: AS NARRADORAS E SUAS AUTOBIOGRAFIAS	93
3.1	O DEBATE SOBRE AS BIOGRAFIAS INDÍGENAS.....	93
3.2	MONAGRAFIA: AS NARRADORAS INDÍGENAS E SUAS AUTOBIOGRAFIAS.....	104
3.3	JOANA CAIAPÓ	104
3.4	TAQUAJU.....	107
3.5	LAURA PARINTINTIM.....	110
3.6	ROSELANEIA E ROSANA.....	116
3.7	DJERÁ.....	119

3.8	SOLANGE KOKOJ.....	121
3.9	THAIRA PRIPRÁ.....	125
3.10	WALDERES COCTÁ PRIPÁ.....	128
3.11	ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.....	133
4	CORPO-TERRITÓRIO: CORPO INDÍGENA E AMBIENTE COMO UNIDADE	134
4.1	CORPO-TERRITÓRIO E FEMINISMOS COMUNITÁRIOS EM ABYA AYALA	134
4.2	ATIVISMO INDÍGENA NO BRASIL E MULHERES INDÍGENAS EM MOVIMENTO.....	138
4.3	CORPO-TERRITÓRIO E OS MOVIMENTOS DE MULHERES INDÍGENAS NO BRASIL.....	140
4.4	SER MULHER INDÍGENA: CORPO E TERRITÓRIO COMO UNIDADE	145
4.5	CORPOS-TERRITÓRIOS: INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE.....	156
5	RACISMOS NECROPOLÍTICOS EM NARRATIVAS DE MULHERES INDÍGENAS VIVENDO NA GRANDE FLORIANÓPOLIS	171
5.1	RACISMO E COLONIALISMO: ESTIGMAS HISTÓRICOS, VIOLÊNCIAS COTIDIANAS.....	171
5.2	RACISMO E NECROPOLÍTICA: SOBRE OS LUTOS VELADOS E NÃO VELADOS	180
5.3	NECROPOLÍTICA E RACISMO INSTITUCIONAL: EXPERIÊNCIAS INDÍGENAS DURANTE A PANDEMIA DE COVID-19	190
5.4	RACISMO E GÊNERO: A QUESTÃO DA INTERSECCIONALIDADE	201
5.5	“SOU EU, SÓ PODE”: RACISMO, COLORISMO E PASSABILIDADE.....	206
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	215
	REFERÊNCIAS	221
	APÊNDICE A – Roteiro de Entrevista Semiestruturada	237
	APÊNDICE B – Quadro de Levantamento de Pesquisas no BDTB e no RI/UFSC.....	238
	ANEXO A – Parecer do Comitê de ÉticaERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO.	

1 INTRODUÇÃO

Não, não é fácil escrever. É duro como quebrar rochas. Mas voam faíscas e lascas como aços espalhados. Ah, que medo de começar e ainda nem sequer sei o nome da moça. Sem falar que a história me desespera por ser simples demais. O que me proponho contar parece fácil e à mão de todos. Mas a sua elaboração é muito difícil. Pois tenho que tornar nítido o que está quase apagado e que mal vejo. Com mãos de dedos duros enlameados apalpar o invisível na própria lama (Clarice Lispector, 1984, p. 25).

1.1 APRESENTANDO A PESQUISA

Início o presente texto com a epígrafe supracitada de Clarice Lispector que evoca, de maneira poética e sensível, um pouco do que foi o processo de concepção e elaboração deste trabalho. Nesta pesquisa, converso com memórias e experiências de mulheres indígenas de diferentes etnias que moram na Região Metropolitana da Grande Florianópolis, em Santa Catarina, a partir da escuta de suas narrativas sobre o fazer-se de suas histórias em espaços urbanos. Converso também com autores e autoras da perspectiva teórica decolonial e busco inspirações fundamentais nas ideias de Walter Benjamin para discorrer sobre a importância dessas narradoras e para dialogar com suas histórias e memórias. Além disso, busco incorporar a perspectiva de autores, pensadores e líderes indígenas, dentre outros, que desempenharam um papel fundamental na moldagem do meu arcabouço teórico.

Do entrelaçamento dessas várias vozes, incluindo a minha, este texto foi sendo tecido, como disse Clarice Lispector, procurando tornar mais nítidas as imagens, as histórias e as experiências que, apesar de estarem ali, presentes no cotidiano da cidade, estavam também, via de regra, apagadas, em meio ao acelerado ritmo urbano, com seu fluxo intenso de pessoas, máquinas e mercadorias; e, sobretudo, apagadas por meio dos sistemas de intolerância e opressão que estão entranhados na composição urbana das cidades contemporâneas.

Esta tese se propõe, portanto, pesquisar o papel e a presença de mulheres indígenas na Região Metropolitana da Grande Florianópolis, em especial das mulheres indígenas que nessa região vivem, oferecendo uma visão tão aprofundada quanto possível das interações entre elas e o ambiente urbano, abordando suas histórias de vida, trajetórias, percalços, desafios e lutas cotidianas. Trata-se de uma pesquisa que começou como uma ideia ainda imprecisa, uma intuição a respeito de um tema que eu me sentia compelida a conhecer mais, mas que eu não sabia aonde

chegaria, pois, pesquisar com mulheres indígenas no contexto urbano, sem sequer saber onde elas estavam, quais seus nomes e se aceitariam falar comigo, era um desafio imenso. Eu somente tinha certeza do meu compromisso: ouvir essas vozes que eu percebia presentes na cidade onde vivo, e que me pareciam abafadas e invisibilizadas pelas colonialidades.²

Como ponto de partida para as interrogações que permeiam este trabalho, inspirei-me no conceito de “fazer-se”, presente na tese de doutorado de Elison Antonio Paim (2005), intitulada *Memórias e experiências do fazer-se professor(a)*, que, baseando-se nas ideias de Edward Thompson e Walter Benjamin, construiu seu estudo como recurso teórico-metodológico para ir além das ideias canônicas acerca da formação de professores e sugerir reflexões em torno de uma outra “formação”, capaz de afirmar a possibilidade do professor “fazer-se”. A partir das categorias thompsonianas e benjaminianas de experiência, experiência vivida, memória, cultura, narrativa, escovar a história a contrapelo, fazer-se sujeito, dentre outras, o autor construiu a ideia do “fazer-se professor” não simplesmente como algo situado em um dado momento ou lugar, mas como um processo relacional que se dá ao longo de toda a vida, convidando-nos a refletirmos sobre a incompletude do ser humano em seu eterno “fazer-se”.

Desse modo, ao buscarem suas memórias e experiências vividas, professores e professoras foram tomados como sujeitos do processo de pesquisa e de suas ações, e não simplesmente considerados à mercê de determinações externas. Para isso, tal como Benjamim defende, Paim (2005) sinaliza que é preciso “escovar a história a contrapelo”, trazendo para ela o insignificante, o miúdo, o relegado, reconhecendo no outro seus universos singulares e as marcas do social e do coletivo, pensando as experiências vividas na sua relacionalidade e na sua dimensão de totalidade, para além do científico e do racional instrumental.

² Existem várias formas de Colonialidade que surgiram durante o período colonial e ainda afetam a vida das pessoas nas sociedades contemporâneas. Alguns dos tipos de colonialidades mais comuns incluem: “Colonialidade do poder”, descrita nos trabalhos de Aníbal Quijano (1992, 2005), Walter Dignolo (2017, 2005), Enrique Dussel (2021), Nelson Maldonado-Torres (2007a, 2007b) e Catherine Walsh (2007); “colonialidade do saber”, conforme os trabalhos de Ramón Grosfoguel (2008a, 2008b) e Linda Tuhiwai Smith (2018); “colonialidade do ser”, discutida na obra de Frantz Fanon (1979), entre outros; “colonialidade do gênero”, de acordo com Maria Lugones, Gloria Anzaldúa (2021) e Audre Lorde; e “colonialidade do meio ambiente”, conforme Vandana Shiva (2014), Arturo Escobar (2005) e Ramón Grosfoguel (2010).

De igual modo, pensar as experiências das mulheres indígenas que moram nos centros urbanos, especialmente na Região Metropolitana de Florianópolis, no “fazer-se de suas histórias”, implica considerarmos que elas estão envolvidas ativamente na construção de suas próprias vidas, instigando-nos a perceber as vicissitudes, as singularidades, as heterogeneidade, os desafios e as ambiguidades que se presentificam nas relações que elas estabelecem com os não indígenas e também com outros indígenas, em seu cotidiano na cidade, não apenas fazendo aparecer o seu discurso, mas, sobretudo, fazendo aparecer o que ficou apagado, expropriado, o que foi tirado de cena dos discursos oficiais. E isso se torna relevante, uma vez que, como afirma a antropóloga Carolina Portela Garcia (2015), a construção discursiva historicamente elaborada sobre os indígenas em Santa Catarina, particularmente em Florianópolis, utiliza como recurso constante o discurso do desaparecimento, da ausência e da inexistência da presença indígena na cidade, portanto:

O cotidiano dos indígenas vê-se, de maneira geral, permeado por inúmeros discursos emitidos pelos não índios sobre eles e sua presença na cidade: discursos históricos, políticos, midiáticos e de senso comum os caracterizam como inexistentes, distantes, histórica e geograficamente, e culturalmente distintos. Essa alteridade construída obedece, em princípio, à criação de um imaginário colonial altamente disseminado através das narrativas coloniais que, durante séculos, caracterizaram as populações indígenas sem questionar sua posição eurocentrista, androcentrista e branca (Garcia, 2015).

Nesse sentido, como sugere Benjamin, “escrever a história a contrapelo” é preencher as lacunas, as brechas, o que ficou interdito através de diversas argumentações, integrando os excluídos. Acredito que, em uma região onde grande parte da população se identifica com raízes culturais açorianas, compreender a presença dos indígenas no meio urbano se torna fundamental para ampliar não apenas nossa percepção do presente, mas também para revermos e analisarmos o passado, trazendo à tona outros sujeitos, outras histórias, outras memórias. Esse aspecto é fundamental para as reflexões que busco explorar aqui, uma vez que envolve considerar tanto as contribuições quanto os limites, potencialidades e desafios que outros modos de vida e de construção de processos de sociabilidade e aprendizagem representam para o cotidiano da cidade. Isso implica também desafiar o que é convencionalmente aceito ou legitimado, especialmente quando se trata de abordar questões que perpetuam a opressão, a discriminação e a exploração de

grupos e indivíduos subalternizados (Spivak, 2010), buscando novas abordagens para estabelecer conexões com o mundo e com o outro (Dussel, 1993), bem como com a minha própria identidade.

Eliane Potiguara (2002), mulher militante indígena do povo Potiguara, ao escrever sobre a participação das mulheres indígenas na Conferência Mundial contra o Racismo no Brasil, relatou que a invisibilização da população indígena está aumentando nas cidades interioranas e litorâneas; e que a mulher indígena está cada vez mais pobre e enferma, em consequência da migração, do racismo e da intolerância que aí se encerram. Quanto à questão de gênero, ela mencionou que a luta tem sido dobrada pelo preconceito e pelo desconhecimento, o que contribui para tornar invisível a situação das mulheres indígenas no País.

Nas sociedades indígenas, o papel das mulheres é, muitas vezes, fundamental na subsistência e na manutenção das tradições culturais. No entanto, à medida que as comunidades indígenas entram em contato com o mundo não indígena e sofrem transformações sociais, econômicas e culturais, as vidas das mulheres também são impactadas por essas mudanças. Como veremos ao longo deste estudo, ao migrarem para cidade, essas mulheres estão, muitas vezes, em busca das condições necessárias para a sobrevivência de suas comunidades, adaptando tradições a novas realidades ou participando ativamente de esforços para preservar e revitalizar sua cultura e seus modos de vida, desempenhando um papel ativo diante dos desafios e das oportunidades associadas a essas mudanças.

Nesse sentido, as questões iniciais que deflagraram esta pesquisa foram: Quem são as mulheres que vivem na Região Metropolitana de Florianópolis e se autodeclararam indígenas? Quais são suas histórias de vida? Como vieram morar na cidade, e por quê? Quais memórias e experiências elas narram sobre o fazer-se em suas histórias no espaço urbano?

As disciplinas que cursei no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), principalmente *Educação e relações étnico-raciais no Brasil contemporâneo* e *educação e interculturalidade: diálogos com memórias, experiências e narrativas*, foram fundamentais para o delineamento deste trabalho e me auxiliaram a pensar como as políticas sociais no Brasil têm sido historicamente permeadas por práticas discriminatórias e racistas, perpetuando desigualdades socioeconômicas e raciais, além de também me auxiliarem a desenvolver reflexões importantes sobre a necessidade de enfrentar o

racismo contra os povos indígenas e promover a igualdade racial no País. Os congressos nos quais apresentei trabalhos e tive a oportunidade de debater alguns fragmentos da minha pesquisa também foram fundamentais para o refinamento da reflexão e igualmente me guiaram no caminho que acabei por construir. Destaco aqui, sobretudo, o *IV Seminário de Educação, Conhecimento e Processos Educativos: educação e os movimentos migratórios* e o *IV Encontro Internacional Pós-Colonial e Decolonial*, ambos ocorridos em 2022.

Além disso, as leituras selecionadas, as observações atentas e a construção de criticidades junto aos colegas integrantes do Grupo de Pesquisa *Patrimônio, Memória e Educação* (PAMEDUC), do PPGE da UFSC, do qual faço parte, também tiveram um papel muito importante no desenrolar do trabalho, principalmente, na construção dos caminhos metodológicos e nas escolhas teóricas que orientam este estudo. O Grupo citado, sob liderança do professor Elison Paim, vem desenvolvendo dissertações e teses que utilizam as mônadas benjaminianas como aporte metodológico. Dentre esses trabalhos, destaco a tese de Ana Karina Brocco (2022) e a dissertação de Tatiana de Oliveira Santana (2017), que possuem em comum a temática indígena e a valorização das narrativas e memórias dos povos estudados nas pesquisas. No caso de Ana Karine Brocco, a pesquisa se concentra nas experiências e memórias de estudantes indígenas Kaingang na região Oeste de Santa Catarina, buscando entender como a escolarização afeta suas identidades e culturas. Já a dissertação de Tatiana de Oliveira Santana trabalha em colaboração com narradoras indígenas das etnias Guajajara e Gavião/Akrãtikatêjê, com o objetivo de narrar as histórias de vida dessas mulheres e sua relação com a terra, além de explorar questões de gênero e etnia. Ambas as pesquisas trazem uma perspectiva voltada a ouvir os indígenas, permitindo que suas histórias sejam contadas por eles mesmos e não por meio de uma visão exógena, contribuindo para a visibilidade e o reconhecimento de suas culturas e identidades.

Há ainda trabalhos de Josiane Beloni De Paula, Sil-Lena Ribeiro Calderaro Oliveira e Maria Aparecida de Souza Ramos (2018) e Maria Cecilia Paladini Piazza (2021), que compartilham o objetivo de explorar as narrativas e memórias de grupos específicos em busca de uma educação mais inclusiva e diversa. Enquanto De Paula, Oliveira e Ramos concentram-se em pesquisar as narradoras carimbozeiras paraenses do grupo Sereias do Mar, com o objetivo de registrar suas histórias e tradições, revelando sua forte ligação com a ancestralidade, a terra e a natureza;

Maria Cecilia Paladini Piazza (2021) foca nas experiências das serventes escolares e busca romper com o silenciamento que essas vozes sofrem no âmbito educacional, evidenciando o valor de suas participações nos processos educativos. Ambos os trabalhos buscam desconstruir estereótipos e preconceitos por meio de narrativas, sejam elas de um grupo específico ou de indivíduos que geralmente são invisibilizados socialmente. Além disso, essas pesquisas evidenciam a importância da escuta empática e da valorização da diversidade cultural.

Também são relevantes os estudos de Patrícia Magalhães Pinheiro (2020), Josiane Beloni de Paula (2020), Técia Goulart de Souza (2020), Odair de Souza (2018), Chiara Lemos Monteiro Carvalho (2020), Janaina Amorim (2023), Giovanna Santana (2023) e Valdemar Lima (2023), cujo ponto em comum é o objetivo de debater a educação para as relações étnico-raciais nas escolas públicas brasileiras. A tese de Patrícia Magalhães Pinheiro aborda a educação para as relações étnico-raciais nas narrativas de professores/as de Ciências Biológicas e como o racismo é tratado no curso de graduação da UFSC, propondo uma abordagem mais crítica e reflexiva para o ensino das Ciências Biológicas. Josiane Beloni de Paula discute práticas de resistência negra na escola pública em Pelotas (RS), a partir de narrativas de professores/as que trabalham contra o racismo e outras formas de opressão. Ela destaca a importância da autoformação e do diálogo entre professores/as para a construção de práticas pedagógicas mais críticas e reflexivas. A dissertação de Técia Goulart de Souza trata da construção de uma proposta de práticas pedagógicas em um Centro de Ensino Fundamental situado no Distrito Federal, na disciplina Parte Diversificada (PD), e analisa a sua relação com a educação para as relações étnico-raciais. A autora aponta a importância de contar histórias outras e propõe uma abordagem decolonial do currículo para a disciplina. Odair de Souza aborda a educação das relações étnico-raciais com foco nos professores que trabalham em Garopaba (SC). O estudo de Chiara Lemos Monteiro Carvalho (2020) tem como foco a experiência de mulheres na Educação de Jovens e Adultos (EJA) e destaca a importância da apropriação do conhecimento histórico para o empoderamento e para a formação dessas mulheres, pois lhes permite compreender melhor suas próprias experiências e as relações de poder que permeiam sua vida cotidiana. Janaina Amorim (2023) investigou sobre a importância histórica e política do Coletivo Ação Zumbi, que se identifica, enquanto grupo teatral e movimento negro, como uma inspiração para a educação antirracista e decolonial. Já Giovanna Santana (2023), em

sua tese, dialogou com professores de História que atuaram em cursos preparatórios para o ingresso no ensino superior, pré-vestibulares de organizações públicas e privadas, com o objetivo de investigar o processo de formação docente resultante de suas práticas nesses espaços. E, por fim, Valdemar Lima (2021) investigou o uso social da memória no fazer-se antirracista de pessoas brancas.

Cada um dos estudos citados aborda o tema da educação para as relações étnico-raciais de uma perspectiva diferente, mas todos destacam a importância da abordagem crítica e reflexiva sobre essas questões e propõem práticas pedagógicas mais inclusivas e diversificadas. Além disso, os trabalhos também ressaltam a importância do diálogo entre professores/as e os desafios de uma educação antirracista.

Finalmente, as Dissertações de Daniela Karine dos Santos Acordi (2021), Valdemar de Assis Lima (2017), Pedro Litwin (2021) e a tese de Pedro Mülbersted Pereira (2021) trabalham com a temática da valorização do patrimônio cultural e histórico. Daniela Karine dos Santos Acordi se concentra na Casa do Agente Ferroviário de Estação Cocal em Morro da Fumaça (SC), destacando sua importância como patrimônio cultural do distrito de Estação Cocal. A pesquisa se baseia em narrativas orais de moradores locais e busca promover a valorização do patrimônio cultural e histórico da região, além de propor um projeto de Educação para o Patrimônio a ser desenvolvido com turmas na Educação Básica. Já a dissertação de Pedro Mülbersted Pereira (2021), com foco nas Fortalezas de Anhatomirim, Santa Cruz e Santo Antônio de Ratonés em Florianópolis analisa o processo de patrimonialização dessas fortalezas e discute as dimensões educativas presentes nesse processo. A pesquisa se baseia em fontes documentais e entrevistas com atores envolvidos no processo. Pedro Litwin (2021) investigou o processo de formação de educadores/as envolvidos/as em projetos e ações educativo-culturais voltados para o patrimônio judaico, especificamente no contexto do programa de educação não formal Marcha da Vida Universitários. E, por fim, Valdemar de Assis Lima (2017) escreveu uma dissertação inspirada no texto *O narrador*, de Walter Benjamin, explorando a concepção de educação baseada nos processos museais, que denominamos como educação museal.

A partir dos debates encetados nesse grupo e acompanhando a construção desses diversos trabalhos, escolhi escrever minha tese em ensaios monadológicos³ e autobiográficos que representam o universo de minha percepção, intercalados às mônadas construídas no diálogo com as mulheres indígenas com as quais dialoguei durante a elaboração deste estudo, ou seja, o texto intercrucza experiências autobiográficas provenientes de minhas próprias memórias e experiências com as memórias e experiências das mulheres indígenas que entrevistei.

Uma das referências que inspiram minha escrita a partir de mônadas foi o livro *Infância em Berlim* (1994a), de Walter Benjamin. Como diz a historiadora Cyntia Simioni França (2015), nesse livro Benjamin narrou a sua infância em uma perspectiva política, de modo que sua vida é contada como imersa na sociedade da época da sua infância. França também relata que, para Benjamin, a produção de conhecimentos não deveria seguir os padrões de produção industrial, em que se produzem em série vários objetos idênticos, pelo contrário, todo conhecimento deveria conter um desvio marcado pela autenticidade que o distingue de todos os objetivos que são fabricados com um padrão. Em complemento, reporto-me à Benjamin (1994a, p. 231):

Quando o pensamento para repentinamente, numa “configuração saturada de tensões, ele lhes comunica um choque, através do qual essa configuração se cristaliza enquanto mônada. O materialista histórico só se aproxima de um objeto histórico quando o confronta em mônada. Nessa estrutura, ele reconhece o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, ou dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado reprimido.

De uma forma mais simples, posso dizer que escrevo em diálogo com as mulheres indígenas entrevistadas, tomando-as narradoras e protagonistas deste texto. Nesse sentido, como detalharei mais adiante, ainda nesta introdução, essas mulheres, junto comigo, dançam o entrelaçamento da pesquisa.

³ Conforme destacado por Paim (2023), na abordagem benjaminiana a memória é entendida como um ato de rememoração intrinsecamente vinculado à narrativa. O ato de rememorar é percebido como um despertar, uma oportunidade para atribuir novos significados à própria experiência, explorando memórias repletas de significados, sentimentos e sonhos, tanto conscientes quanto inconscientes. A narrativa não se limita a transmitir puramente informações históricas; ela carrega a marca única do narrador, comparável à influência do oleiro na argila do vaso. Nessa perspectiva, as narrativas, expressões das vivências individuais, podem ser compreendidas como “mônadas”, ou seja, centelhas de sentido que conferem às histórias uma profundidade além da mera comunicabilidade, elevando-as a um nível mais profundo de significado. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/interritorios/article/view/258995>. Acesso em: 10 nov. 2023.

Outro ponto importante relativo à escrita deste trabalho é que procurei levar em conta ideias de autoras e autores da perspectiva teórica decolonial que atentam para as relações de poder entre pesquisadoras/es e pesquisadas/os. Sobre isso, Linda Tuhiwai Smith (2012), por exemplo, intelectual indígena maori da Nova Zelândia, chama a atenção para as pesquisas realizadas por intelectuais brancas sobre os povos indígenas que costumam reforçar o lugar de submissão e objetificação desses sujeitos, assinalando o interesse nos indígenas apenas como *lócus* do saber. Já Grada Kilomba (2019, p. 51), mulher negra, pesquisadora, psicóloga e artista interdisciplinar, aponta que, em relação às pesquisas realizadas com pessoas negras:

Não é que nós não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas, considerando conhecimentos inválidos; ou então representados por pessoas brancas que, ironicamente, tornam-se especialistas em nossa cultura, e mesmo em nó”

Esses alertas também são mencionados pela filósofa indiana e professora Gayatri Chakravorty Spivak (2010), em *Pode o subalterno falar?*, texto no qual mostra, por meio de diversos questionamentos à noção de sujeito, como o intelectual ocidental tende a se tornar um agente transparente do conhecimento ao criar representações dos sujeitos do Terceiro Mundo, representações essas que os produzem como um Outro subalterno. Questionando o lugar do investigador, Spivak denuncia a violência epistêmica que permeia a apreensão do Outro a partir de referenciais culturais distintos daquele dos sujeitos a serem analisados. Já Djamila Ribeiro (2017), filósofa, feminista negra e professora brasileira, em seu livro *O que é lugar de fala?*, questiona quem tem direito à voz em uma sociedade que tem como norma a branquitude, a masculinidade e a heterossexualidade, apontando a importância do conceito de “lugar de fala” para desestabilizar as normas vigentes e trazer à tona uma multiplicidade de vozes subalternizadas, rompendo hierarquias.

Com relação ao meu trabalho, reconheço que não darei conta de resolver todas as dinâmicas de hierarquias implicadas na relação pesquisadora-pesquisadas, acondicionadas pelo privilégio estrutural de eu ser uma pesquisadora branca, de camadas médias, intelectualizada. Todavia, busquei verificar se a pesquisa fazia sentido para os povos indígenas e me dediquei a escrevê-la a partir das mônadas como forma de não acentuar essas assimetrias e não reencenar a colonialidade do poder/saber. Nesse sentido, como descrito pela professora Cyntia França (2015) com

relação às mônadas benjaminianas, este trabalho é também uma tentativa de romper com o “fluxo continuum da história” que torna tudo apático e morto, trazendo à tona uma pluralidade de sujeitos, espaços e tempos. Para mim é, sobretudo, uma forma de produzir conhecimentos que vai além do âmbito acadêmico, indo em direção a um compromisso com a vida. Busco, portanto, uma produção mergulhada em sensibilidades, criada a partir do entrecruzamento de diferentes visões de mundo, de diferentes sujeitos, temporalidades e espaços, em busca da transformação do presente.

Dessa forma, experimento aqui, neste texto, já nas próximas mônadas, pronunciar as primeiras palavras, ainda que ousadas, de um memorial monadológico que cruza minha vida e minha história na cidade de Florianópolis – lugar onde nasci e cresci – com as vidas e histórias dos povos indígenas que conheci ao longo da minha carreira profissional, e, sobretudo, com as histórias e memórias das mulheres indígenas que se tornaram parte constitutiva e fundamental desta pesquisa.

1.2 MEMORIAL: CONHECENDO A PESQUISADORA

Nascimento da curiosidade

Cursei Pedagogia na UFSC durante o período de 2000 a 2004. Entre as inúmeras lições que aprendi, destaco que essa experiência me proporcionou um entendimento profundo sobre o conceito de alteridade, o qual, segundo Paulo Freire (2000), é um processo que é construído na interação entre os sujeitos. Esse conceito ganha ainda mais relevância quando consideramos as seguintes palavras que o professor Reinado Matias Fleuri proferiu em uma entrevista concedida a Bentes e Lobato (2020):

Alteridade é mais do que o entendimento unilateral do outro, de suas iniciativas, de suas vontades, de seu contexto. A alteridade resulta da relação de reciprocidade entre sujeitos, uma relação em que um e outro se sentem problematizados pelos desafios comuns do próprio contexto em que vivem. E mediante o diálogo e a cooperação, os sujeitos vão se constituindo, nas suas singularidades pessoais e nas suas identidades coletivas. Portanto, a alteridade se desenvolve na interação entre os sujeitos. Parte do pressuposto de que cada pessoa, cada grupo social, cada comunidade, cada cultura, cada povo se torna sujeito autônomo, protagonista de produção de seu modo de vida pelas opções, estratégias e organizações que vai construindo, enfrentando crítica e cooperativamente os desafios do próprio ambiente em que vive. Do ponto de vista epistemológico, Freire faz um salto lógico no

entendimento do conhecimento. Para além da relação sujeito-objeto, entende o conhecimento e a educação como relação entre sujeitos mediatizada pelo mundo (Fleuri; Bentes; Lobato, 2020, p. 5).

Dentre as tantas atividades que vivenciei no curso de Pedagogia, certa vez assisti à apresentação de um Trabalho de Conclusão de Curso de um estudante de Filosofia da UFSC, que havia morado um ano na Aldeia do Morro dos Cavalos, em Palhoça (SC). Naquela ocasião, ele contou um pouco sobre essa experiência. Eu lembro de me sensibilizar com seu depoimento e desejar um dia ter uma experiência próxima àquela que ele teve, conhecendo outras realidades. Naquele momento eu não imaginava que um dia viria a ter a oportunidade de desenvolver um trabalho com povos indígenas.

No ano de 2010 comecei a trabalhar com a execução do Plano Básico Ambiental das Obras de Duplicação da Rodovia BR-386/RS.⁴ Nessa oportunidade pude acompanhar os trabalhos do Componente Indígena do Plano Básico Ambiental (CI-PBA) com a comunidade Kaingang dos municípios de Estrela e Lajeado, no Rio Grande do Sul, e pude conviver com um povo com práticas e modos culturais de pensar e viver bastante diferentes dos meus. Quatro anos mais tarde, em 2014, recebi o desafio, na MPB Engenharia, empresa na qual eu trabalho, de atuar nos estudos e execução do CI-PBA para o Licenciamento do Contorno Rodoviário de Florianópolis, no papel de coordenadora do projeto. Essa atividade me oportunizou conviver e trabalhar durante 11 anos com os povos indígenas da região da Grande Florianópolis. Por conta disso, tive a oportunidade de organizar e articular com as comunidades indígenas diversas oficinas e projetos que foram e ainda estão sendo realizados⁵.

⁴ De acordo com a Legislação Ambiental Brasileira, todo empreendimento de grandes impactos, como é o caso específico de uma Rodovia Federal, tem que elaborar estudos de impacto e, posteriormente, um plano para compensar, mitigar ou minimizar impactos ao meio ambiente. De acordo com a Portaria Interministerial n. 60, de 24 de março de 2015, as comunidades indígenas que estão até dez quilômetros do empreendimento devem fazer parte desse estudo e dos planos de compensação para que o empreendimento tenha licenciamento ambiental.

⁵ Toda grande obra, como a do Contorno Rodoviário de Florianópolis, causa uma série de impactos ao ambiente e às populações próximas, indígenas e não-indígenas. Nesses casos, a legislação brasileira exige que seja feito um licenciamento ambiental junto a diferentes órgãos competentes, como o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e a Fundação Nacional do Índio (Funai), por exemplo. Durante esse processo, são feitos estudos que medem as interferências causadas pelo empreendimento sobre a natureza e as comunidades do entorno, tanto na fase de obras quanto depois, durante seu funcionamento, e são propostas medidas e programas para diminuir os impactos, quando possível, e compensar aqueles que não têm como ser evitados. Como na Grande Florianópolis há dez comunidades indígenas Guarani próximas às obras do Contorno, diversas medidas foram pensadas e estão sendo realizadas de forma participativa com essa população. Para essa ação de execução, coordenei cinco programas: Gestão Territorial, Articulação e Fortalecimento

Além disso, como coordenadora do projeto, pude acompanhar alguns dos trabalhos da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) no período de pandemia. Nesse período, conheci uma senhora, trabalhadora da SESAI, que se declarava indígena, porém não residia em aldeia e, por isso, não possuía o Registro Administrativo de Nascimento de Indígena (RANI), que é o reconhecimento legal emitido pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). Perguntei-lhe se existiam mais mulheres em Florianópolis que, assim como ela, não moravam nas aldeias. E ela respondeu que sim, que conhecia algumas. A resposta dela me deixou intrigada e me fez refletir sobre a situação das mulheres indígenas que vivem fora das terras indígenas. Afinal, por que essas mulheres não eram reconhecidas formalmente pela sociedade brasileira como indígenas? Onde elas vivem? O que fazem? Como compreender suas vidas na cidade? Esses questionamentos iniciais despertaram meu interesse por esse tema e me motivaram a propor a presente pesquisa, a fim de compreender melhor as suas experiências e os desafios que elas enfrentam.

Benção sobre a temática

Quando comecei a dar os primeiros passos em direção a esta pesquisa, eu estava preocupada em romper com o modelo de produção de conhecimento tradicionalmente praticado pela academia ocidental, e para isso comecei a buscar formas de subverter a noção de que o pesquisador é quem detém o monopólio do poder e a autoridade na comunicação do conhecimento, bem como de que a academia é a única fonte legítima de sabedoria. Eu queria estabelecer um diálogo que evitasse a criação de um novo poder. Lembrei-me, então, de um princípio fundamental presente nas aldeias indígenas: o respeito pelos mais velhos.⁶

Organizacional e Indígena, Comunicação Social, Monitoramento Ambiental do Empreendimento e Apoio ao Saneamento.

⁶ João Paulo Lima Barreto (2022), indígena do Povo Yepamahsã (tukano), ressalta a extrema importância dos mais velhos nas sociedades indígenas. Para ele, a expressão “quando um velho morre, lá se vai a biblioteca” faz todo o sentido, pois a ausência dos mais velhos representa uma perda de conhecimento, de instituições de ensino e aprendizagem, e de fontes de sabedoria. Essa ausência coloca em risco a qualidade de vida e as continuidades do processo de formação de novos especialistas. Os mais velhos desempenham um papel fundamental ao proporcionar às novas gerações uma vivência completa da vida, orientação e formação. Com eles, surgem oportunidades para a construção de conhecimentos e a descoberta de novas ideias, a fim de perpetuar diversas culturas e perspectivas. Assim como uma biblioteca, os mais velhos exercem um papel social determinante como transmissores de conhecimento. É impossível pensar nas sociedades indígenas sem a atuação desses especialistas, pois, quanto mais tempo uma pessoa vive, mais especialista ela se torna, sendo

Eu havia aprendido com os povos indígenas com os quais trabalhei que o mais velho é aquele que tem mais experiência. A idade é, portanto, considerada um dos fatores que compõe a experiência de uma pessoa, junto com o aprendizado de seu povo, que é construído e cultivado de geração para geração, uma vez que, para os povos indígenas, o território, a cultura e a experiência estão intimamente relacionadas. O território é a base material e espiritual da cultura indígena, é onde os povos constroem suas formas de vida, suas relações com a natureza e seus valores. A cultura, por sua vez, é a forma como os povos indígenas constroem suas identidades, reelaborando conhecimentos, crenças, rituais, línguas e tradições de geração em geração.

Em virtude disso, todas as pessoas que conheci nas aldeias foram consideradas com o respeito devido a um “mais velho”, independentemente da sua idade. Como um ato de deferência, antes de iniciar a pesquisa, estabeleci contato com três lideranças indígenas de aldeias distintas: Davi, da aldeia de Itanhaem, Celita, de M’Biguaçu, e Kerexu, do Morro dos Cavalos, e lhes apresentei a proposta do meu projeto, questionando se a abordagem fazia sentido para eles. Após essas conversas, obtive a aprovação, a “benção”, deles para dar continuidade ao meu trabalho, e algumas indicações dos primeiros nomes de mulheres indígenas que poderiam ser contatadas para as entrevistas. Posteriormente, essas mulheres sugeriram outros nomes, formando gradualmente a rede de narradoras.⁷

Trabalhando com os povos indígenas

Certas cenas da minha vida não somente me tocam e sensibilizam, mas também me cutucam. Então, eu as pesco e guardo em uma caixa de preciosidades para que elas possam, no momento oportuno, ser organizadas, pensadas e aprofundadas. O que narro a seguir é um desses momentos: “Branco não é amigo de

reconhecida publicamente como formadora das novas gerações. É importante destacar que as mulheres têm o mesmo respeito que os homens nesse contexto. Por meio de sua formação e experiências adquiridas, elas assumem a posição de especialistas. Além de serem responsáveis pela formação da nova geração, elas desempenham um papel fundamental na estruturação do grupo social, compartilhando conhecimentos capazes de impactar a vida da sociedade. A importância dos mais velhos é tão significativa que é possível afirmar que, sem esses especialistas, uma sociedade indígena não existiria.

⁷ O processo de constituição dessa rede será descrito no item 1.4 desta Introdução, onde descrevo as características metodológicas da pesquisa.

índio e nem nunca será amigo de índio”. Essa foi uma frase que ouvi junto com Camila, uma colega de trabalho, em uma determinada ocasião em que debatíamos os roteiros para vídeos que serviriam como materiais de comunicação, e que iríamos produzir com um grupo com nove indígenas: um homem da etnia Saterê Mawe e seis homens e duas mulheres da etnia Guarani. A essa fala⁸ se somaram diversas outras de todos os indígenas ali presentes:

- Os *jurua*,⁹ não aguentam a verdade, que vocês mulheres Juruá não são mulheres iguais às mulheres indígenas, que enfrentam qualquer coisa e os perigos da vida, inclusive a verdade.
- Esse é um ensinamento que os avô e avós ensinaram, que branco não é, e nunca será, amigo de Guarani, que não se pode confiar. Que se confiar, na primeira oportunidade ou no primeiro perigo, eles abandonam os indígenas.
- Vocês duas trabalham conosco, e são ótimas colegas de trabalho e não amigas de verdade, porque nós nunca entenderíamos suas dores.
- Desde que surgiu o Brasil, o homem branco somente tira proveito dos indígenas.
- Não era para vocês se abalarem, não era pessoal, quando eles se referem aos brancos, se referem ao coletivo, aos políticos, ao presidente, aos contra a demarcação das terras Indígenas, a quem olha para eles na rua.

Considero que essas falas podem ser entendidas como parte de uma denúncia que expõe o racismo cotidiano como uma realidade psicológica vivenciada pelos povos indígenas. Nelas, consigo perceber uma fusão entre o passado e o presente, como um colapso do tempo/espço que expõe uma hemorragia que foi tampada e disfarçada, mas que continua ali, ainda se esvaindo em sangue. Como diz Benjamin (1994a, p. 224), o passado nos convida a olhá-lo como uma imagem que relampeja no momento de perigo. E não foram poucos os momentos de perigo que os povos indígenas passaram desde a colonização. Por isso, essas frases ressoam em minha memória e me fortalecem na luta e na solidariedade com os povos indígenas. Nesse sentido, o aprendizado que tive no cotidiano das aldeias Guarani, e que busco exercitar constantemente em meu trabalho e em minha pesquisa com os povos indígenas, é o de treinar a escuta, abaixar a cabeça e buscar compreender os “mais velhos”.

⁸ Essa conversa não foi gravada, mas a descrevi conforme registrei no meu caderno de campo.

⁹ Juruá é uma palavra Guarani que significa “não-indígena”.

Assim, mesmo no caso dessas falas, nas quais quem falava eram pessoas indígenas mais jovens do que eu, considero que sua ancestralidade, essa sim, era mais sábia e mais velha do que a minha, e que, portanto, merecia minha deferência.

Muito antes de eu nascer

Existe uma ilha com um forte na baía entre os municípios de Florianópolis e Governador Celso Ramos, chamada Anhatomirim. O nome deriva do tupi-guarani e significa “pequena ilha do diabo”. Quando criança, visitei essa ilha algumas vezes e sempre senti arrepios, embora somente tenha compreendido o motivo posteriormente. Durante uma conversa com minha avó paterna, ela narrou uma história comovente. Contou-me que meu tataravô, quando era apenas uma criança, costumava levar diariamente a comida, preparada por sua mãe, para seu pai, que estava preso no Forte de São José. O motivo da prisão do pai do meu tataravô foi sua recusa em levar seus soldados para uma batalha suicida. Certa vez, um soldado disse ao menino que não precisava mais levar comida para o pai, pois ele seria levado para a Ilha de Anhatomirim, que também serviu como cemitério indígena, para morrer.

Anos mais tarde, descobri que o avô da minha avó, José Bittencourt, um capitão do exército, foi fuzilado em 1893, junto a outras 93 pessoas, em Anhatomirim¹⁰, durante a Revolução Federalista, por ordem do então presidente do Brasil, Floriano Peixoto. Vale lembrar que o nome da cidade, originalmente Desterro, foi trocado para Florianópolis em homenagem a esse mesmo presidente. Confesso que conduzi várias pesquisas, mas não consegui encontrar o nome da minha tataravó, uma mulher que, além de enfrentar a viuvez e criar seus filhos sozinha, viu a cidade ser renomeada em homenagem ao homem que mandou fuzilar seu marido.

Aníbal Quijano (2008) argumenta a favor do uso do termo *Abya Yala*¹¹ como uma alternativa ao conceito da América Latina. Ele propõe que a adoção do termo

¹⁰ Para saber mais sobre os Fortes, ver o trabalho de Pereira e Paim (2017).

¹¹ “[...] na língua do povo Kuna, *Abya Yala* significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento e é sinônimo de América. O povo Kuna é originário da Serra Nevada, no norte da Colômbia, tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien e vive atualmente na costa caribenha do Panamá, na Comarca de Kuna Yala (San Blas). *Abya Yala* vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente em oposição a América, expressão usada pela primeira vez em 1507 pelo cosmólogo Martin Wakdseemüller. Embora os diferentes povos originários que habitavam o continente atribuíssem nomes próprios às regiões que ocupavam – Tawantinsuyu, Anauhuac, Pindorama –, a expressão *Abya Yala* vem sendo cada vez mais usada por esses povos, objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento” (Porto-Gonçalves, 2009, p. 26).

“Abya Yala” ajuda a reconhecer e celebrar a identidade dos povos originários, suas histórias e a diversidade étnica e cultural que caracteriza a região. De acordo com Quijano, esse termo pode contribuir para a descolonização da América Latina, permitindo que a influência europeia e o colonialismo sejam removidos da compreensão da identidade e história da região, colocando o foco nos povos indígenas.

Nesse contexto, compartilho minha própria experiência, na qual aprendi, na escola em que estudava, que a cidade de Florianópolis era chamada de “Meiembipe” pelos indígenas Carijós, o que sugere que o uso de termos locais pode ser mais respeitoso em relação à história e à cultura dos povos originários. Entretanto, como a língua é viva e evolui ao longo do tempo, decidi consultar José Benites¹², professor da Aldeia Guarani localizada em Amâncio e doutorando em Linguística na UFSC, perguntando o que ele pensava sobre o assunto. Ele me explicou gentilmente que, em Guarani, a cidade de Florianópolis é chamada de “Yy mbyte” (lê-se: ã bité), que significa “no meio da água”, referindo-se ao mar ou ao rio. Essa tradução pode ser entendida como “ilha” em português.

Não tenho certeza se o nome da cidade de Florianópolis deve ser “Yy mbyte” ou outro termo. No entanto, acredito que, de acordo com o conceito de uma “cidade educadora”, proposto por Paulo Freire, o nome da cidade deveria ser um tema de discussão e deliberação pública, permitindo que a população escolha democraticamente o nome que melhor represente sua história e identidade.¹³ Mas quem sabe o nome Cruz e Souza¹⁴ ou Antonieta de Barros sejam dois nomes de cidade a ser considerados para discussão popular.

¹² Jose Benites foi, inclusive, quem fez a versão do resumo desta tese em Guarani.

¹³ A ideia de uma “cidade educada” amplia o conceito convencional de educação escolar, estendendo a responsabilidade pela educação para além das escolas e compartilhando-a com diversos atores, como movimentos sociais, associações de bairro, instituições religiosas, organizações não governamentais, museus, obras de arte em murais e todas as entidades interessadas em contribuir para uma nova abordagem do ensino-aprendizado. Assim, a educação nas escolas se torna apenas um dos muitos elementos dentro do amplo guarda-chuva que é uma cidade educadora.

¹⁴ João da Cruz e Sousa (1861-1898) foi um poeta brasileiro, considerado um dos precursores do simbolismo na literatura brasileira. Nasceu em Santa Catarina, filho de escravizados alforriados, e enfrentou discriminação racial ao longo de sua vida. Cruz e Sousa é conhecido por sua poesia lírica, melancólica e simbolista, marcada pela exploração de temas como o pessimismo, a morte e a espiritualidade. Antonieta de Barros (1901-1952) foi uma educadora, jornalista e política brasileira. Ela foi a primeira mulher negra a se tornar deputada estadual no Brasil. Antonieta nasceu em Florianópolis, Santa Catarina, e dedicou sua vida à educação e à luta pelos direitos das mulheres e dos negros. Ela foi uma defensora ativa dos direitos civis e da igualdade racial.

Matriarca 1

Minha avó paterna, Jamira Silva Costa ou Anita, mãe de três filhos, era formada em Magistério e atuava como professora alfabetizadora na Rede Estadual de Santa Catarina. A primeira escola em que ela lecionou, aos 18 anos de idade, foi uma escola multisseriada localizada bairro Monte Verde, em Florianópolis. Havia poucos ônibus do bairro da Trindade, onde ela morava, até o Monte Verde, por isso, muitas vezes, ela ia a pé. Como ela era a única funcionária da escola, aos sábados fazia faxina; e como na escola não havia merenda para as crianças, ela pedia uma contribuição dos pais e fazia uma sopa de verduras. Esse era um dia de festa.

Matriarca 2

Minha avó materna, Rosa Amélia Pires Machado, morava no bairro Sambaqui, e era a mulher mais velha da família, por isso ajudava a cuidar de todos os irmãos que nasciam; e foram ao total onze. Sonhava com o dia em que pudesse ser livre e, por isso, viu no casamento a oportunidade que tanto desejava. Ela estudou até o 4º ano e, como era uma das poucas pessoas que sabia ler na região onde morava, foi professora alfabetizadora do bairro, e com o dinheiro que ganhou conseguiu fazer o enxoval de casamento.

Meu avô materno tinha alugado, no bairro José Mendes, em Florianópolis, um armazém, o que antigamente era chamado de “secos e molhados”, desses que vendiam de tudo, desde carne até almoço. Na primeira semana de casada, minha avó sentiu saudades de visitar os pais dela e meu avó não a deixou ir, pois agora ela era casada e tinha que ajudar nas tarefas do armazém. Minha avó chorou pelo casamento não ter lhe dado liberdade que ela tanto imaginara.

Nascimento

Nasci no ano de 1982, na cidade de Florianópolis, na Maternidade Carmela Dutra. Naquela época, a cidade contava com apenas duas maternidades e, ao nos apresentarmos, costumávamos mencionar o nome da maternidade em que tínhamos nascido, ou se o parto aconteceu em casa. Meu pai foi o pioneiro da família a ingressar

na Universidade, realizando um estágio enquanto cursava Engenharia Ambiental na UFSC. Minha mãe, por sua vez, aprendeu a atividade de Técnica em Contabilidade em um banco. No entanto, ela foi dispensada do emprego assim que se casou. Isso ocorreu porque a política do banco proibia a contratação de mulheres casadas, presumindo que logo elas seriam mães e que isso prejudicaria o desempenho no trabalho.

Meus pais decidiram se casar quando eu ainda estava no ventre da minha mãe. Inicialmente, eles viveram em uma pequena moradia atrás da casa da minha avó paterna, localizada no bairro da Trindade. Foi a partir de lá que eles começaram a construir sua própria casa, no bairro do Campeche. Naquela época, o Campeche era uma região afastada de tudo e, por isso, os terrenos eram mais acessíveis. A área carecia de infraestrutura, não havia sistema de água encanada e apenas um pequeno mercado e um ônibus que passava pela rua principal três vezes ao dia.

Minha mãe frequentemente chorava de saudades da vida em um bairro mais central e estruturado. O Campeche, à época, era uma localidade remota, pouco povoada e carente de recursos. Já atualmente o bairro se transformou e conta com muita infraestrutura, em uma área de classe média alta, abrigando cerca de 18.570 habitantes.

Infância

Eu brincava na frente da minha casa, em uma rua longilínea de barro, sem saída, e com muitas crianças. Meus pais diziam que não precisavam deixar nada para mim, mas estudo nós tínhamos que ter. Estudei em uma escola particular de classe média, uma escola pequena na qual éramos quase uma família. Vi meus pais pagando a escola com muita, muita dificuldade.

Branquitude

Patricia Collins (2019) observa que, dentro de amplos sistemas de opressão, que podem estar relacionados à raça, classe social, religião, orientação sexual, etnia, idade ou gênero, muitas vezes deixamos de considerar como nossos pensamentos e ações são direcionados para a manutenção da subordinação a outras pessoas. É

comum que, enquanto feministas, apontemos com confiança as opressões que enfrentamos como mulheres, mas resistimos a reconhecer os privilégios que possuímos devido à cor da nossa pele.

Recordo-me de um dia em que me preparava para um casamento e decidi me arrumar de forma mais elaborada do que o habitual. Estava atrasada e entrei rapidamente no carro. Por um momento de distração, acabei batendo no carro da frente. Ao descer do carro, um cavalheiro muito gentil pegou meu telefone para que pudéssemos resolver o conserto do seu veículo. Ele optou por não chamar a polícia para registrar um Boletim de Ocorrência. Fiquei surpresa com tamanha gentileza, mas, como mencionei, estava com pressa, então anotei os detalhes do contato para tratar dos danos posteriormente.

Depois disso, fui a um shopping para ajustar a barra do vestido que pretendia usar no casamento, e já me arrumei para festa no provador da loja de costura. Quando eu estava prestes a sair, percebi que havia perdido o bilhete do estacionamento. O atendente da caixa do shopping me tranquilizou, garantindo que cobraria apenas pelo tempo em que meu carro estava estacionado, e me perguntou quanto tempo tinha passado. Respondi: “No máximo, uma hora”. Recebi um novo bilhete e segui meu caminho. No entanto, ao sair dali, comecei a questionar a situação. Perguntei a mim mesma: “E se eu estivesse usando roupas diferentes, e sem maquiagem?”. Nesse momento, percebi que a indumentária que eu usava naquele dia me proporcionou privilégios associados às ideias que as pessoas acreditavam ser da minha classe social, isso aliado ao fato de eu ser uma mulher branca. O que me levou a refletir: “Uma mulher negra ou indígena enfrentaria a mesma situação com os mesmos privilégios?”

Tive a sensação de que não.

Sou mãe de duas meninas

Tive a oportunidade de trabalhar com aldeias indígenas durante as minhas duas gestações. Minha filha mais velha tem hoje dez anos e a mais nova cinco. A mais velha já demonstrou seu comprometimento com a defesa dos povos indígenas desde muito pequena. Ela costumava argumentar com seus professores e colegas, recusando o uso da palavra “índio” para se referir a essas comunidades, enfatizando: “Eles não são índios, são indígenas!”. Levei minhas duas filhas para festas e eventos

em aldeias indígenas para as quais fui convidada e sou imensamente grata por ter proporcionado a elas a oportunidade de vivenciar momentos tão enriquecedores. Vale destacar que minha filha mais nova nasceu em 2018, apenas quatro meses antes de eu iniciar meu Doutorado.

Estudar e trabalhar

Desde os meus 17 anos eu sempre equilibrei o trabalho e os estudos. Minha necessidade de trabalhar era, em grande parte, uma vontade de aliviar as dificuldades financeiras enfrentadas pelos meus pais, muito embora nunca tenha passado fome nem precisei me preocupar com a comida na mesa. Meus pais sempre cuidaram disso. O meu trabalho foi direcionado para cobrir os custos do transporte e dos materiais universitários.

Quando comecei meu Doutorado, já adulta, casada com o Rafael e já com duas filhas, a situação ficou mais desafiadora. Tive que ajudar a sustentar minha família, trabalhando fora de casa, enquanto ainda cuidava das tarefas domésticas, o que acrescentava uma jornada adicional ao meu dia a dia. Conciliar trabalho e estudos não é tarefa fácil, e enfrentei o estresse, a sonolência e o cansaço mental que isso acarreta. A vida de estudante muitas vezes me fez sentir que eu não tinha tempo suficiente para minha família e, em outros momentos, parecia que eu não dedicava o tempo necessário aos meus estudos, entre outras dificuldades comuns.

Ao longo do Doutorado, precisei gerenciar meu tempo com precisão, embora sempre tivesse a sensação de que não estava fazendo as coisas com a qualidade que eu desejaria. No entanto, uma coisa que eu tenho clara: não renuncio ao meu papel de estudante. Essa escolha foi minha, e contei com o apoio dos meus pais e de minha sogra para cuidar das minhas filhas.

Com o suporte da minha família, consegui administrar essas diferentes facetas da minha vida, que incluem os papéis de mãe, filha, esposa, trabalhadora e doutoranda. Cada um desses papéis faz parte das minhas experiências e me moldou ao longo do caminho.

1.3 MULHERES INDÍGENAS NA CIDADE: O QUE DIZEM AS PESQUISAS ACADÊMICAS

Uma etapa importante deste trabalho foi a busca por conhecer outros trabalhos relacionados a mulheres indígenas nos centros urbanos, com o intuito de perceber o interesse das pesquisas acadêmicas por esse tema e as particularidades de cada contexto de pesquisa. No campo da educação, o professor Luiz Fernando de Oliveira (2021) fez um levantamento sobre os estudos na perspectiva de pedagogias decoloniais e chamou a atenção em relação às lacunas acerca do debate indígena na educação, mostrando, inclusive, a baixa produção sobre povos indígenas que vivem nos contextos urbanos. Na área da antropologia, a tese do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, de 1968, já apontava a escassez de dados sobre o assunto, o que também foi constatado em pesquisas mais recentes, como as de Tommasino (1988, 2001), Garcia (2015) e Nascimento e Cordis (2015).

Apresento a seguir um conjunto de produções encontradas na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e no Banco de Teses e Dissertações do Repositório Institucional da Universidade Federal de Santa Catarina (RI/UFSC) até o ano de 2022, retornando de buscas utilizando as palavras-chave “mulheres indígenas”, “urbano” e/ou “cidade” nos títulos e/ou resumos. No levantamento realizado foram identificadas, ao todo, 14 pesquisas, sendo uma tese e 14 dissertações que se dedicam a explorar essa temática ou temáticas afins.¹⁵

As pesquisas feitas no BDTB abrangeram um amplo período, que se estendeu desde o trabalho pioneiro de Roberto Cardoso de Oliveira (1968) até os estudos mais recentes, como o de Flávia Roberta Busarello, publicado em 2022. Isso indica que, apesar da escassa produção, existe uma continuidade na dinâmica das pesquisas que estudaram a presença indígena nas cidades brasileiras ao longo das décadas. Além disso, notei que as pesquisas não se limitam a uma única região do Brasil. Pelo contrário, elas abordam diferentes áreas geográficas, incluindo os estados de Mato Grosso do sul, Amazonas, São Paulo, Roraima, Rio de Janeiro, Pernambuco e Santa Catarina. No entanto, como leitores e leitoras poderão perceber, embora todos os trabalhos se refiram de uma forma ou de outra à presença indígena nas cidades, nem todos abordam diretamente a questão das mulheres.

¹⁵ O Apêndice A – *Levantamento das pesquisas no BDTB e no RI/UFSC* apresenta um quadro detalhado dessas pesquisas onde leitores e leitoras podem verificar o título completo de cada publicação, autoria, ano de defesa, Programa de Pós-Graduação onde o trabalho foi desenvolvido, estado e nível de titulação.

Dentre os trabalhos que não focalizam diretamente as mulheres indígenas temos, inicialmente, o já mencionado trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira (1968), que aborda os indígenas Terena em processo de urbanização, atendo-se à organização dos grupos domésticos e familiares egressos do meio rural e instalados nas cidades de Campo Grande e Aquidauana, no Mato Grosso, sob o título *Terêna em processo de urbanização*, e, apesar de não ser diretamente focado nas mulheres, o autor descreve e registra o papel social das mulheres na organização social e nas cerimônias, e a divisão dual na sociedade Terena, destacando papéis, comportamentos esperados e mitos que possam explicar a origem dessa estrutura.

A dissertação de Maria do Céu Bessa Freire, de 2006, intitulada *A criança indígena na escola urbana: desafio intercultural*, teve como objetivo investigar como a escola pública urbana de Manaus (AM) lida com as crianças indígenas e elas percebem a representação dos indígenas nas práticas educacionais. O estudo destaca as contradições presentes na abordagem das culturas dos alunos, especialmente com relação aos Sateré-Mawé que vivem em Manaus. A dissertação de Edson Yukio Nakashima, intitulada *Reatando as pontas da rama: a inserção dos alunos da etnia indígena Pankararu em uma escola pública na cidade de São Paulo*, de 2009, também lança luzes sobre os desafios enfrentados pelos indígenas urbanos no contexto escolar. Nakashima destacou a marginalização e a exclusão da cultura indígena na educação formal, ressaltando a necessidade de compensar o sistema educacional em ambientes urbanos.

Ainda em 2009, o estudo de Áurea Lúcia Melo Oliveira Corrêa abordou a trajetória de jovens estudantes Ye'kuana na cidade de Boa Vista, Roraima. A pesquisa investigou a mobilidade desses jovens em direção à cidade, considerando fatores históricos, políticos, educacionais e culturais que influenciam essa migração, dando ênfase às narrativas autobiográficas construídas pelos próprios jovens Ye'kuana. Além disso, Corrêa procurou identificar dados sobre essa mobilidade em registros e documentos históricos. Em 2015, Jucinôra Venâncio de Souza Araújo concentrou-se em como as práticas pedagógicas do Centro Cultural dos Tikuna influenciam a identidade dos estudantes indígenas em Manaus, enfatizando a ressignificação da cultura Tikuna. Essa pesquisa ofereceu uma perspectiva sobre a educação indígena nas cidades, destacando a importância da valorização das tradições culturais.

No mesmo ano, Ana Luísa Sertã Almada Mauro pesquisou sobre a presença dos Sateré-Mawé em Manaus, analisando como o artesanato de sementes se tornou

uma estratégia crucial no contexto urbano, estabelecendo conexões entre cidade e aldeia. Essa abordagem destacou a maneira pela qual as populações indígenas adaptam suas práticas culturais às realidades urbanas.

Em 2016, Thais Elisa Silva Silveira desenvolveu uma dissertação como um recurso educacional para auxiliar na implementação da Lei n. 11.645/08 (BRASIL,¹⁶ 2008), que exige a inclusão da história e cultura indígena no currículo escolar na Região Metropolitana do Rio de Janeiro. O foco dessa pesquisa foi melhorar a compreensão das transformações pelas quais os povos indígenas passaram ao longo dos séculos, além de destacar a presença indígena no espaço urbano.

A dissertação de Flavio Pereira de Ferraz, de 2018, analisa as atividades econômicas dos grupos indígenas na zona urbana de São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas. A pesquisa se concentra em entender como esses grupos indígenas geram conhecimento, desenvolvem atividades econômicas e participam do mercado local.

Em 2019, a dissertação de Elisangela Guedes da Silva investigou os processos sociais e culturais dos indígenas que vivem na cidade de Manaus, em relação à sua cultura e educação.

Por fim, a Dissertação de Mestrado de Emerson de Oliveira Souza, de 2021, investigou as diversas manifestações sociais, culturais, artísticas e educacionais dos indígenas em São Paulo, ressaltando a importância dos movimentos sociais na construção de conhecimento sobre compensações históricas.

Com relação aos trabalhos que tratam diretamente de questões relativas à vida das mulheres indígenas no contexto urbano, temos a dissertação de Luiza Freire Nasciutti, de 2019, na qual a autora examina a vida de quatro mulheres indígenas que residem na cidade do Rio de Janeiro, com base em autonarrativas biográficas. O estudo investiga como essas mulheres percebem e vivenciam suas identidades indígenas na cidade, considerando o contexto sociopolítico das disputas lideradas pelo movimento indígena Aldeia Maracanã. A pesquisa aborda a construção da identidade indígena dessas mulheres, destacando a busca pelas “raízes” como potencialidade a ser “descoberta” e “retomada”. Além disso, a autora explora como

¹⁶ Para se aprofundar no tema, ler a dissertação de mestrado de NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. A Lei 11.645/2008 e a História Indígena no contexto dos cursos de graduação em História das universidades públicas em Florianópolis (2006-2018): reflexões e perspectivas. 2019. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

essas mulheres lidam com a estigmatização, marginalização e invisibilidade na cidade e como respondem a essas experiências por meio de escolhas que buscam tornar seus mundos habitáveis.

Já a dissertação de Leila Maria Camargo, de 2011, analisa as práticas discursivas das mulheres indígenas ligadas à Organização dos Índios na Cidade de Boa Vista Roraima (ODIC). O estudo teve como objetivo investigar como as mulheres indígenas constroem sentidos em torno das identidades de grupos indígenas, especialmente aquelas que vivem em áreas urbanas na região amazônica e em zonas de fronteira, como é o caso dos indígenas urbanos de Boa Vista. O trabalho tratou das mudanças e dos impactos da globalização nas identidades indígenas, na medida em que esses grupos almejam se afirmar como sujeitos de direitos e história.

Por fim, Camila Vasconcelos Meneghini, na dissertação defendida em 2015, aborda a vida das mulheres indígenas que vivem na cidade do Recife (PE) e nas regiões metropolitanas. O estudo se concentra em identificar o perfil das mulheres que deixam suas aldeias de origem e explora as redes de sociabilidade indígena que elas estabelecem no contexto urbano. Meneghini assinala que a migração significativa de indígenas para as cidades, a falta de conhecimento sobre esses indivíduos e sua sub-representação nos censos nacionais destacam a importância de investigar esse fenômeno recente.

No âmbito das pesquisas que tratam especificamente sobre a presença de populações indígenas em contextos urbanos na região sul do Brasil, com destaque especial para Santa Catarina, identifiquei quatro pesquisas. Dessas, duas abordam a vida dos indígenas na cidade de Blumenau, enquanto outras duas se concentram na experiência dos indígenas na cidade de Florianópolis.

A pesquisa de Karyn Nancy Rodrigues Henriques, de 2000, aborda a migração dos indígenas do grupo Xokleng da Terra Indígena Ibirama para a cidade de Blumenau, Santa Catarina. Essa migração ocorreu devido à construção da Barragem Norte, nas proximidades da Terra Indígena (TI), o que fez com que parte dos Xokleng e dos Kaingang que ali viviam se direcionassem para o contexto urbano de Blumenau em busca de melhores condições de vida. A pesquisa concentra-se no processo migratório desses indígenas e em suas experiências na cidade.

Em 2015, Sandra Carolina Portela Garcia defendeu sua tese de Doutorado sobre a presença de indígenas na cidade de Florianópolis. O estudo pioneiro de Portela propôs a existência de diversas dinâmicas de circulação e permanência que

os indígenas Guarani e Kaingang se utilizam para se apropriar e experienciar a cidade, e mostrou como, dentro desse contexto, eles criam e recriam constantemente suas identidades e o espaço geográfico que ocupam. Garcia também discute os diferentes discursos circulantes sobre o “índio” e sua presença em Florianópolis, mostrando como eles criam ou reproduzem uma série de imagens e representações dos indígenas que, em geral, reforçam negativamente a sua existência. Já o estudo de Moema Cristina Parode, de 2018, concentrou-se na região central da cidade e incluiu também análises de eventos e situações em outras cidades, como Balneário Camboriú (SC) e Porto Alegre (RS). Essa Dissertação de Mestrado, desenvolvida na Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da UFSC, examina os circuitos estabelecidos pelos indígenas na venda de artesanato e no exercício do direito de ter direitos no ambiente urbano.

Finalmente, em 2022, temos a pesquisa de Doutorado de Flávia Roberta Busarello, que focou nas mulheres indígenas do grupo Xokleng/Laklãnõ que residem na área urbana de Blumenau, Santa Catarina. Esse estudo representou um avanço de uma pesquisa-ação-participante iniciada em 2016. A autora buscou analisar as dinâmicas emocionais relacionadas ao “ingenium” (identidade indígena), explorando os sentimentos de desejo de pertencimento e vergonha; e procurou fortalecer a luta dessas indígenas na cidade. A pesquisa revelou como a vergonha e o pudor se entrelaçam e levam à dissimulação da identidade indígena como uma estratégia de adaptação na cidade.

Esses diversos trabalhos, produzidos em diferentes áreas do conhecimento, trazem contribuições valiosas para os estudos das populações indígenas que vivem no contexto urbano. Minha pesquisa se soma a essas que visam dar visibilidade aos sujeitos indígenas e suas experiências nas cidades, trazendo para o primeiro plano as narrativas das mulheres indígenas que habitam a cidade de Florianópolis e as especificidades do diálogo com a abordagem decolonial, em uma cidade que, ao longo do seu processo de urbanização, invisibilizou a história e a presença dos povos indígenas. Pretendo, desse modo, ampliar a ideia comumente referida pelo senso comum, e reiterada por alguns trabalhos acadêmicos, segundo a qual a presença indígena na Ilha de Santa Catarina se evidenciaria exclusivamente na “presença atual dos Guarani nas vias públicas urbanas de Florianópolis, no período diurno, para a venda de artesanato” (Darella, 2004, p. 21). Pretendo mostrar, por meio das narrativas das mulheres indígenas com as quais dialoguei, que a presença indígena na cidade

de Florianópolis não é simplesmente esporádica, passageira, sazonal ou ligada estritamente à venda de artesanato, mas muito mais ampla, capilarizada, multiétnica e permanente. Como veremos, como estudantes, as interlocutoras estão nas Universidades e seus filhos nas escolas públicas; elas são professoras, artesãs, cabeleireiras, costureiras e moram em diferentes bairros da Região Metropolitana de Florianópolis, vivendo cotidianamente os desafios implícitos de viver na cidade. Busco, então, compreender as complexidades dessas experiências e as estratégias que essas mulheres adotam para se adaptarem em um ambiente urbano em constante transformação.

Além disso, pautando-se na lógica da “desaprendizagem”¹⁷ e baseando-se no diálogo e na troca intercultural com sujeitos marginalizados pela modernidade-colonialidade, esta tese visa desconstruir estereótipos e ideias enraizadas sobre a presença indígena na Grande Florianópolis. Contudo, conforme destacado pelas historiadoras Luisa Wittmann e Claudia Mortari (2019), a tarefa de desafiar a concepção eurocêntrica/colonial do mundo encontra um obstáculo significativo. Tal concepção resulta no que é chamado de “epistemicídio” – ou seja, na invisibilização e exclusão dos saberes e histórias das Áfricas e da Abya Yala (Américas) –, o qual permanece profundamente enraizado no cotidiano do continente e brasileiro. A persistência dessa exclusão é especialmente notável em vários espaços de produção de conhecimento, incluindo o ambiente universitário, onde estamos situados.

Diante desse cenário, torna-se imperativo adotar uma postura epistemológica e política que questione o conhecimento ocidental e colonial, e que contemple perspectivas que “emergem de” e “dialogam com” corpos e contextos étnico-raciais/sexuais que foram subalternizados ao longo do processo histórico da colonização e que se mantêm com as colonialidades. Dariva, Battestin e Lima (2023),

¹⁷A desaprendizagem é ato essencial para compreender o mundo que nos cerca; trata-se de uma prática social inovadora. Esse processo busca desafiar e subverter as estruturas sociais, políticas e epistêmicas arraigadas na colonialidade, estruturas essas que, até o presente momento, perduram. Tais sistemas sustentam padrões de poder fundamentados na racialização, no conhecimento eurocêntrico e na desvalorização de certos indivíduos, relegando-os a uma condição de humanidade inferior (Walsh, 2009, p. 24). Para Fanon (2003), a descolonização representa um processo de desaprendizado que envolve desaprendermos as influências da colonização que foram internalizadas no processo de assimilação cultural, um processo no qual os povos não-brancos foram sistematicamente marginalizados. A descolonização acontece tanto em nível individual quanto coletivo, e é liderada por figuras intelectuais que também são revolucionárias. Segundo ele, a educação política desempenha um papel fundamental ao abrir mentes e despertar a consciência da grande massa para que desenvolva a sua inteligência.

ao refletirem sobre metodologia e decolonialidade nas Ciências Humanas na Pós-Graduação, assinalam que:

Pesquisar a partir de uma perspectiva decolonial não é tarefa simples, pois vai ao encontro de um enfrentamento de lógicas predominantemente coloniais que residem, principalmente, nas estruturas das ciências humanas nos cursos de pós-graduação. Do mesmo modo, nas ciências humanas, uma pesquisa que se insira sob a lógica da decolonialidade perpassa por desprender sedas tradições investigativas herdadas dos modos eurocêntricos e dominantes, exigindo outras formas metodológicas que se situam no diálogo com saberes já instituído sem diálogo com outros saberes possíveis (Dariva; Battestin; Lima, 2023).

Vale mencionar também que, desde a promulgação da Lei n. 11.645/2008 (BRASIL, 2008), houve um notável aumento no estudo e debate em torno do currículo que essa legislação propõe. Apresentando diretrizes concisas aos educadores, essa lei visa garantir que nos espaços da educação formal, a história e a cultura indígena e afro-brasileira sejam apresentadas, problematizadas e apreendidas, não apenas como algo relativo a um passado distante ou a terras longínquas, mas também como algo vivo e pulsante em nossa contemporaneidade.

Nesse contexto, acredito que ouvir narrativas sobre como as mulheres indígenas vivem nas cidades pode ser uma ferramenta teórica valiosa para a descolonização do pensamento, tanto no ambiente escolar quanto em outros espaços de educação. Consequentemente, seguindo a visão de Palhares (2008), é imperativo que pessoas de todas as idades e de diversas classes sociais e econômicas tenham o direito e o acesso a diversas formas de aprendizado, sociabilidade e socialização, inclusive às narrativas dos povos indígenas. Afinal, a percepção de que esses povos estão mais próximos do nosso cotidiano do que, muitas vezes, imaginamos, desafia representações históricas estereotipadas e equivocadas de que os povos indígenas são “selvagens”, “primitivos” e/ou vivem apenas em “reservas” destinadas a eles, além de oferecer um contraponto argumentativo que pode auxiliar na transformação das representações negativas acerca desses povos.

Muitos desses estereótipos são sustentados por conceitos binários que persistem em nossas mentes, como se fossem capazes de transmitir, de maneira simplista, o significado e a essência desses povos. No contexto inicial da colonização, eles eram vistos como “outros” a serem salvos, colonizados ou exterminados. Essa representação distorcida serviu como justificativa para legitimar a expansão violenta do projeto euro-ocidental de modernidade, que resultou na destruição de todo o sistema físico e simbólico dos povos originários. Portanto, desafiar esses estereótipos

é fundamental para refletir a complexidade e a riqueza das culturas indígenas e rejeitar narrativas e práticas que perpetuam racismos.

A seguir, apresento as características metodológicas deste estudo, com o intuito de evidenciar o percurso de pesquisa que foi se construindo a partir da minha aproximação com as mulheres indígenas da Região Metropolitana de Florianópolis.

1.4 CAMINHOS METODOLÓGICOS: TRANÇANDO ENTREVISTAS

Figura 1 - Cestarias Guarani



Fonte: acervo da autora (2018).¹⁸

Sobre as metodologias da pesquisa acadêmica, penso que nós, pesquisadores e pesquisadoras, temos muito a aprender com os métodos e processos técnicos da arte indígena. Para dar corpo a essa ideia, recorro a Kauana Neves (2017), que em seu trabalho para a semana da antropologia na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)¹⁹, escreveu:

¹⁸ Fotografia de cestos coletados para doação de kits de artesanato para as escolas públicas de Grande Florianópolis pelo Projeto do Componente Indígena do Contorno Rodoviário de Florianópolis. Por meio do projeto foram doados 500 kits de artesanato com 8 peças cada um.

¹⁹ Disponível em <https://eventos.ufpr.br/semanarq/semanarq2017/paper/viewFile/1077/410>. Acesso em: 5 out. 2022.

O artesanato nas comunidades indígenas atualmente compõe diferentes elementos, estes relacionados intrinsecamente a cultura de cada povo, como a produção por necessidade de subsistência, a continuidade de um saber passado de geração em geração, elemento estético, objeto que atua através de sua eficácia ou tudo isso em uma única peça artesanal. A amaga social das comunidades indígenas que produzem o artesanato certamente encontram nele uma das explicações de se estar no mundo. (Neves, 2017, p. 1).

Com o intuito de escrever esta tese inspirada no trançar da cestaria indígena²⁰, chamo a atenção para a imagem de juntar uma taquara na outra para montar um cesto. Como mencionei no memorial monadológico, estabeleci como critério de partida para esta pesquisa uma conversa com pessoas indígenas que moravam em aldeias próximas ao Morro dos Cavalos, Itanhaém e M'Biguaçu, a fim de saber o que elas pensavam a respeito da pertinência do meu estudo. Essas pessoas, além de sinalizarem positivamente a respeito da pesquisa, também indicaram as primeiras mulheres indígenas que moravam em áreas urbanas que eu poderia contatar para as entrevistas. Essas mulheres indicaram outras mulheres indígenas que também moravam na cidade e, pouco a pouco, fomos estabelecendo um trançado, uma espécie de “cestaria de entrevistas”, na qual cada uma das mulheres indígenas entrevistadas trouxe a sua história de vida e suas memórias para compor com as demais. A forma como as entrevistas foram acontecendo, seguindo um ritmo e um encadeamento ditado pelas próprias entrevistadas, também exigiu de mim uma postura de escuta ativa, espera, observação e aprendizado.

Dessa forma, nem todas as entrevistadas se conhecem; tampouco formam um “grupo”, no sentido sociológico do termo, ou pertencem à mesma etnia. Como veremos ao longo deste trabalho, embora algumas delas tenham nascido na Ilha de Santa Catarina, outras percorreram longas distâncias até fixarem residência na Região Metropolitana de Florianópolis. Nesse sentido, se diversas são suas etnias, diversos são também os locais de suas procedências e as histórias que narram sobre suas trajetórias e experiências de vida. Outro detalhe a respeito das entrevistas é que não tive a intenção de entrevistar somente mulheres indígenas que militavam em

²⁰ Sobre as especificidades do artesanato indígena, ver também: LAPPE, Emelí; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Trançado e tramas na Terra Indígena Foxá: o comercializar do artesanato na cidade de Lajeado/RS. In: XII Encontro Nacional de História Oral, 01 a 04 de maio de 2016, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: https://www.encontro2016.historiaoral.org.br/resources/anais/13/1461613333_ARQUIVO_EmeliLappe_versaofinalHistoria_Oral.pdf. Acesso em 02 de março de 2024

movimentos indígenas, mas mulheres diversas, de diferentes lugares, que estivessem dispostas a contar suas memórias e experiências sobre o morar na cidade.

O contato inicial com elas, quando foram apresentados o tema e os objetivos da pesquisa, se deu por mensagem de texto via WhatsApp, seguido por um telefonema. As entrevistas foram realizadas no ano de 2021, no período da pandemia de COVID-19, e deixei a critério das entrevistadas a escolha se as conversas seriam realizadas de forma online ou presencial. Aquelas que estavam mais familiarizadas com as atividades online preferiram ser entrevistadas por videoconferência e as que não estavam habituadas a essa ferramenta preferiram a forma presencial. Nesses casos, tomamos todos os cuidados necessários, como uso de máscaras e álcool gel, na tentativa de evitarmos contágios mútuos.

Quadro 1 - Quadro do local das entrevistas

Nome das entrevistadas	Local da entrevista
Roselanea Machado	Casa da entrevistada
Rosana Machado	Casa da entrevistada
Djerá	Casa da entrevistada
Laura Parintintim	Online
Joana Caiapó	Em uma cafeteira
Walderes Coctá Priprá	Online
Taquaju	Casa da entrevistada
Solange Kokoj	Online
Taira Priprá	Online

Fonte: elaborado pela autora (2023).

Nas entrevistas online, em que as mulheres indígenas estavam dentro da Universidade, as quedas de internet e o atraso na fala foram as maiores dificuldades. No entanto, como esse movimento de ligar a câmera e gravar era acionado por elas, creio que não houve constrangimento de estarem sendo filmadas, e nossas falas e conversas foram fluídas. Houve entrevistas em que me emocionei muito e, em cada uma delas, busquei estar realmente presente, não apenas atenta, mas ter uma escuta interessada e integral. Nas entrevistas presenciais, somente a de Joana Caiapó foi em uma cafeteria, onde a conversa transcorreu com tranquilidade. As outras entrevistas foram nas residências das entrevistadas. As dificuldades encontradas

nesses casos derivaram do desconforto do uso da máscara, mas, ainda assim, isso não impediu que a conversa se desenvolvesse fluidamente. Por vezes, apareciam outras pessoas na casa – crianças, maridos – e interrompiam as entrevistas, que logo eram retomadas.

Um roteiro²¹ pré-definido de perguntas sobre a história de vida, organizado em eixos temáticos, guiou as entrevistas, embora muitas questões tenham sido acrescentadas, subtraídas ou remontadas, conforme o desenvolvimento das narrativas. Coube à pessoa entrevistada a escolha dos pontos explicativos e constitutivos de sua trajetória pessoal.

Posteriormente, as narrativas foram recortadas, organizadas e manufaturadas, a ponto de tratar de temas específicos, construindo “constelações”, com base nas concepções benjaminianas sobre a relação entre as estrelas e o conjunto de linhas imaginárias que desenham um agrupamento constelar. Para Benjamin (1994a), essa relação se define não apenas pela proximidade entre as estrelas, mas também pela possibilidade de significado que o conjunto adquire, o sentido que lhe pode ser atribuído. De modo análogo, as mônadas que apresento em cada capítulo da tese foram organizadas enquanto fios de memórias e experiências que foram trançados, entrelaçados e entrecruzados por elementos próprios das subjetividades e identidades das entrevistadas/narradoras, buscando uma relação de conjunto que fizesse emergir certos sentidos e significados relativos a essas experiências.

Além disso, a escrita do texto foi um compromisso presente ao longo da formação no Doutorado, e foi o mais desafiante, pois ele não apenas era o produto de uma rotina, mas se somou a um autoquestionamento profundo e a inúmeras observações dirigidas ao contexto urbano onde vivo, de tudo que poderia estar relacionado à temática da pesquisa, desde uma imagem de jornal, um relato de um acontecimento envolvendo indígenas, a publicação de dados estatísticos ou a observação da cidade enquanto eu dirigia o carro cotidianamente para o trabalho.

Nesse sentido, para além das entrevistas com as mulheres indígenas – as quais foram, posteriormente, trabalhadas sob a ótica das “mônadas” de Walter Benjamin – acabei por adotar uma técnica de pesquisa que implicou a observação de certas minúcias da cidade onde vivo e de seus arredores. Tornei-me atenta aos rastros

²¹ Ver o Apêndice B – Roteiro de Entrevista Semiestruturada, neste trabalho.

e vestígios que pudessem evidenciar a presença indígena na Região Metropolitana de Florianópolis, ou a sua ocultação, e interessei-me por explorá-la do ponto de vista do *flâneur* benjaminiano.

Vale ressaltar brevemente que, para Benjamin, o *flâneur*, seja ele uma figura literária ou um indivíduo real, é alguém que percorre as ruas da cidade com o propósito de vivenciá-la profundamente. Sua existência tem raízes na eclosão da cidade moderna e sua abordagem tem a função de acercar-se das metamorfoses pelas quais passa a organização coletiva da percepção humana nesse período crítico. Como assinala Rosana Biondillo (2014), o *flâneur*, na obra benjaminiana, é um tipo social que vive no limiar entre a experiência da tradição (*Erfahrung*) e a vivência da modernidade (*Erlebnis*), mais precisamente a experiência do choque (*Chockerlebnis*), sentido mais intensamente a partir do século XIX. Contudo, o *flâneur* ainda consegue ter uma flexibilidade perceptiva que lhe confere um modo de olhar que possibilita, mais do que ver, ler, tanto a cidade na história como a história na cidade. Assim, o personagem, em meio ao seu fascínio pela observação da multidão e da cidade, se metamorfoseia em um intérprete da diversidade urbana, convertendo a cidade em um campo de pesquisa, uma paisagem que se assemelha a um texto a ser minuciosamente desentranhado e desvendado.

Assim, com essa inspiração, conduzi algumas investigações acerca das múltiplas dimensões da presença dos povos indígenas na região onde vivo, principalmente por meio da busca e análise de dados populacionais recentes do IBGE (2020), de informações referentes ao Censo Escolar (INEP, 2022) e através de observações do espaço urbano de Florianópolis em sua concretude e em suas entrelinhas.

Por fim, gostaria compartilhar que, coincidência ou não, a autorização para minha pesquisa de Doutorado foi concedida pelo Comitê de Ética em 19 de abril, sob o parecer n. 4.657.496. A relevância dessa específica data de aprovação da pesquisa merece uma consideração e um detalhamento. Para isso, relembro que, no contexto do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, que ocorreu no México, em 1940, surgiu a proposta de adotar o dia 19 de abril como o “Dia do Aborígene Americano” para todos os países da América. Somente a Costa Rica e a Argentina aceitaram oficialmente essa data; e, alguns anos depois, o Brasil, por meio do Decreto-Lei n. 5.540/43 (BRASIL, 1943), assinado pelo então presidente Getúlio Vargas, em 2 de junho de 1943, oficializando no país o dia 19 de abril como o “Dia do Índio”.

Contudo, de acordo com o escritor, professor e ativista indígena Daniel Munduruku em entrevista à Seganfredo (2017), as populações indígenas somente começaram a ser tornar visíveis para políticas públicas com a promulgação da Constituição de 1988. Até então, elas eram invisibilizadas e estigmatizadas, sendo retratadas de acordo com o que os governantes entendiam delas, e não com base em suas próprias perspectivas. Nessa entrevista Munduruku afirma que a palavra “índio” é uma invenção e não representa a diversidade das culturas indígenas no Brasil. Ela não revela a identidade plural dos povos indígenas, apenas reflete o que as pessoas acreditam que eles são. Para o autor, o termo “índio” não expressa a riqueza cultural e esconde a sabedoria dos povos indígenas, perpetuando uma visão negativa que associa o termo a estereótipos como o “índio que vive na selva” ou a ideia de que os “índios são preguiçosos e atrasam o progresso”. Esse imaginário, resultado do pensamento ocidental e colonizador, contribui para a simplificação da diversidade cultural do Brasil. Nas palavras de Munduruku “quando chamamos alguém de 'índio', não estamos ofendendo apenas uma pessoa, mas também culturas que existem há milhares de anos. Esse ponto de vista limitado empobrece nossa compreensão da experiência humana”.

Por outro lado, a palavra “índio” também faz parte do vocabulário dos povos indígenas devido à sua reprodução incessante. Nos anos 1970, à medida que as juventudes indígenas começaram a se conscientizar de sua integração em uma sociedade mais ampla, o termo “índio” foi adotado por essa juventude como um meio de luta. Esse termo ainda é utilizado por líderes indígenas. No entanto, quando a sociedade brasileira se refere a essa palavra, muitas vezes é com conotações de desdém.

Alinhada com as demandas indígenas e com o intuito de destacar que a contribuição cultural é feita pela coletividade e não por um indivíduo isolado, no ano de 2019 a deputada Joenia Wapichana, membro da comunidade Truaru, apresentou o Projeto de Lei n. 5466/19 (Câmara dos Deputados, 2019), que propôs a alteração do “Dia do Índio” para o “Dia dos Povos Indígenas”. Essa mudança foi aprovada pelo Congresso em julho de 2022. A intenção por trás desse novo nome é simbolicamente realçar não o valor do indivíduo estigmatizado, o “índio”, mas sim o valor dos povos indígenas para a sociedade brasileira. Nas palavras da deputada: “O propósito é reconhecer o direito desses povos de, mantendo e fortalecendo suas identidades, línguas e religiões, assumir tanto o controle de suas próprias instituições e formas de

vida quanto de seu desenvolvimento econômico." (AGÊNCIA CÂMARA DE NOTÍCIAS, 2022).

Em janeiro de 2023, o Brasil viu o estabelecimento do Ministério dos Povos Indígenas, com a líder indígena Sonia Guajajara como a atual Ministra. Essa criação é uma iniciativa recente que visa centralizar e fortalecer políticas e ações relacionadas aos direitos e necessidades das comunidades indígenas do País. A meta é respeitar e proteger a riqueza da diversidade cultural e das minorias dos povos originários, assegurando a preservação de seus territórios, cultura, saúde, educação e outros aspectos cruciais para uma existência digna.

A criação desse Ministério marca um ponto de viragem na história, pois é a primeira vez que a questão indígena ganha tal nível de importância e visibilidade dentro da estrutura governamental brasileira. Antes disso, as políticas e ações em prol dos povos indígenas eram administradas por diferentes órgãos e secretarias dispersas, o que frequentemente dificultava o progresso e a eficácia dessas iniciativas. Ademais, a liderança de uma mulher indígena, Joenia Wapichana, à frente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 2003, é um marco relevante.

A presença de Joenia Wapichana como Presidente da FUNAI e de Sonia Guajajara como Ministra dos Povos Indígenas no governo brasileiro é de importância significativa para as comunidades indígenas do País. Essas nomeações representam um avanço na busca por maior representatividade e participação dessas comunidades na política e nas decisões que afetam suas vidas e territórios e mostram a força política que as mulheres vêm ganhando no país. É importante observar que o Projeto de Lei que propunha a mudança do nome da data comemorativa para o "Dia dos Povos Indígenas" foi vetado pelo então presidente em exercício, em 1º de junho de 2022. No entanto, em 6 de julho de 2022, o Congresso Nacional derrubou esse veto, oficializando o dia 19 de abril como o "Dia dos Povos Indígenas".

1.5 ESTRUTURA DA TESE

Por fim, mas a ainda à guisa de introdução, apresento a estruturação deste trabalho. Na *Introdução*, apresentei, sobretudo, a pesquisa, a pesquisadora, as inspirações teóricas e os caminhos metodológicos que o estudo seguiu.

No primeiro capítulo – *(In)visibilidade indígena na Grande Florianópolis* – descrevo algumas interconexões históricas, arqueológicas e estatísticas que

permeiam a paisagem urbana da Região Metropolitana de Florianópolis e evidenciam a presença e a invisibilização dos indígenas nesse contexto, no passado e no presente, utilizando uma perspectiva de observação inspirada no *flâneur* de Walter Benjamin.

No segundo capítulo – *Monografias: as narradoras e suas biografias*, apresento as narradoras da pesquisa, por meio de suas histórias de vida e das jornadas que as conduziram à Florianópolis. Inicialmente, resalto a importância das biografias indígenas, destacando suas especificidades em diálogo com os campos da antropologia, da história e da educação; e desenvolvo o conceito de *monografia* que dá título ao capítulo. Como o leitor terá a oportunidade de acompanhar, com a criação deste conceito, busco retrabalhar a ideia de “biografia” indígena à luz do referencial teórico-metodológico sobre as mônadas benjaminianas. Na última seção do capítulo, as narradoras são apresentadas por meio de autobiografias – mais bem caracterizadas como *monografias* – construídas com base em suas próprias narrativas, nas extensas conversas que tivemos sobre suas origens, trajetórias de vida e suas experiências de chegada à Grande Florianópolis.

O terceiro capítulo – *Corpo-território: corpo indígena e ambiente como unidade* – é uma extensão do segundo, onde exploro interseções possíveis do conceito de “corpo-território” com as vozes das narradoras deste estudo. Busco compreender como essa concepção ressoa em suas experiências de vida, lutas e visões de mundo. Através dessa reflexão, procuro contribuir para uma compreensão mais profunda e significativa das epistemologias indígenas e decoloniais, bem como para o fortalecimento dos movimentos das mulheres indígenas em sua busca por justiça, autonomia e transformação social.

No quarto capítulo – *Racismos necropolíticos: narrativas de mulheres indígenas vivendo na Grande Florianópolis* – direciono o foco da pesquisa para uma análise minuciosa da realidade profundamente impactante que as mulheres indígenas enfrentam ao viver nas cidades. As vozes e experiências dessas narradoras, cujas histórias e vida são o fio condutor para esta investigação, lançam luzes sobre um cotidiano marcado pela violência do racismo, pelas complexas interseções de identidades sociais e pelos sistemas de opressão, discriminação e dominação, além da constante presença da sombra da necropolítica.

Nas *Considerações finais*, retomo as principais contribuições da pesquisa, e assinalo a potência dessa temática para estudos acadêmicos futuros.

2 (IN)VISIBILIDADE INDÍGENA NA GRANDE FLORIANÓPOLIS

O olho vê, a lembrança revê e a imaginação transvê. É preciso transver o mundo (Manoel de Barros, 1996).

Em Santa Catarina, ainda é recorrente o mito de que o estado seja constituído pela predominância e preponderância de descendentes europeus e caracterizado pela inexistência de negros e indígenas. Talvez por isso, quando compartilho algo com meus colegas educadores e/ou com outras pessoas que residem em Florianópolis a respeito dos temas relacionados a esta pesquisa sobre presença dos povos indígenas na cidade, frequentemente observo uma expressão de surpresa em seus rostos. Penso que isso acontece também porque os espaços urbanos têm sido historicamente considerados como ambientes incompatíveis com a presença de pessoas indígenas. A imagem predominante que muitas pessoas têm do indígena é aquela ligada às áreas rurais e remotas, onde sua cultura e modo de vida tradicional permaneceriam inalterados. Tal imagem pode ser relacionada às ideias mais amplamente difundidas no imaginário nacional, que associam os indígenas à floresta e à natureza, de um lado, e os não indígenas à cidade e à civilização, de outro.

No entanto, um destaque notável tem se desdobrado silenciosamente nas entranhas das cidades nas últimas décadas, inclusive, em Florianópolis: a presença e a influência de populações indígenas no contexto urbano. Desse modo, embora os termos “indígena” e “urbano” possam parecer, à primeira vista, antagônicos, a dinâmica que os articula é consideravelmente mais complexa e, como veremos ao longo desta tese, revela uma série de questões intrincadas que merecem atenção e reflexão.

Neste capítulo, discorro sobre minha busca pelas mulheres indígenas residentes no contexto urbano da Grande Florianópolis e apresento os dados que produzi nesse percurso, aplicando uma lente inspirada nas ideias de Walter Benjamin sobre as relações entre cidade, memória e experiência. Como veremos, essa observação atenta e curiosa da cidade desvela tanto a presença quanto a invisibilização contemporânea e histórica dos indígenas.

2.1 PESQUISA E *FLÂNERIE*: INSPIRAÇÕES BENJAMINIANAS

Saber orientar-se numa cidade não significa muito. No entanto, perder-se numa cidade, como alguém se perde numa floresta, requer instrução. Nesse caso, o nome das ruas deve soar para aquele que se perde como o estalar do graveto seco ao ser pisado, e as vielas do centro da cidade devem refletir as horas do dia tão nitidamente quanto um desfiladeiro. Essa arte aprendi tardiamente; ela tornou real o sonho cujos labirintos nos mata-borrões de meus cadernos foram os primeiros vestígios (Benjamin, 1994a).

Em suas investigações, Benjamin conferiu ao *flâneur* o papel de um observador atento da cidade em busca da compreensão da experiência moderna. Conforme Rosana Biondillo (2014), como um tipo social, o *flâneur* surge no século XIX, em Paris, por volta de 1830, no meio artístico e intelectual da boêmia e, pouco tempo depois, se vê exposto aos choques da cidade grande em meio à multidão de passantes.

O *flâneur* torna-se o retrato do intelectual/artista que precisa refletir sobre sua própria situação histórica para que possa compreender e tentar redefinir seu papel e sua atuação sociais sob pena de sucumbir às demandas do mercado no cenário capitalista pós-Revolução Industrial, marcado pelos meios de produção e por mudanças na percepção humana com o avanço da técnica e da urbanização no século XIX e início do XX (Biondillo, 2014, p. 8-9).

Essa realidade seria por ele especialmente percebida por pertencer a uma época ainda alinhada com a experiência tradicional. E, muito embora, o *flâneur* ainda possa ser visto como uma metáfora menor para o poeta despolitizado, preguiçoso e alheio aos acontecimentos sociais e políticos de seu tempo, Rosana Biondillo aponta que Benjamin lhe reservou um outro propósito, qual seja: o de demonstrar como, com as mudanças perceptivas proporcionadas pelas novas formações sociais deflagradas a partir dos meios de produção, a crise da experiência tradicional vai dando lugar à vivência moderna do “choque” relacionado à reestruturação espaço-temporal da experiência em função das transformações sociais deflagradas pela modernidade.

Assim, no limiar entre a experiência da tradição e a da modernidade, o *flâneur* conseguiria ter uma flexibilidade perceptiva que lhe conferiria um modo de olhar específico que lhe possibilitaria, mais do que ver, ler, tanto a cidade na história como a história na cidade. O *flâneur* benjaminiano é, então, uma figura limiarística que tem acesso ao passado histórico – que se forma não somente com as ações como também com os sonhos não realizados de nossos antepassados – e, simultaneamente, participa da construção do presente. Sua forma de olhar é aquela de um nativo capaz

de lançar um olhar estrangeiro sobre seu cotidiano, procurando enxergar para além do olhar acomodado e conformado do senso comum (Biondillo, 2014).

De acordo com Paula Silva e José Lima (2014), o *flâneur* assume o papel de um verdadeiro detetive. Sua disposição para vagar sem compromissos o torna adequado para essa função, algo que se liga intimamente à sua observação sempre atenta, um traço que o impulsiona a rastrear os atrativos da trama intrincada da cidade e a desvendar os mistérios que ela encerra.

Para esse observador atento, os caminhos são múltiplos e as possibilidades associativas são inúmeras, convertendo a cidade em um campo de pesquisa, uma paisagem que se assemelha a um texto a ser minuciosamente desentranhado e desvendado. Nesse sentido, a *flânerie*, segundo Benjamin, também contempla um primoroso trabalho intelectual no qual o investigador emerge como aquele

[...] que caminha por dentre suas leituras e escritos como num labirinto de significações, à semelhança do *flâneur* que caminha pela cidade e se embrenha em seus cantos, recantos, esconderijos [...] e vai assim trabalhando com o que ficou esquecido tanto nos livros quanto nos cantos da cidade (Biondillo, 2014, p. 22-23).

Ao meu ver, essas ideias em torno do pesquisador *flâneur* remetem não apenas a alguém que parte para investigar o inaudito, o obscurecido, o que foi ocultado, mas também aludem ao olhar surpreendente de uma pessoa que, de fato, com seu ofício, pode atrapalhar o funcionamento da “engrenagem” do capitalismo, pois, é como se o *flâneur* conseguisse, em sua viagem compassada e atenta pela cidade, fazer essa engrenagem girar mais devagar, para observá-la de perto, com mais delicadeza e mais detalhes, trazendo à tona o que foi encoberto para, então, ver e dar a ver tudo aquilo que, como disse Caetano Veloso, na canção *Um índio*, “surpreenderá a todos não por ser exótico, mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto, quando terá sido o óbvio”.

Adoto, então, nas próximas páginas deste capítulo, uma perspectiva inspirada na potência do *flâneur* benjaminiano para apresentar a cidade de Florianópolis e seus arredores, procurando desvendar as múltiplas dimensões da presença e da invisibilização dos povos indígenas no contexto urbano.

2.1.1 Cidade: Indígenas presentes!

Fazer com que parássemos nas cidades deveria ter sido o último e necessário passo para a nossa assimilação, absorção, apagamento, culminância da campanha genocida de quinhentos anos. Mas a cidade nos refez, e nós a tornamos nossa. Não nos perdemos em meio ao alastramento de altos edifícios, o fluxo das massas anônimas, a algazarra incessante do tráfego. Encontramo-nos, fundamos centro indígena, trouxemos nossos parentes e pow-wows, nossas danças, nossos cantos, nossos artesanatos e nossas miçangas. Compramos e alugamos imóveis, dormimos nas ruas, sob autoestradas, fomos à escola [...] fizemos arte e fizemos bebês e fizemos caminhos para que o nosso povo pudesse ir e vir entre reservas e cidade. Não mudamos para as cidades para morrer (Orange, 2018, p. 9).²²

Como narrei na Introdução, na mônada *Nascimento da curiosidade*, minhas indagações acerca das histórias de vida das mulheres indígenas que moram na Região Metropolitana da Grande Florianópolis começaram quando conheci e conversei com uma senhora, trabalhadora da SESAI, que se declarava indígena e que não residia em aldeia, mas na cidade. Ela contou-me que havia outras mulheres como ela, vivendo e morando no contexto urbano em Florianópolis. Essa informação me impactou de tal forma que, ao chegar em casa, fui direto para o computador procurar por dados acerca da população indígena na cidade, no site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Naquela época, o Censo Demográfico de 2010 indicava um contingente de 1.028 indígenas residindo na capital. Isso aguçou ainda mais minha curiosidade, pois esses dados me diziam que sim, que existiam populações indígenas vivendo em Florianópolis. Mas onde estavam essas pessoas? Como encontrá-las? E, sobretudo, onde estavam as mulheres indígenas que, como a técnica da SESAI, moravam na área urbana de Florianópolis? Em busca dessas mulheres, comecei a dirigir meu olhar para a cidade à procura de pistas, pegadas, indícios que revelassem a presença delas na *urbe*. Isso me levou a investigar mais a fundo não somente os dados censitários referentes à população indígena da Região Metropolitana da Grande Florianópolis, mas também a observar a cidade com um olhar “outro”, disposto a estranhar o familiar e ir além das narrativas oficiais e do senso comum. Desse modo, à procura das

²² Esse trecho pertence ao livro *Lá não existe lá*, escrito por Tommy Orange (2018), um romancista e escritor americano. Orange é indígena, pertencente à etnia Cheyenne e Arapaho, de Oklahoma, Califórnia. Ele obteve o título de Mestre em Belas Artes pelo *Institute of American Indian Arts*. Ele nasceu e foi criado no distrito de Dimond, Oakland, Califórnia, e reside em Angels Camp, também na Califórnia, com sua esposa, Kateri, e seu filho, Felix.

narradoras para a presente pesquisa, acabei por conduzir uma pesquisa em fontes diversas: em dados estatísticos populacionais e do censo escolar, em monumentos históricos e em diversos espaços da cidade.

De acordo com o historiador Clóvis Brighenti (2010), mesmo os indígenas que vivem nas terras indígenas sofrem tentativas de invisibilização perante o restante da população catarinense. Considero a falta de dados demográficos sobre essa população indígena como um dos fatores que contribuem para a invisibilização e o desconhecimento acerca da presença de indígenas no estado, sobretudo nos contextos urbanos. Foi somente em 1991 que o IBGE começou a incluir as variáveis de cor e raça nos levantamentos censitários, permitindo, com isso, a identificação das pessoas como “indígenas”²³ e a diferenciação entre contextos “urbanos” e “rurais”. Com isso, revelou-se a sua presença tanto em áreas urbanas quanto rurais. Esse marco ajudou a proporcionar uma compreensão mais precisa da população indígena em todo o País. No Censo Demográfico de 2010, com a inclusão de perguntas específicas sobre a identidade étnica, como a autodeclaração de pertencimento a um povo ou etnia e o uso de línguas indígenas, bem como com a distinção entre domicílios localizados dentro ou fora de terras indígenas reconhecidas pelo Governo Federal, os dados levantados se tornaram ainda mais detalhados e volumosos.

O recente Censo de 2022 registrou um aumento mais significativo da população indígena no País, com um crescimento de 88,8%. Esse aumento expressivo, de acordo com o IBGE, não pode ser atribuído apenas a fatores demográficos, mas também reflete mais uma mudança na metodologia de coleta de dados. Em 2022, o censo abordou mais terras indígenas do que em 2010 e adicionou uma pergunta para certas localidades onde a presença de povos originários era conhecida, mesmo que essas áreas não fossem oficialmente reconhecidas como terras indígenas: “você é considerado indígena?”. Isso resultou na identificação de

²³ O direito de identificação foi criado no ano de 1973, através do Estatuto do Índio (Lei n. 6.001/73) que, no artigo 3º, afirma que; “Índio é todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional”, apesar de a Convenção n. 169 da OIT, um estatuto supralegal, considerar a autoidentificação como critério fundamental. A Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais (n. 169) é um tratado adotado em junho de 1989. Esse acordo representa um consenso alcançado pelos constituintes tripartites (governos, organizações de trabalhadores e de empregadores) da OIT sobre os direitos dos povos indígenas e tribais nos Estados-membros em que vivem e as responsabilidades dos governos de proteger esses direitos. Entre os países que assinaram a Oitiva, 15 países são latino-americanos: como: Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Dominica, Equador, Guatemala, Honduras, México, Nicarágua, Paraguai, Peru e Venezuela.

1.071.469 indígenas que residiam fora das terras indígenas reconhecidas, enquanto 622.066 residem nesses territórios indígenas (IBGE, 2020).

Além disso, o aumento na demografia indígena também está relacionado ao número crescente de pessoas que optaram por se autodeclarar como pertencentes a determinados povos indígenas. Essa mudança é considerada uma das conquistas alcançadas pelo movimento indígena, que tem lutado pela sua afirmação étnica. De acordo com o professor universitário e filósofo Gersem dos Santos Luciano, líder da etnia Baniwa, essas características são notáveis nesse contexto. Para esse autor:

Desde a última década do século passado vem ocorrendo no Brasil um fenômeno conhecido como “etnogênese” ou “reetnização”. Nele, povos indígenas que, por pressões políticas, econômicas e religiosas ou por terem sido despojados de suas terras e estigmatizados em função dos seus costumes tradicionais, foram forçados a esconder e a negar suas identidades tribais como estratégia de sobrevivência – assim amenizando as agruras do preconceito e da discriminação – estão reassumindo e recriando as suas tradições indígenas (Baniwa, 2006, p. 28).

Contudo, é importante frisar que, por mais que uma pessoa se reconheça como indígena ou como descendente de indígenas, se não houver um reconhecimento dessa identidade por parte do grupo de origem, essa pessoa não é reconhecida como indígena pelo Estado, e não consegue acessar os direitos conquistados pela população indígena.

Além disso, para compreender o conceito de identidade, é necessário compreender como ela se insere na cultura e como a identidade e a diferença têm relação com a representação social. Por isso, reporto-me a Stuart Hall (2006), que defende que identidades aparentemente remetem a uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência, todavia elas tenham uma relação direta com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos e com as questões filosóficas de “quem nós podemos nos tornar, como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios” (Hall, 2006, p. 108-109). Dessa forma, ser ou não indígena é uma identidade marcada pela diferença e pela exclusão, uma vez que, nas relações sociais, estabelecem-se formas de diferenças por meio de um princípio de diferenciação e de classificação.

É importante ressaltar também que a observação dos dados apresentados pelo IBGE em 2012 revelou uma inconsistência nas estatísticas sobre a população indígena no estado de Santa Catarina. O relatório elaborado em 2012, intitulado *Os Indígenas no Censo Demográfico 2010* (IBGE, 2012), indicou a presença de 16.041 indígenas, enquanto o Sistema Cidades/IBGE (IBGE, 2022) relatou a presença de 18.213. Essa discrepância chama a atenção para a necessidade de maior precisão nos dados demográficos relativos à população indígena.

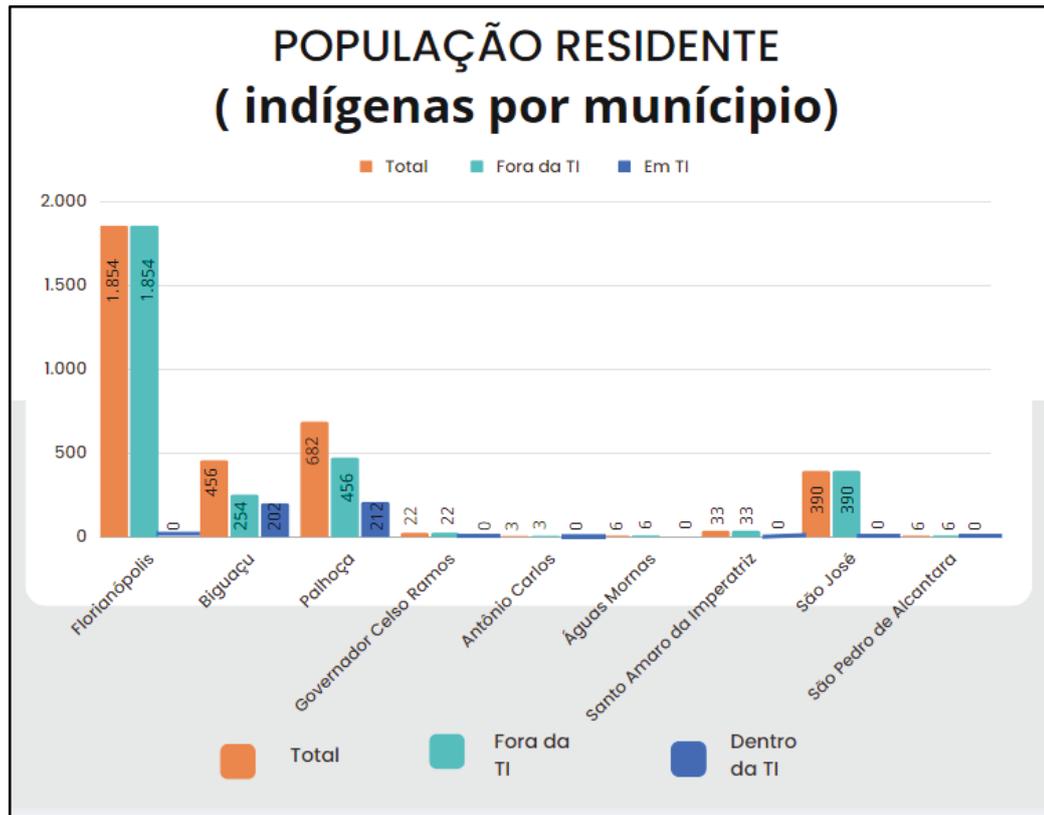
O Censo de 2022, por sua vez, apontou um total de 21.554 indígenas, dentre os quais, 10.978 residentes fora das terras indígenas, enquanto 10.563 residem nessas áreas delimitadas (IBGE, 2022). Esses números refletem que a presença indígena não se limita apenas aos territórios tradicionalmente demarcados, mas se estende a diversas áreas do estado de Santa Catarina. Isso representa um aumento de 18.32% da população indígena no estado, em relação ao censo de 2010.

No caso de Florianópolis, o Censo de 2010 do IBGE informou que o município possuía 1.028 indígenas residentes (IBGE, 2012); já em 2022, esse número aumentou para 1.854 indígenas vivendo na capital catarinense (IBGE, 2022). Portanto, a população indígena em Florianópolis teve um aumento significativo de aproximadamente 80,23%, entre aos anos de 2010 e 2022. Já quando consideramos a Região Metropolitana da Grande Florianópolis²⁴, a população indígena totaliza 3.451 pessoas, distribuídas em nove municípios, sendo que apenas dois deles possuem territórios indígenas. Isso sugere uma presença indígena significativa da população indígena na região.

Na Figura 2 é possível visualizar a distribuição da população indígena por município e por localização, indicando a residência dentro ou fora das terras indígenas. Essa representação gráfica pode ser útil para uma compreensão mais clara da distribuição demográfica dos indígenas na Região Metropolitana de Florianópolis.

²⁴ A região metropolitana de Florianópolis compreende 9 municípios: Florianópolis, Biguaçu, Palhoça, Governador Celso Ramos, Antônio Carlos, Santo Amaro da Imperatriz, São Jose e São Pedro de Alcântara. De acordo com o Instituto de pesquisa e economia Aplicada (Ipea, 2021), considerando as leis brasileiras, uma região metropolitana é uma área geográfica que engloba um município central, chamado de município-sede, e outros municípios próximos que possuem uma integração socioeconômica e urbanística significativa com o município-sede. Essa integração é geralmente caracterizada por uma forte interdependência na prestação de serviços públicos, como transporte, saneamento básico, saúde, educação e desenvolvimento econômico. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/10755/1/RegioesMetropolitanasnoBrasil_cap02.pdf. Acesso em: 25 set. 2023.

Figura 2 - Número de indígenas residentes por município de Santa Catarina



Fonte: elaborado pela autora com dados do IBGE (2022).

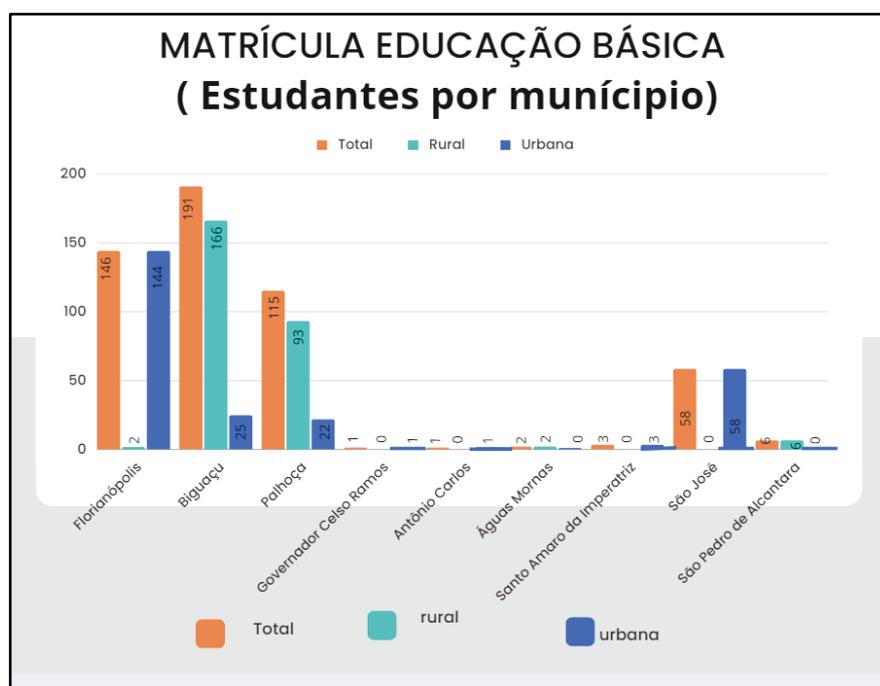
A análise desses dados censitários, revela que existem cidades nas quais residem um número significativo de indígenas, como é o caso da capital catarinense que, apesar não contar com territórios indígenas, abriga o maior número total de indígenas da Região Metropolitana, com uma população de 1.854 residentes. Por outro lado, em municípios como Palhoça existem atualmente quatro terras indígenas (Cambirela, Praia de Fora, Morro dos Cavalos e Massiambu); enquanto em Biguaçu são registradas quatro (Amâncio, Amaral, Itanhaém, M'biguaçu). Essa variedade de terras indígenas na Região Metropolitana de Florianópolis, bem como a diversa distribuição demográfica da população indígena na região, expressam a complexidade e a riqueza da presença indígena nesses locais e demonstram a importância de se compreender as particularidades de cada comunidade e da área urbana em relação às populações indígenas que nelas residem.

Além disso, esses dados também apontam que, do total de 3.451 indígenas que residem na Região Metropolitana de Florianópolis, 3.043 deles residem fora das terras indígenas, enquanto 414 habitam as terras indígenas presentes na área metropolitana, demonstrando, assim, a presença significativa dessas comunidades

em ambientes urbanos e rurais da região (IBGE, 2022). Os dados que encontrei, no entanto, não diferenciam a população indígena por sexo. Nesse sentido, não foi possível detectar se a maioria é do sexo masculino ou feminino – dados que seriam valiosos para o presente estudo.

Outro documento importante que indica a presença indígena na região é o *Resumo Técnico do estado de Santa Catarina - Censo Escolar da Educação Básica 2019*, que apresenta o percentual de estudantes em relação a sua declaração de Cor/Raça, indicando a presença dos indígenas em todo o Ensino Básico (INEP, 2020) (Figura 3).

Figura 3 - Percentual de matrículas de estudantes indígenas no Ensino Básico em Santa Catarina em 2019



Fonte: elaborado pela autora a partir dos dados do Inep (2020).

Em Biguaçu, tem-se o maior contingente de estudantes matriculados, totalizando 191 matrículas na Educação Básica, seguido por Florianópolis, onde se tem 146 indígenas matriculados, sendo que, entre eles, 29 matrículas estão situadas na Educação Infantil e 23 no Ensino Médio (INEP, 2020). O município de Palhoça ocupa a terceira posição, com 115 matrículas, seguido por São José, com 58 (INEP, 2020). É possível percebermos também que, comparando os dois gráficos apresentados nas Figuras 2 e 3, as cidades com maior contingente de indígenas

residentes são também aquelas que apresentam maior quantidade de estudantes matriculados no Ensino Básico.

Outros dados presentes no Censo Escolar apontam que o município de Florianópolis conta com 18 professores que se identificam como indígenas e estão presentes em sala de aula, enquanto em Biguaçu, que possui uma Escola Indígena, encontramos 33 professores indígenas atuantes; já em Palhoça, temos 19 professores em atividade (INEP, 2020). Esse levantamento evidencia a presença e a contribuição desses profissionais em diversas áreas educacionais da região.

Além disso, considerando que Florianópolis é uma cidade que abriga o Campus Universitário da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), é possível acessarmos dados interessantes relacionados à inclusão indígena no Ensino Superior. De acordo com informações de 2019 existentes no site Observatório da UFSC, houve 15 estudantes indígenas do sexo masculino e 16 do sexo feminino matriculados nos seus cursos de graduação; já nos cursos de pós-graduação, no ano de 2023, observamos 20 indígenas matriculados no campus de Florianópolis, dos quais 9 são mulheres (sendo 3 em Programas de Mestrado e 6 em Programas de Doutorado); e 11 são homens (com 7 em Mestrados e 4 em Doutorados) (OBSERVATÓRIO DA UFSC, 2023).

Em vista disso, tanto os dados oficiais do INEP quanto os do Censo Escolar (2022) e do Observatório da UFSC (2023) demonstram a existência de indígenas residindo no município Florianópolis e nos municípios em seu entorno, sendo que essa presença não está restrita às terras indígenas. Muito pelo contrário, ela se espalha para fora das aldeias, pelas cidades da Região Metropolitana.

Nessa sessão, apresentei o conjunto de dados que produzi a partir de minhas consultas em bancos de dados estatísticos. A partir de agora, seguindo os passos do *flâneur* benjaminiano, apresentarei o espaço urbano da cidade como uma grande exposição contendo alguns indícios de uma história onde visões opostas de oprimidos e opressores colidem, deixando marcas indelévels na cidade e em seus habitantes. Inspirada pela crítica de Benjamin ao “progresso como norma histórica”, questiono se essas mudanças representam, de fato, um avanço ou se carregam efeitos colaterais perigosos e indesejados.

2.2 CENAS, CENÁRIOS E ESPAÇOS URBANOS: FLANANDO POR FLORIANÓPOLIS

Dando continuidade à abordagem na perspectiva inspiradora do *flâneur* benjaminiano, vou desvelando o que a cidade de Florianópolis e seus arredores mostram/ocultam sobre os povos indígenas. Meu objetivo nesta seção é, portanto, desvelar diversas dimensões que permeiam a presença e, ao mesmo tempo, a invisibilidade dos povos indígenas, sobretudo das mulheres indígenas, no contexto urbano.

2.2.1 “Natureza do Desterro”

Todos os dias quando vou para o meu trabalho no centro de Florianópolis, passo de carro por um enorme mural (Figura 4) que me inquieta. Na pintura desse mural, do artista Rodrigo Rizo, está escrito *Natureza do Desterro*²⁵, como uma espécie de título. O mural tem 10 metros de largura por 33,5 metros de altura é considerado uma homenagem à fauna e à flora de Florianópolis; estando localizado no alto da Rua Felipe Schmidt, n. 554, na travessa com a Rua Pedro Ivo. A obra é uma iniciativa do *Street Art Tour*, movimento de valorização e fomento da arte urbana na capital, que é patrocinado pelo município de Florianópolis e pela Fundação Cultural Franklin Cascaes, por meio da Lei Municipal de Incentivo à Cultura. A obra estava planejada para ser inaugurada durante as comemorações do aniversário de Florianópolis, em março de 2020, mas com a irrupção da pandemia de COVID-19, a programação acabou sendo alterada para junho daquele mesmo ano, sendo que a própria execução da obra precisou sofrer modificações para que não gerasse aglomerações.

No mural, de proporções colossais, uma figura feminina aparece em meio às plantas e animais típicos da região, como a tartaruga, a orquídea *laélia purpurata*, o guarapuvu amarelo, a lontra e a baleia franca, dentre outros. A mídia local (FloripAmanhã, 2020) divulgou a inauguração da obra como trazendo “um respiro em meio a um contexto de pandemia e incerteza” e descreveu-a como uma “homenagem à ancestralidade dos povos nativos” da cidade:

²⁵ Antes de adotar o nome “Florianópolis”, a cidade se chamava “Nossa Senhora do Desterro”.

A figura feminina que aparece em meio às plantas e animais é uma personificação da Natureza do Desterro, um espírito ancestral responsável pela manutenção do equilíbrio da natureza por meio da criação/destruição. [...] A coloração da personagem remete à terra e aos povos originários. Os grafismos do rosto remetem às inscrições rupestres, também como forma de homenagem à ancestralidade dos povos nativos de Florianópolis (Floripa Amanhã, 2020).

Figura 4 - Natureza do Desterro: painel localizado na Rua Felipe Schmidt, no centro de Florianópolis (SC)



Fonte: arquivo pessoal da autora (2017).

Sobre esse mural, cabe perguntarmos: quais sentidos essa obra abarca e o que ela nos diz sobre a presença/ausência das mulheres indígenas na cidade de Florianópolis? A qual educação artística e coletiva esse mural remete?

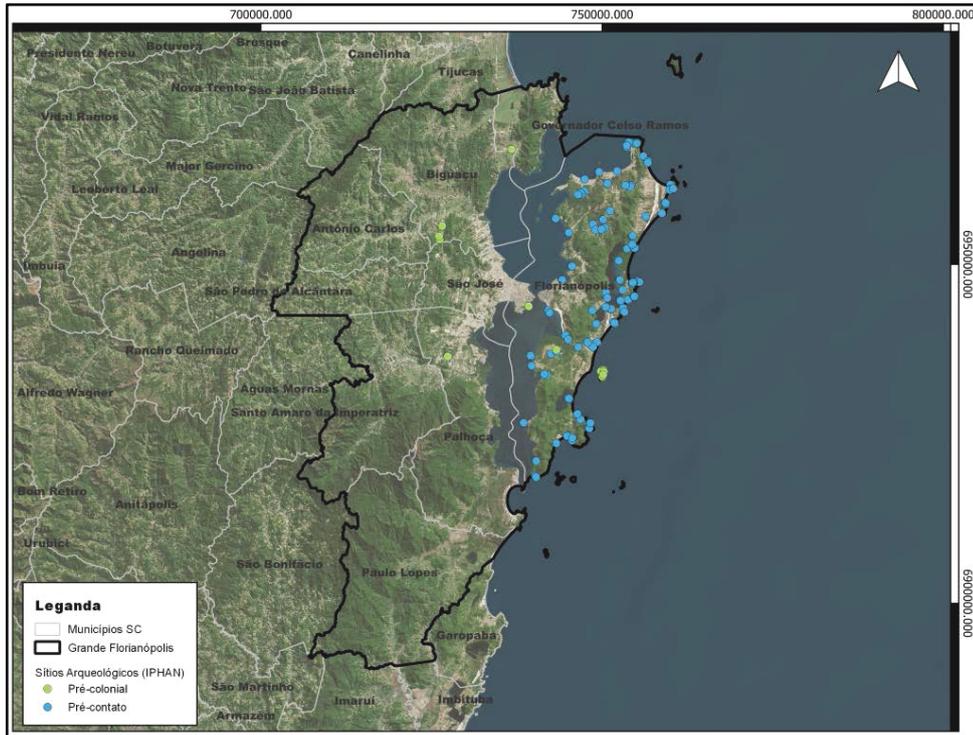
Ao analisarmos o mural, vemos que nele está a representação de uma mulher indígena e os grafismos em seu rosto remetem a uma inscrição rupestre popularmente conhecida como “máscara”, e que existe nos costões rochosos dos sítios arqueológicos da Ilha do Campeche, o local com a maior concentração de gravuras pré-colombianas do litoral catarinense. Desse modo, a imagem faz, sobretudo, uma

alusão ao passado de Desterro e, além disso, diferentemente de outras obras de arte urbanas de Rodrigo Rizo, que também estão espalhadas pela cidade e que apresentam homenagens a pessoas reais e importantes para história de Florianópolis, como o Poeta Cruz e Souza e a professora/deputada Antonieta de Barros, o painel *Natureza de Desterro* não representa uma personagem histórica que pode ser nomeada, mas sim uma figura indígena genérica, uma “entidade espiritual”, alguém que representaria a beleza, pureza e a natureza de um passado longínquo e idealizado onde havia harmonia e equilíbrio dos seres humanos com a natureza. Mas por que representar uma mulher indígena imaginária que alude a um passado longínquo? Por que o mural não poderia trazer a imagem de uma mulher ou de mulheres indígenas que vivem ou viveram na cidade de Florianópolis? Será que, ao longo da história da cidade, não haveria uma mulher indígena que pudesse ser representada e, sobretudo, nomeada?

Observando esse mural, que, ao trazer a imagem da mulher indígena genérica nos remete ao passado da Ilha de Santa Catarina, em contraponto ao seu presente, foco minha atenção nos vestígios que podem trazer respostas para essas indagações. Tais vestígios residem nos registros históricos e arqueológicos acerca da presença dos Povos Guarani na região da Grande Florianópolis, muito antes do início do período de colonização.

Dados históricos apontam que os indígenas habitavam essa região já nos séculos XVI e XVII. O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) documenta a existência de 151 sítios pré-coloniais ou pré-contato na Região Metropolitana de Florianópolis, com destaque para o sítio Travessão do Rio Vermelho, datado de 290 a 370 anos antes do tempo presente, coincidindo com a chegada dos europeus à área (Müller, 2015). A Figura 5 apresenta uma imagem que indica a localização desses sítios arqueológicos identificados.

Figura 5 - Mapa dos sítios arqueológicos da região da Grande Florianópolis (SC)



Fonte: elaborado por Felipe Sampaio com base nos documentos do Iphan (2023).

A arqueóloga Teresa Fossari (2004) relaciona a localização geográfica das aldeias mencionadas por viajantes com os sítios arqueológicos de ocupação Guarani atualmente conhecidos. Segundo a autora, essas aldeias estavam localizadas nas proximidades dos bairros da Lagoa da Conceição, Praia dos Ingleses, Rio Tavares, Pântano do Sul e Ribeirão da Ilha, dentre outras. Boiteux (1912 apud Fossari, 2004, p. 86) menciona a existência de cinco aldeias, denominadas Riberacô, Tiguá, Tameubre, Trinoga e Aboçapecau, durante os primeiros contatos. As evidências arqueológicas corroboram essas informações, apontando os sítios de cerâmica de tradição Tupi-Guarani identificados nas regiões sul, sudeste e leste da Ilha, bem como no entorno da Lagoa da Conceição. O sítio Travessão do Rio Vermelho (TRV), por exemplo, está localizado na região nordeste da Ilha.

O primeiro contato registrado entre os colonizadores “brancos” e os indígenas na região central do estado envolveu, sem dúvida, os indígenas Guarani. É importante destacar que, na época, os indígenas da região central do estado eram amplamente conhecidos como “Guarani”, nome que lhes foi atribuído pelos europeus somente em 1528, conforme mencionado em uma carta de Luiz Ramires (Müller, 2015). Essa interação foi amplamente documentada em cartas e relatos de viajantes,

especialmente durante um período em que a Ilha de Santa Catarina, anteriormente chamada de Ilha dos Patos, servia como porto para navegadores, especialmente aqueles relacionados à coroa espanhola (Müller, 2015).

Até o momento, as fontes escritas mais utilizadas para estudar os povos indígenas na costa catarinense entre os séculos XVI e XIX têm sido os relatos de viajantes europeus e os relatos etnográficos (Müller, 2015). Em 1515, uma expedição liderada por Juan Díaz de Solís chegou às terras litorâneas, próximo à Ilha de Santa Catarina, na foz do rio Massiambu, onde uma das embarcações naufragou. Os sobreviventes estabeleceram alianças com o líder local Tupã Verá, o que impulsionou a produção agrícola indígena e o fornecimento de alimentos às embarcações que chegaram à região em 1521 (Cristóvão Jacques), 1526 (Rodrigo de Acuña, Sebastián Caboto), 1536-1538 (Gonzalo de Mendoza) e 1541 (Cabeza de Vaca) (COMITÊ GESTOR / CI-PBA, 2022).

A antropóloga Carolina Portella Garcia (2015) aponta o trajeto percorrido pelos Guarani e as dinâmicas de sua presença no estado de Santa Catarina, indicando que eles se encontravam em contingente populacional significativo em Desterro (atualmente Florianópolis), sendo reconhecidos como Carijós ou Tupis, quando da chegada dos colonizadores. Já a antropóloga Dorotéia Darella, em sua tese de doutorado publicada em 2004, destacou a relevância do *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*, de Curt Nimuendaju, que foi divulgado pelo IBGE em 1987 e que forneceu informações cruciais sobre a ocupação dos Carijó na região que se estendia do Rio Grande do Sul até São Paulo durante o século XVI. O documento revela que, na década de 1520, durante a estadia de Sebastião Caboto na região, foram mencionadas aldeias notáveis, como Riberacô, Tiguá, Tameubre, Trinoga e Abeçapectaú, todas localizadas na Ilha de Santa Catarina.

Segundo o historiador Clóvis Brighenti (2012), um dos momentos mais significativos do contato entre indígenas e não indígenas nesse período foi registrado por Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, que desembarcou na Ilha de Santa Catarina em 1541, seguindo o caminho do Peabiru até Assunção, no Paraguai, guiado pelos Guarani. Durante essa jornada, Hans Staden, um viajante alemão que visitou a região duas décadas mais tarde, descreveu em suas observações que os índios Guarani estavam gradualmente deixando tanto a Ilha quanto a área continental, onde a aldeia Acutia havia sido estabelecida. Staden chegou até mesmo a criar ilustrações

representando a Ilha e a aldeia em seu registro durante sua permanência na região, como mostrado na Figura 6.

Figura 6 - Registro da Ilha de Santa Catarina feito pelo viajante alemão Hans Staden, produzido em 1549 e publicado em 1557



Fonte: Osório (2020) adaptado de Staden (1557).

Esses registros históricos fornecem informações sobre a dinâmica de ocupação e de mudança dos povos indígenas na região ao longo do tempo. No entanto, como ressalta Garcia (2015), enquanto alguns pesquisadores vêm chamando a atenção para a impossibilidade de se omitir os Carijós da história de Santa Catarina, insistindo que entre eles, os Sambaqui e os Guarani, existe uma evidente ligação; e que o desconhecimento geral e acadêmico da história do povoamento dos grupos indígenas do sul do Brasil tem dificultado seguir o elo que tece a presença Tupi-Guarani como constante e contínua em Santa Catarina. Garcia (2015) ressalta, então,

a importância de se superar a visão tradicional, por meio da qual se estuda a história a partir da chegada dos europeus e seus impactos dentro do novo território, assinalando que, nos livros didáticos que contam a história de Santa Catarina, os Carijós desaparecem completamente das narrativas ou os trechos destinados a eles são reduzidos ou escassos, sendo que, muitas vezes a existência de povos indígenas na localidade é sequer mencionada. Com isso, a história contida nesses livros começa a ganhar força apenas através da presença das levas migratórias europeias, sendo que é a apenas partir desse momento que se reconhece a formação do estado que conhecemos hoje.

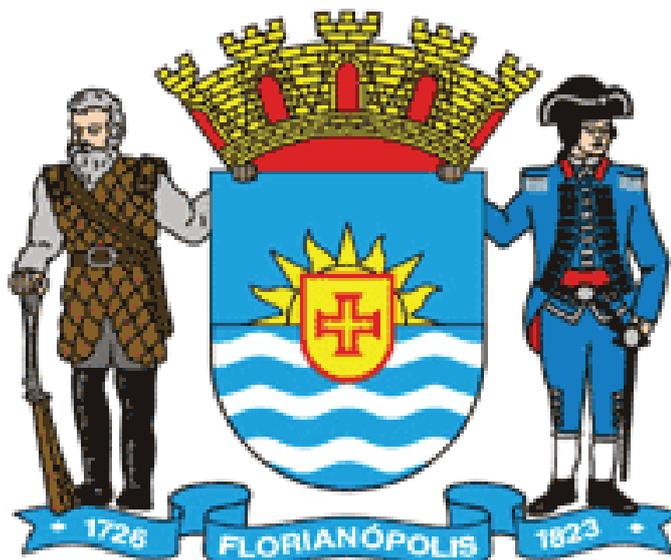
Clóvis Brighenti (2012) ressalta que atualmente as comunidades indígenas das localidades Massiambu, Morro dos Cavalos, Cambirela (no município de Palhoça), M'biguaçu, Mymba Roka e Itanhaém (no município de Biguaçu), situadas na Grande Florianópolis, têm suas histórias diretamente relacionadas ao impacto europeu ocorrido no século XVI. Segundo o autor, o início do século XX também marcou um período determinante para os povos indígenas de Santa Catarina, pois a desterritorialização foi uma realidade significativa. A rapidez com que as terras foram vendidas ou doadas às empresas colonizadoras pelo Estado resultaram na criação de apenas duas terras indígenas, uma na região Oeste e outra no Vale do Itajaí. Isso acabou por delimitar os chamados “lugares de índios”, onde o Estado acreditava que o “índio genérico”, ou seja, aquele que em breve deixaria de ser considerado índio, poderia permanecer. Com isso, as populações descendentes dos Guarani pré-coloniais foram marginalizadas na periferia da cidade de Florianópolis (Brighenti, 2012).

Voltando ao mural *Natureza do Desterro*, após essa breve passagem pela história e arqueologia da Grande Florianópolis, percebemos que, ao trazer uma imagem que remete genericamente à “ancestralidade dos povos originários”, o grandioso painel acaba reforçando as narrativas correntes que mostram os indígenas como figuras históricas genéricas, cujo papel foi desempenhado, no entanto, há séculos, não fazendo parte da vida da cidade na atualidade. Em outras palavras, acaba por reforçar a ideia de que presença indígena não faz parte do presente coletivo e que o reconhecimento dessa população, sua vida e história, se dá, mais uma vez, somente através do acionamento de um passado distante.

2.2.2 O brasão símbolo de Florianópolis

Outro elemento urbano que capturou minha atenção durante a elaboração deste trabalho é o símbolo oficial do município de Florianópolis: o brasão da cidade (Figura 7).

Figura 7 - Brasão símbolo de Florianópolis (SC)



Fonte: site da Prefeitura Municipal de Florianópolis (2023).²⁶

O brasão é composto por um escudo do tipo português, cortado na linha do horizonte, com um sol nascente em ouro sobre o fundo azul. Na parte inferior, três peças de prata onduladas representam o mar. No centro do escudo, um escudete de ouro debruado de vermelho e contendo a Cruz da Ordem de Cristo representa a Ilha. Esse conjunto representa os Açores e sua gente, considerados os povoadores da Ilha. Sobre o escudo, há uma coroa mural de ouro, símbolo de cidades fortificadas, como foi Desterro. O brasão pousa sobre um listral azul, tendo ao centro a palavra “Florianópolis”, antecedida pela data de 1726, ano da fundação do município com foros de Vila e da instalação da primeira Câmara, seguida pela data de 1823, ano da elevação à categoria de “cidade”. Ladeando o brasão, à direita, figura a representação do bandeirante Francisco Dias Velho, considerado o fundador de Nossa Senhora do Desterro. À esquerda, figura um oficial do Regimento de Infantaria de Linha da Ilha de

²⁶ Disponível em: <https://www.pmf.sc.gov.br/noticias/index.php?pagina=notpagina¬i=8510>. Acesso em: 16 nov. 2023.

Santa Catarina, chamado também de Regimento Barriga Verde. O oficial está vestido conforme plano de uniforme do exército português. O brasão foi instituído em 15 de março de 1976, ano em que a cidade completava duzentos e cinquenta anos de emancipação político-administrativa.²⁷

Segundo Cardoso e Ianni (1960), Francisco Dias Velho foi um bandeirante, capitão, proprietário de pessoas escravizadas e fundador/colonizador da cidade de Florianópolis. Desde a juventude ele esteve em inúmeras expedições em que indígenas foram assassinados e escravizados e participou de diversas bandeiras pelo litoral catarinense, escravizando indígenas e revendendo-os no litoral de São Paulo e de São Vicente. O bandeirante decidiu fixar-se junto com sua família na Ilha do Desterro, junto a 500 indígenas escravizados²⁸, por volta do ano de 1672. Em vista disso, ele passou a ser considerado o fundador do povoado de Nossa Senhora do Desterro, que mais tarde se tornou a cidade de Florianópolis. Conforme apontado por Diego Schibelinski (2015), o assassinato de Dias Velho, em 1689, durante um confronto com uma tropa pirata, teve como resultado a quase completa desocupação da região. Após esse evento, apenas alguns indígenas e um pequeno número de colonizadores brancos encontravam-se na área.

De acordo com Mamigonian e Cardoso (2021), somente no período de 1700 os vicentistas voltaram a ocupar a Ilha, em uma migração impulsionada pelas oportunidades de riqueza e poder na fronteira aberta, rica em recursos, tais como terras e indígenas para administrar. Em 1712, o viajante francês Frézier observou que na ilha e na “terra firme” já havia 147 pessoas, entre brancos, índios e negros libertos, estabelecidos à beira-mar. Os primeiros anos de ocupação da Ilha não diferiam muito de outras regiões fronteiriças, com os portugueses dependendo do apoio de indígenas aldeados e poucos escravizados africanos para explorar o potencial do território. A presença de escravizados africanos, e até mesmo asiáticos, era menor em comparação

²⁷ Disponível em: <https://guiafloripa.com.br/cidade/informacoes-gerais-sobre-florianopolis/brasao-de-armas-de-florianopolis> Acesso em: 8 jul. 2020.

²⁸ Para compreender isso, reporto-me a Cardoso e Ianni (1960), quando destacam o trabalho escravo indígena no início do século XVIII em São Paulo. Na época, o indígena era o principal agente do trabalho escravo, especialmente nas bandeiras de apresamento e na descoberta de metais. A população negra era reduzida até o final do século XVII, e foi apenas com a exploração das minas que o escravizado negro se tornou um agente regular de trabalho. Os bandeirantes vicentistas e seus sucessores, em sua migração para o sul, enfrentaram dificuldades na competição com os “emboabas” na exploração mineradora, devido à falta de recursos para adquirir escravizados negros em quantidade suficiente. Como resultado, as bandeiras que se dirigiram para a costa catarinense carregaram um contingente significativo de escravizados indígenas.

à predominância de indígenas, nativos da região. Jacintho Mattos, pesquisador do início do século XX, identificou a presença de escravizados de diversas origens, incluindo africanos de Guiné, Macau, Mina e Benguela, e até mesmo asiáticos. Inicialmente, os indígenas da aldeia de S. Lourenço, Carijós, e da aldeia da capitania do Espírito Santo eram administrados por proprietários ou pelo vigário (Mamigonian; Cardoso, 2021).

Analisando a imagem do brasão, percebo que o discurso que permeia o símbolo oficial da cidade de Florianópolis homenageia personagens históricos que participaram de processos de colonização e escravidão, apagando completamente a presença e a contribuição cultural indígena. Observando as estruturas urbanas da cidade de Florianópolis, Dias Velho é homenageado pela elite catarinense com estátuas em bronze, com nome de viadutos, ruas e prédios públicos, como podemos observar nas Figuras 8 e 9.

Figura 8 - Monumento erguido em 2001 junto ao Elevado Dias Velho



Fonte: NSC Total (2020).²⁹

Figura 9 - Foto de um prédio, nomeado Dias Velho, no centro da cidade



Fonte: NDMais (2019).³⁰

Muitas cidades do mundo contêm estátuas e monumentos semelhantes em suas vias e espaços públicos. Eles foram levantados, em geral, nos séculos XIX e XX, quando parcelas dominantes da sociedade consideravam positivo enaltecer e heroizar figuras como sertanistas e bandeirantes, considerados os ampliadores das fronteiras e líderes do processo de construção das nações. No Brasil, dentre os monumentos históricos mais famosos desse tipo, há o Monumento às Bandeiras, de

²⁹ Disponível em: <https://www.nsctotal.com.br/noticias/estatuas-em-florianopolis-lembram-figuras-polemicas-da-historia-de-sc>. Acesso em: 8 jul. 2020.

³⁰ Disponível em: <https://ndmais.com.br/noticias/edificio-dias-velho-um-pouco-da-nossa-historia/>. Acesso em: 8 jul. 2020.

Victor Brecheret (1894-1955), concluído em 1953, e a estátua do Borba Gato, de Júlio Guerra (1912-2001), inaugurada em 1957. Atualmente reconhecidas como racistas, escravagistas e colonialistas, essas figuras “consagradas”, típicas do Brasil colonial e espalhadas pelas cidades, vêm sofrendo críticas por parte de movimentos sociais que colocam em xeque esse enaltecimento e o apagamento histórico que elas promovem, propondo a criação de “contra-monumentos”, ou, até mesmo, a sua retirada do espaço público. Um exemplo de intervenção urbana sobre essas figuras é a projeção que foi realizada em 2020 sobre o Monumento às Bandeiras, no Parque Ibirapuera, idealizada pelo artista indígena Denilson Baniwa e intitulada *Brasil Terra Indígena*, que representava o naufrágio de uma embarcação portuguesa tragada para o fundo do mar pelas forças da natureza. Em 2016, o monumento já havia sofrido uma intervenção mais drástica, com pichações em rosa, amarelo e verde, o que gerou muita polêmica e animosidade nas redes sociais.

Além da violência da conquista, esses monumentos ocultam também o fato de que os povos indígenas desempenharam um papel fundamental na formação das cidades no continente latino-americano. No Brasil, durante o período colonial, os indígenas foram deslocados de suas terras de origem e aldeados, sendo que nesse período eles atuavam em atividades que atendiam aos interesses dos colonos, como a produção de alimentos e produtos para exportação, além de prestarem serviços diversos nas vilas e cidades.

Para a historiadora Angela Sánchez Leão (2017)³¹ não se pode afirmar que existiu uma oposição nítida entre colonos e indígenas, pois, em diversos momentos, houve alianças estratégicas entre os diversos atores coloniais, incluindo líderes nativos e colonos. No entanto, essas alianças eram geralmente de natureza temporária, sendo constituídas e dissolvidas com base nas necessidades e oportunidades do momento. A vida dos indígenas foi profundamente estigmatizada, com uma distinção entre aqueles considerados aliados ou mais pacíficos e aqueles vistos como guerreiros agressivos, “bárbaros” que não podiam se adaptar ao mundo cristão. Estes últimos eram considerados inimigos naturais da coroa portuguesa e, em muitos casos, eram considerados uma ameaça que precisava ser eliminada para evitar futuros danos ao reino. Eles eram vistos até mesmo como uma ameaça à

³¹ Disponível em: https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1488774866_ARQUIVO_AsJuntasdasMissoes.pdf. Acesso em: 11 nov. 2023.

segurança dos missionários e à vida dos indígenas que já haviam adotado o cristianismo.

A autora também ressalta que a construção da imagem dos indígenas como “tapuias bárbaros”, selvagens das regiões do interior, serviu aos colonizadores como uma maneira de estabelecer fronteiras entre as áreas colonizadas e não colonizadas. Essa distinção desempenhou um papel importante na definição das estratégias de ocupação do território e de guerra, bem como na forma como diferentes grupos indígenas “aliados” foram tratados, ou seja, aqueles que eram vistos como parte do esforço para consolidar o domínio colonial. Além disso, de acordo com Marlise Rosa e Rodrigo Reis (2023), as aldeias missionárias desempenharam um papel crucial, fornecendo indígenas escravizados para obras públicas e serviços, principalmente aqueles que exigiam força física. Os indígenas ergueram cidades, participando na construção de igrejas, fortes e outras obras públicas, além de comporem parte das tropas que combateram rebeliões indígenas e invasões estrangeiras. Muitas aldeias missionárias se transformaram em cidades ao longo dos séculos, e essa continuidade da presença indígena nas áreas urbanas tem raízes profundas na história do continente.

No caso de Santa Catarina, de acordo com Leite, Lombardi e Piazza (2002, p. 52), as comunidades indígenas que habitavam a região tinham uma subsistência baseada na caça e na pesca, mantendo uma ligação estreita com a natureza, que era uma parte intrínseca de suas vidas. Os autores assinalam que indígenas desenvolveram uma variedade de bonecas para uso pessoal, incluindo cerâmicas decoradas com flores digitais e objetos ornamentais. Também eram conhecidos por decorar suas urnas funerárias com desenhos em tons de vermelho e amarelo. Já grupos que habitavam o interior, como os jês, levavam uma vida predominantemente nômade, subsistindo por meio da coleta e caça. Alguns descendentes desses grupos, como os Xokleng e os Kaingang, ainda estão presentes na região. Além disso, no século XVI os Carijós desempenharam um papel crucial no fornecimento de farinha de mandioca aos navios que aportavam na região.

No entanto, como mencionado, esse período histórico é marcado por uma intensa atividade de apresamento que foi promovida pelos paulistas, o que teve um impacto drástico nas populações indígenas do litoral, incluindo as que residiam na Ilha de Santa Catarina. Essa luta contra os indígenas proporcionou uma fonte de mão de obra servil e de baixo custo para os senhores das terras das capitanias do Centro-Sul

do País, em uma época em que o mercado de escravizados africanos ainda não estava firmemente previsto no Brasil. Como apontam Milanez *et al.* (2019), antes do início do tráfico de africanos escravizados, os povos indígenas foram os primeiros a serem submetidos à escravidão no Brasil. Na construção dos engenhos de açúcar, por exemplo, a mão de obra predominantemente utilizada era de origem indígena. No entanto, apesar de terem sido os primeiros a sofrerem as amargas consequências da escravidão, há poucos registros e pouca atenção foi dada às repercussões e à continuação dessa prática.

Diante disso, observa-se que nesses símbolos do município de Florianópolis, não há referência alguma aos índios Carijós ou Tupi Guarani que viviam na Ilha à época da colonização portuguesa. Essa invisibilização histórica cria descontinuidades e desconhecimentos que possibilitam, inclusive, que se dê espaço, no cotidiano da cidade, à afirmação de que os indígenas Guarani que circulam atualmente em Florianópolis são estrangeiros, que pertencem a outros territórios e que não têm ligação alguma com a história e contemporaneidade da cidade.

Contudo, no livro escrito no contexto do Componente Indígena do Contorno Rodoviário de Florianópolis (2022), intitulado *A apresentação dos povos Guarani na região da Grande Florianópolis*, e do qual fiz parte, foram coletados depoimentos de indígenas que descreveram uma aldeia que existiu até meados da década de 1960 nas extremidades da ponte atual que conecta o Continente à Ilha de Florianópolis, próximo ao atual Terminal Rodoviário Rita Maria, onde aproximadamente quatro famílias viveram ali por vários anos. Outro local de referência nas memórias indígenas, em Florianópolis é onde está localizado o Mercado Público Municipal; nas palavras deles, “naquela época, era pequeno... Nós fazíamos barracas ali também, ali no mercado, para a frente. Acabamos todos morando ali.” (COMITÊ GESTOR CI-PBA, 2022).

Como mostrarei a seguir, a presença Guarani é marcante atualmente no centro de Florianópolis. Ao caminharmos pelas ruas do centro da cidade, é comum encontrarmos artesãos indígenas Guarani, com seus filhos, vendendo artesanato, o que demonstra, muito ao contrário de um “estrangeirismo”, a vitalidade e a continuidade da cultura indígena na região.

2.2.3 Mães e artesãs: mulheres Guarani no centro de Florianópolis

A seguir, a Figura 10, de autoria de Moema Parode, retrata uma mulher indígena vendendo artesanato no centro de Florianópolis. Embora tenha sido tirada em 2017, essa fotografia é também representativa do momento atual, de 2023, uma vez que, desde muitos anos, e ainda hoje, é comum, em dias de sol, a presença das artesãs Guarani. Elas montam seus espaços no chão, nas calçadas movimentadas das ruas do centro da cidade, adornados com cestas habilmente entrelaçadas, pequenas esculturas de animais em madeira, arcos e flechas e até mesmo orquídeas de rara beleza.

Figura 10 - Mulher Guarani com seus filhos vendendo artesanato na calçada de uma das ruas do centro de Florianópolis (SC)



Fonte: Parode (2017).

O que torna essa cena curiosa é que essas mulheres, sejam Guarani ou Kaingang, raramente estão sozinhas. Eles carregam consigo seus filhos, compartilhando com eles não apenas seus produtos artesanais, mas também valores culturais e responsabilidades familiares. A presença das crianças ao lado de suas mães não é mera coincidência, mas sim parte de uma tradição que enfatiza a importância do aprendizado, da responsabilidade e da proximidade entre mães e

filhos. Lembro-me de uma conversa que tive com a cacica da Aldeia Cambirela, situada no município de Palhoça, na Grande Florianópolis, na qual ela destacou o papel vital das mães indígenas Guarani. Ela enfatizou que essas mães têm a responsabilidade de cuidar de seus filhos e, ao trazê-los para a cidade, estão ensinando a eles a importância do trabalho, além de fortalecer os laços familiares. Trazer as crianças para o centro urbano não é apenas uma necessidade prática, mas também uma tradição carregada de significado.

Sandra Carolina Portela Garcia (2015) observou as mulheres Guarani no centro de Florianópolis como parte do trabalho de campo que resultou em sua tese de doutorado, na qual ela analisou as estratégias de circulação e permanência dos indígenas Guarani e Kaingang na cidade. Com relação às mulheres Guarani, ela notou que elas sempre carregavam algum artesanato para vender: cestas, animais esculpidos e joias artesanais eram comuns, mas, às vezes, elas também recorriam a mudas ou plantas ornamentais, refletindo as dificuldades enfrentadas pela comunidade. Garcia (2015) menciona, inclusive, um jovem Guarani que vendia pés de orquídeas na cidade e sua habilidade em manter os bulbos preservados da planta.

Garcia (2015) descreve também a indiferença com que muitos passantes tratam as artesãs Guarani, caminhando praticamente sobre os tecidos nos quais seus artesanatos são exibidos. Na pressa do dia, na falta de articulação e interação entre as pessoas que circulam no local, elas se tornam invisíveis, um obstáculo no caminho, uma presença a ser evitada e contornada. Nas palavras da autora:

Como os depoimentos deixam transparecer, a aparente invisibilidade delas no contexto da cidade se materializa nos contínuos atropelamentos que elas sofrem: o fato de as pessoas pisarem constantemente em seus panos e artesanatos, e ainda mais, de serem alvo de constrangimentos quando sua presença é notada através desse tipo de situações, são parte do cotidiano dessas mulheres que precisam lidar com pessoas que simplesmente desconhecem sua presença, sua humanidade e seu direito à cidade de poder usufruir igualmente do espaço público (Garcia, 2015, p. 151-152).

As mulheres indígenas que conheci nas aldeias compartilharam comigo histórias sobre como os artesanatos produzidos nas aldeias são levados para a cidade. Muitas vezes, uma única pessoa é encarregada de transportar os produtos, e a renda obtida é compartilhada entre a comunidade. Isso reflete uma abordagem de compartilhamento e cooperação, onde todos têm acesso aos benefícios do trabalho árduo de seus membros.

O trabalho de Luciana Ouriques Ferreira (2013), intitulado *O 'esperar troquinho' no centro de Porto Alegre: tradição e inovação na cultura Mbyá-Guarani* (2008), lança luz sobre as diferentes interpretações da presença de mulheres Guaranis que vendem artesanato no centro de Porto Alegre, muitas vezes rotuladas pela população como “mendicantes”. A dissertação aborda o fato de que a população indígena é percebida pela população urbana como pertencendo, de maneira “natural”, às aldeias, e que sua presença na cidade, inclusive com atividades como a venda de artesanato, muitas vezes resulta na deslegitimação de sua identidade como “índios autênticos”. Com relação ao artesanato, Ferreira (2013) destaca que, embora a sua venda no ambiente urbano possa não ser vista como um emprego tradicional, ela desempenha um papel essencial para essas comunidades. Essa atividade não apenas proporciona um meio de subsistência, mas também preserva a dignidade dos Guaranis, distinguindo-os da mendicância comum. Essa prática é profundamente enraizada na cultura ancestral dessas comunidades e remete à antiga tradição de troca espiritual, conhecida como *poroaró*, que representa uma forma de troca espiritual profundamente enraizada nas tradições guaranis. Essa abordagem oferece uma visão mais rica e culturalmente sensível das atividades dos Guaranis na cidade e destaca a importância de entender sua perspectiva na análise dessas práticas.

Atualmente, essa tradição se manifesta em um contexto interétnico, em que os produtos originados nas aldeias são trocados na cidade para aquisição de bens essenciais. Assim, para as comunidades indígenas, a ida à cidade e a venda de artesanato são estratégias vitais para suprir suas necessidades. O dinheiro recebido é usado para cobrir despesas de transporte e adquirir alimentos e bens que não podem ser obtidos na aldeia. É uma forma de sobrevivência, mas também uma maneira de manter vivas as suas tradições e a sua cultura. Em vista disso, essa presença constante nas cidades não é apenas uma necessidade econômica, é também uma forma de reivindicação de espaço e cultura, visto que os indígenas estão constantemente traçando estratégias para interagir com o mundo dos brancos e suprir suas necessidades.

Desse modo, ressalto que a presença das mulheres indígenas no centro de Florianópolis é mais do que uma cena pitoresca; é uma representação tangível da resiliência e da determinação dos povos indígenas que vivem na Grande Florianópolis, em face das mudanças sociais e econômicas que suas comunidades atravessam.

2.2.4 Casa de Artesanato Indígena Guarani Mbya

Outro vestígio da presença indígena no centro de Florianópolis que gostaria de assinalar é a Casa do Artesanato Indígena Guarani Mbya (Figura 11), localizada na Praça da Alfândega e inaugurada em 27 de maio de 2022. Esse espaço, mantido com o apoio da Prefeitura Municipal, é compartilhado por onze aldeias indígenas da região, e representa uma conquista notável, resultado de anos de esforços e diálogo entre as comunidades indígenas, a Prefeitura Municipal de Florianópolis, o Ministério Público e a Funai. Desde 2013, quando iniciei meu trabalho com as comunidades indígenas, já ouvia muitos relatos dos indígenas sobre os processos de negociação e planejamento que culminaram na criação desse espaço. Foi um esforço conjunto para atender às reivindicações das aldeias e proporcionar um local para exposição e venda do artesanato indígena no centro de Florianópolis.

Figura 11 - Fachada da Casa do Artesanato



Fonte: Twiter (2022).³²

O objetivo da Casa é proporcionar um espaço rotativo para as aldeias indígenas, sendo que a cada semana, ou a cada quinze dias, uma aldeia diferente

³² Disponível em: <https://twitter.com/Karibuxi/status/1537825186380120065/photo/1>. Acesso em: 8 out. 2023.

ocupa o espaço, trazendo consigo uma variedade de produtos artesanais que representam a sua cultura.

No entanto, quando passo em frente ao local eu o observo, muitas vezes, fechado. Ao conversar com um dos Guarani que vende artesanato nesse espaço, ele relatou que o espaço muitas vezes permanece fechado devido aos desafios logísticos enfrentados pelos indígenas nas suas aldeias. Um dos principais desafios é a dificuldade de transporte dos objetos de venda para o centro da cidade, pois diversas vezes as aldeias não têm recursos para transportar ou para garantir que haja produtos suficientes para expor no espaço. Isso significa que, mesmo quando é a vez de uma aldeia utilizar o espaço, a falta de mercadorias pode levar ao fechamento temporário do local.

Figura 12 - Artesanatos expostos para venda na Casa do Artesanato Indígena



Fonte: Twiter (2022)³³

Além disso, as condições climáticas desempenham um papel significativo na viabilidade das vendas. Dias frios, chuvosos ou de inverno geralmente não atraem clientes suficientes para justificar a abertura do espaço. Essa sazonalidade nas vendas torna ainda mais desafiador para as aldeias manterem uma presença constante no centro da cidade. Outra dificuldade é a distância entre as aldeias e o centro de Florianópolis, pois muitas delas estão localizadas em áreas remotas, o que torna a logística de transporte e a possibilidade de viagens frequentes para o espaço de venda uma tarefa árdua.

³³ Disponível em: <https://twitter.com/Karibuxi/status/1537825186380120065/photo/1>. Acesso em: 8 out. 2023.

2.2.5 Terminal Urbano do Saco dos Limões

Atualmente, aqueles que partem do centro da cidade em direção ao sul da Ilha, e trafegam pela Rodovia Expressa Sul, podem observar, à esquerda, um Terminal Urbano de transporte desativado (Figuras 13 e 14) e que acomoda temporariamente indígenas vindos de diferentes partes da região sul do Brasil, que se deslocam para vender seus artesanatos aos turistas em Florianópolis. Lembro-me, do verão dos anos 2016/2017, especialmente, quando muitas famílias indígenas da etnia Kaingang chegaram e ocuparam o espaço abaixo do viaduto próximo ao terminal rodoviário intermunicipal no centro da cidade. Esse acontecimento chamou a atenção da mídia e despertou o interesse de muitos habitantes locais.³⁴

Figura 13 - Foto da área interna do Terminal Urbano do Saco dos Limões



Figura 14 - Foto da dos Indígenas no Terminal do Saco dos Limões reivindicando a casa de passagem



Fonte: Professor Lino Peres (2021).³⁵

A situação logo se tornou um impasse sobre quem deveria ser responsável por abrigar os indígenas na cidade, envolvendo tanto o município de Florianópolis quanto a FUNAI. O Ministério Público Federal (MPF) de Santa Catarina também teve um papel crucial nesse cenário, indicando a transferência de indígenas para a Casa José Boiteux, um edifício histórico localizado no centro de Florianópolis. Essa

³⁴ Sobre isso ver: <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/sem-abrigo-na-capital-cerca-de-80-indigenas-estao-embaixo-de-viaduto-em-florianopolis.ghtml>. Acesso em: 12 out 2023. E também: <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2017/01/indigenas-sao-retirados-da-rodoviaria-de-florianopolis-por-decisao-judicial.html>. Acesso em: 12 out. 2023.

³⁵ Disponível em: <http://www.professorlinoperes.com.br/pagina/1158/casa-de-passagem-natildeo-sai-do-papel-d>. Acesso em: 11 nov. 2023.

proposta causou controvérsia e indignação em diversos segmentos da sociedade, incluindo intelectuais e a comunidade cultural local, o que acabou culminando no abrigo temporário dos indígenas no Terminal Urbano desativado, situado no bairro do Saco dos Limões.

A presença indígena na região desencadeou conflitos com a comunidade local, que os considerava intrusos. Mesmo sabendo que o Terminal não oferece proteção adequada, os indígenas sobreviveram e lutaram organizadamente mais uma vez para garantir seus direitos e condições de permanência (Dill; Wiese, 2021). Na medida em que os conflitos se intensificaram e o Terminal se tornou mais inseguro e insalubre, os indígenas pressionaram por um projeto de construção de uma Casa de Passagem. Eles obtiveram uma área de 5.000 m² ao lado do Terminal, no Aterro Sul. No entanto, o Aterro Sul é uma área controversa, pois resulta de um aterro rodoviário que está situado à beira de uma avenida expressa, interrompendo as relações tradicionais do bairro com o mar.

Os conflitos políticos e sociais persistem em relação à permanência dos indígenas no Terminal e na construção da Casa de Passagem. A luta deles pelo direito à cidade continua lhes permitindo acesso à vida urbana, aos ritmos de vida e às oportunidades de emprego que lhes permitem aproveitar esses momentos e lugares (Dill; Wiese, 2021).

Esses eventos destacam os desafios enfrentados pelos indígenas em Florianópolis enquanto eles compartilham sua cultura e vendem seu artesanato. A cidade está em constante transformação, e encontrar soluções que respeitem os direitos e necessidades da população indígena, preservando ao mesmo tempo sua identidade cultural e atendendo às demandas do turismo, é um desafio complexo que continua sendo debatido e negociado.

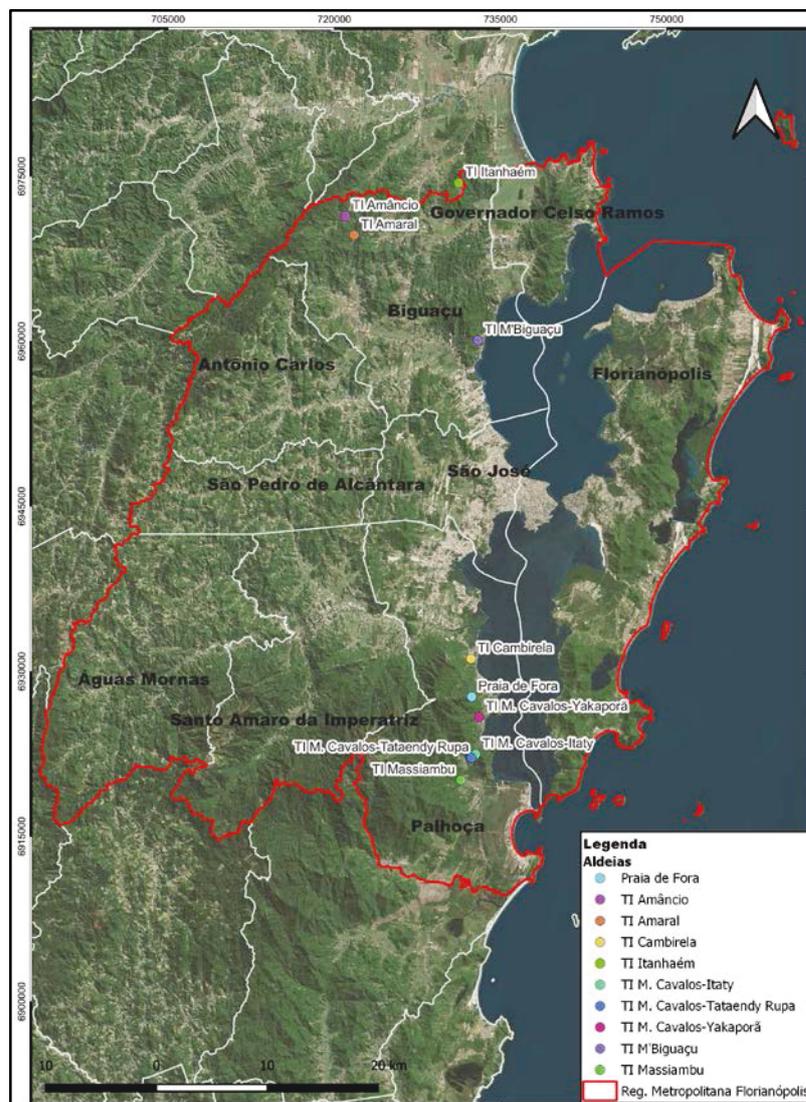
2.2.6 Aldeias indígenas na área metropolitana de Florianópolis

Um último aspecto que abordo sobre a (in)visibilidade indígena na Grande Florianópolis, antes de começar apresentar as narradoras participantes desta pesquisa, diz respeito às terras indígenas existentes na Região Metropolitana, tema ao qual não me dediquei nesta pesquisa, uma vez que meu interesse investigativo esteve direcionado às experiências, memórias e histórias de vida das mulheres

indígenas que residem no contexto urbano, no entanto, considero fundamental destacar a relevância da presença dessas comunidades na região.

Atualmente, na Região Metropolitana de Florianópolis encontramos diversas aldeias pertencentes à etnia Guarani, representadas no território brasileiro por três subgrupos: os Mbyá, Nhandéva (ou Xiripá) e os Kaiová. São ao todo 10 aldeias localizadas em 8 terras indígenas, a saber: Morro dos Cavalos (Itaty, Yaka Porã, Tataendy Rupã), Massiambu (Pira Rupá), Praia de Fora (Ka'Arã), Cambirela, M'biguaçu (Yynn Moroti Wherá), Amaral (Mymba Roka), Amâncio (Ygua Porã) e Itanhaém (Figura 15).

Figura 15 - Terra indígenas da Região Metropolitana da Grande Florianópolis (SC)³⁶



Fonte: elaborado por Felipe Sampaio com base nos dados da Funai (2023).

³⁶ A terra indígena identificada no mapa no como Tekoa Kuriý é chamada pelos indígenas de Massiambu ou Pira Rupá, em língua Guarani.

Essas aldeias são ocupadas por grupos de famílias extensas que mantêm relações sociais, políticas e econômicas intrincadas entre si. Nesse contexto, observamos deslocamentos temporários comuns de indivíduos entre as aldeias, que, em algumas situações, podem ser prolongadas devido à alternância de residência. No interior das aldeias, são mantidas práticas rituais essenciais para a cultura Guarani, como as rezas na *opy* (casa de reza) e a celebração do *nhemongaraí*, conhecida como “o batismo do milho”³⁷. A língua falada nas aldeias é o guarani, embora o bilinguismo seja uma estratégia fundamental para a convivência regional, com o domínio da língua portuguesa por grande parte das famílias. Essa população Guarani se insere no contexto regional por meio do domínio da língua portuguesa e dos processos de formalização da cidadania brasileira. Parte dos moradores das aldeias possui documentos, incluindo RG, CPF, título de eleitor, carteira de trabalho e conta bancária; e são artesãos. Além disso, eles prestam serviços para não-indígenas e os jovens frequentam o ensino formal nas próprias aldeias ou em aldeias vizinhas, que é diferenciado e conta com professores indígenas. Eles também recebem assistência do sistema oficial de saúde, com funcionários da SESAI atuando em suas comunidades, entre outras formas de interação com a sociedade nacional.

Entretanto, é inegável que os Guarani ainda enfrentem desafios consideráveis e continuem sendo uma população extremamente vulnerável devido à pressão territorial resultante da urbanização local, o que sublinha a importância fundamental da demarcação de territórios indígenas. A demarcação dessas terras não é apenas um ato de justiça, mas uma medida essencial para garantir a sobrevivência das culturas, dos modos de vida e da identidade dos povos Guarani, assim como de todas as comunidades indígenas no Brasil. Esses territórios não representam apenas espaços físicos, mas também a base da vida espiritual, social e econômica dessas comunidades. Além disso, a demarcação de territórios contribui para a proteção de áreas de grande importância ecológica e ambiental, desempenhando um papel fundamental na conservação da natureza e na mitigação das mudanças climáticas. Portanto, a demarcação de territórios indígenas não é apenas uma questão de justiça social, mas também uma necessidade urgente para a preservação da diversidade

³⁷ Para conhecer mais: SILVA, Darci da. *Nhemongaraí: Rituais de Batismo Mbya Guarani*. 2020. TCC (graduação) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina.

cultural e ambiental, e para a construção de um futuro mais justo e sustentável para todos. É crucial que o Estado brasileiro cumpra suas obrigações legais e constitucionais nesse sentido, garantindo a segurança territorial e o respeito pelos direitos dos povos indígenas.

Os caminhos percorridos até aqui, pelas ruas, monumentos e diversos espaços urbanos, me permitiram a descoberta de histórias e memórias da Grande Florianópolis que se entrelaçam com as histórias e memórias relacionadas aos povos indígenas que aqui vivem e viveram. Ao “flanar” por esses diferentes espaços, cenas e cenários da cidade e seus arredores, pude identificar que os espaços urbanos da região negligenciam a presença indígena, tanto no passado quanto no presente. As narrativas oficiais, presentes em símbolos e monumentos representativos da cidade, tendem a apagar a presença dos povos indígenas da região e, quando eles são evocados como parte história da cidade, são, geralmente, relegados a um passado remoto, intangível e irrecuperável, como no caso da arte urbana mencionada, que, a despeito de sua inegável beleza e qualidade técnica, reproduz ideias que favorecem a manutenção de estereótipos e a invisibilização indígena no cotidiano da cidade. Aqueles indígenas que, com resiliência, insistem em circular pela cidade, são também invisibilizados e, muitas vezes, hostilizados, enfrentando uma série de dificuldades e conflitos relacionados a um contexto urbano inóspito.

Compreender esse contexto no qual residem atualmente as narradoras desta pesquisa, começa a dar indícios de como essas mulheres são acolhidas, ou não, nesses espaços, os desafios que enfrentam e a complexidade de suas experiências como moradoras da cidade – experiências que abordarei nos próximos capítulos da tese.

2.3 MULHERES INDÍGENAS RESIDINDO NO CONTEXTO URBANO DA GRANDE FLORIANÓPOLIS

Por fim, chegamos às narradoras desta pesquisa. Diferentemente das artesãs Guarani que vão ao centro de Florianópolis para vender artesanato e depois retornam para as suas aldeias, e das mulheres indígenas Kaingang que habitam temporariamente o Terminal Urbano do Saco dos Limões, as mulheres indígenas que fizeram parte deste estudo são moradoras permanentes da área urbana da Grande Florianópolis. Nesta sessão apresento uma visão inicial e panorâmica acerca dessas

narradoras, que, por diferentes razões, escolheram viver em áreas urbanas, onde encontraram oportunidades de estudo e trabalho que eram fundamentais para suas vidas.

2.3.1 Migração indígena para as áreas urbanas

Considerando os estudos antropológicos de Roberto Cardoso de Oliveira (1968), há registros da presença de populações indígenas circulando e vivendo nos espaços geográficos urbanos desde o ano de 1920, sendo que, a partir de 1960, a migração de indígenas para as cidades se intensificou. Mesmo após todos esses 100 anos, ainda há predominância do pensamento dual, segundo o qual os não-indígenas se relacionariam à cidade, ao indivíduo, à proximidade com a tecnologia, às metrópoles e à centralidade do pensamento científico e conceitual, enquanto os indígenas estariam relacionados a uma maior proximidade com natureza, com a pureza, com o coletivo, o selvagem e o ingênuo, e que podem, inclusive, perder sua identidade ao se aproximarem dos elementos considerados não-indígenas. Nesse contexto, a transição dos indígenas para o ambiente urbano tende a ser vista pelos não-indígenas como um processo de “desagregação cultural”, “aculturação” e “assimilação”, resultando na perda de sua própria identidade.

Para evitar esse mal-entendido, é crucial compreendermos que a cultura indígena não é estática; ela está em constante transformação. Para os indígenas, estar nos centros ou nas áreas rurais não significa uma renúncia à identidade indígena, portanto, esse modo dual de pensar nega a compreensão da riqueza e da complexidade da identidade indígena, que vai muito além de estereótipos superficiais. Com relação à migração dos povos indígenas para áreas urbanas, diversos pesquisadores assinalam que ela ocorre, atualmente, por vários motivos. De acordo com Rosa e Reis (2003), a partir de dinâmicas constantes de desterritorialização e re-territorialização, a presença de indígenas em cidades latino-americanas é um fenômeno que mantém continuidade histórica, remontando ou antecedendo o período colonial. Atualmente, o deslocamento de indígenas para áreas urbanas é marcado por uma diversidade de processos, que variam em termos de escala e de motivações, e ocorrem tanto de forma individual quanto envolvendo partes da coletividade ou sua totalidade. As motivações, por sua vez, podem ser de ordem socioeconômica, como a busca por trabalho ou acesso a bens e serviços, ou seja,

como uma rota de fuga da pobreza, mas também algo estreitamente relacionado à violação de direitos humanos nos territórios tradicionais, insegurança física em áreas de conflito (frequentemente envolvendo violência militar contra povos indígenas, incluindo assédio sexual e estupro). Além disso, o fato de serem indígenas e viverem em terras indígenas, muitas vezes, resulta em racismo por parte dos não indígenas dos municípios vizinhos. Essa falta de reconhecimento pode ser uma fonte significativa de conflito e dificuldade para os indígenas, levando muitos a buscar oportunidades de crescimento profissional fora de seus territórios tradicionais. Os autores também assinalam que outros fatores por trás da migração indígena incluem o policiamento excessivo e remoções forçadas decorrentes de projetos de desenvolvimento (públicos ou privados), junto à pobreza e à destituição, resultantes de deslocamentos em grande escala, e também à desapropriação e à degradação da terra, dos recursos e territórios, às vezes sob o efeito das mudanças climáticas, sendo que o tráfico de pessoas, principalmente de mulheres e crianças, é outra causa de migração indígena.

Com relação ao estado de Santa Catarina, Brighenti (2010) também sublinha que a presença da população em áreas urbanas decorre de situações particulares, porém, registram-se contextos comuns, como falta de terra para sobrevivência, esgotamento de recursos naturais, necessidade de acesso a centros de ensino, necessidade de trabalhos assalariados não existentes nas terras indígenas, dentre outros.

Rosa e Reis (2003) ressaltam que a presença indígena em áreas urbanas tem crescido globalmente, havendo muitos indígenas vivendo em cidades em todo o continente latino-americano. Essa urbanização varia de país para país, com algumas nações tendo uma alta proporção de indígenas em áreas urbanas, enquanto em outras a população indígena continua predominantemente rural.

Além disso, embora a cidade seja um direito de todos, os povos indígenas enfrentam privações e exclusão em áreas urbanas devido à escassez de políticas públicas voltadas para essa população nessas áreas. As políticas públicas voltadas para os indígenas, como saúde, educação e moradia, geralmente são destinadas aos seus territórios tradicionais, mesmo que nem sempre eficientes, e não às áreas urbanas. Isso resulta em insuficiências que afetam diretamente a vida dessas populações em contextos urbanos. Ademais, a ausência da produção e difusão de

informações estatísticas precisas sobre essa população também dificulta a formulação de políticas públicas voltadas às necessidades dos povos indígenas nas cidades.

Vale ressaltar, contudo, que a demarcação de terras ainda é a principal reivindicação do movimento indígena no Brasil, uma bandeira que persiste, devido ao fato de que muitas terras que deveriam estar demarcadas ainda aguardam reconhecimento. Portanto, é fundamental destacar que o propósito desta pesquisa, ao abordar questões relacionadas às experiências de indígenas no contexto urbano, não é diminuir a importância dessa luta histórica, mas sim enfatizar que a identidade indígena transcende questões territoriais, abordando experiências pouco discutidas nas pesquisas.

É importante ressaltar também que, de acordo com Nascimento e Cordis (2015), os estudos sobre os povos indígenas em contexto urbano não apresentam um consenso com relação a qual termo utilizar para denominar a presença indígena em espaços urbanos, ou seja, fora das terras indígenas. Algumas das nomenclaturas utilizadas são: “índios urbanos”, “índios na cidade”, “índios da cidade”, “índios citadinos”, “índios em área urbana”, “índios em contexto urbano” ou “índios desaldeados”.

Neste trabalho, para me referir às interlocutoras, escolhi utilizar o termo “mulheres indígenas em contextos urbanos”, pois, em consonância com o que afirma Garcia (2015), temo que a categorização de “índios urbanos” possa contribuir, mais uma vez, com a construção de um “índio genérico”, agora atribuído às cidades, e que venha a ser considerado “menos autêntico” do que aquele que mora nas aldeias, dando lugar à reprodução de estereótipos negativos sobre os indígenas, inclusive nos trabalhos acadêmicos. Outra razão para essa escolha, é que as mulheres indígenas residentes na Grande Florianópolis, com as quais dialoguei para a elaboração deste estudo, guardam relações muito próximas com suas aldeias de origem e com as aldeias da região onde vivem atualmente, de modo que a separação categorial restaria pouco produtiva e não condizente com as formas como elas mesmas pensam suas relações dinâmicas, tanto com a cidade quanto com a aldeia.

Contudo, para evidenciar as especificidades das mulheres indígenas entrevistadas, diferencio três grupos de pessoas que se declaram indígenas e que usufruem dos espaços urbanos: i) o grupo dos indígenas que moram nas aldeias e se deslocam para as cidades mais próximas para a venda de artesanato ou para compras e passeio; ii) o grupo dos indígenas que residem em aldeias mais distantes e que

permanecem em acampamentos nas cidades em determinadas épocas do ano; e iii) o grupo dos indígenas e/ou seus descendentes que decidiram morar fora das aldeias, em contextos urbanos. E é nesse terceiro grupo que se concentrará a presente pesquisa, ou seja, na busca por dialogar com mulheres que se declaram indígenas e que moram no contexto urbano, nesse caso, na Grande Florianópolis.

2.3.2 As entrevistadas: aproximações iniciais

Como mencionei na Introdução deste estudo, cheguei até as entrevistas pela indicação de alguns indígenas que moram nas aldeias de Morro dos Cavalos, Itanhaém e M'Biguaçu, situadas na Região Metropolitana de Florianópolis. As primeiras participantes foram indicando outras, até que, pouco a pouco consegui criar um trançado de entrevistas, no qual cada uma das mulheres indígenas entrevistadas trouxe a sua história de vida e suas memórias para compor com as demais.

O Quadro 2 apresenta uma breve síntese de dados sobre as narradoras, incluindo seus nomes, locais de nascimento, etnias e local de moradia atual.

Quadro 2 - Síntese de dados sobre as narradoras

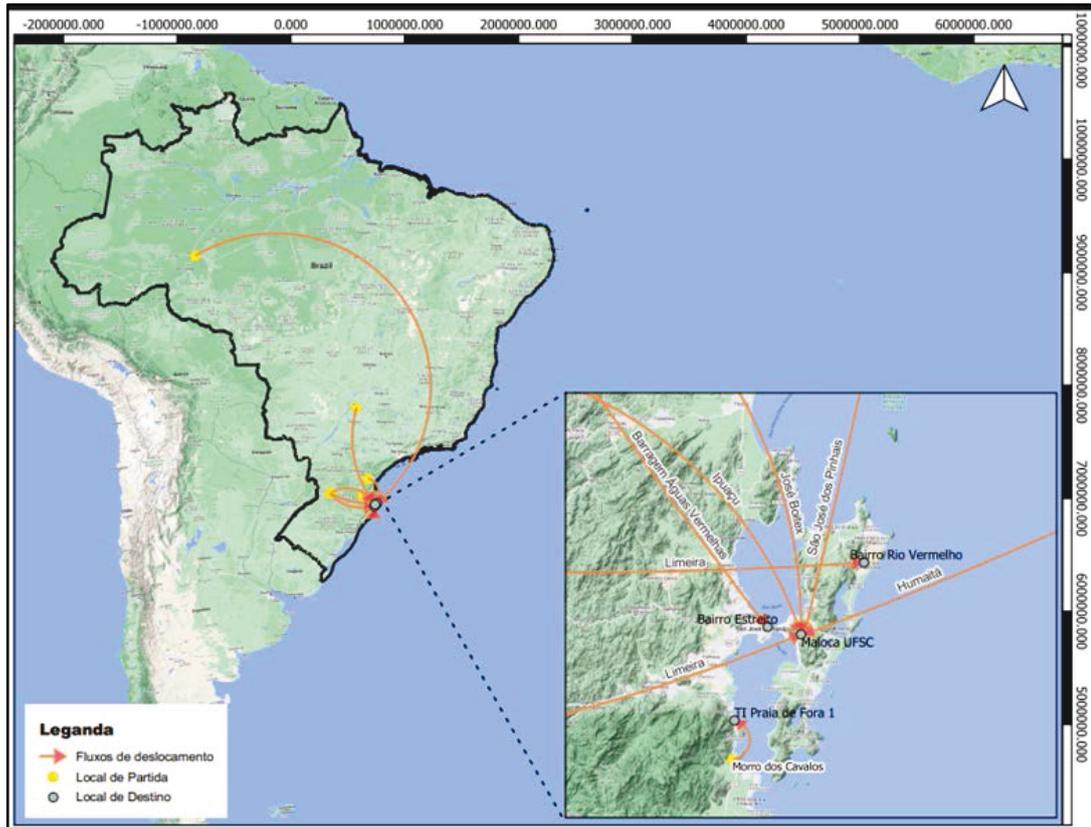
Nome	Local de nascimento	Povo	Moradia atual	
			Bairro	Municípios
Roselanea Machado	TI Morro dos Cavalos / Palhoça / SC	Guarani	Praia de Fora	Palhoça
Rosana Machado	TI Morro dos Cavalos / Palhoça / SC	Guarani	Praia de Fora	Palhoça
Djerá	Aldeia Limeira / TI Xapecó / situada entre os municípios de Ipuçu e Entre Rios / SC	Guarani	Centro	Biguaçu
Taquaju	Aldeia Limeira / TI Xapecó / situada entre os municípios de Ipuçu e Entre Rios / SC	Guarani	Rio Vermelho	Florianópolis
Thaira Priprá	São José dos Pinhais / PR	Laklãnõ	Maloca (UFSC) Trindade	Florianópolis
Solange Kokoj	Aldeia Limeira / TI Xapecó / situada entre os municípios de Ipuçu e Entre Rios / SC	Kaingang	Maloca (UFSC) Trindade	Florianópolis
Joana Kayapó	Aldeia Água Vermelha situada entre os municípios de Iturama / MG e Ouroeste / SP	Kayapó	Estreito	Florianópolis
Walderes Coctá Priprá	TI Laklãnõ Xokleng / José Boiteux / SC	Laklãnõ	Maloca (UFSC) Trindade	Florianópolis
Laura Parintintim	TI Ipixuna / Humaitá / AM	Parintins	Maloca (UFSC) Trindade	Florianópolis

Fonte: elaborado pela autora (2023)

Como é possível observar, as entrevistadas pertencem a diferentes etnias: quatro são Guarani, duas são Laklãnõ Xokleng, uma é Kaingang, uma é Kayapó e uma Parintintim. Outro detalhe que chama atenção no Quadro 2 é a origem das entrevistadas. Das nove mulheres indígenas participantes da pesquisa, apenas uma delas não nasceu em aldeia indígena, mas em São José dos Pinhais, no Paraná, devido ao fato de seu pai ser funcionário da FUNAI e residir nessa cidade na época de seu nascimento. Quanto às outras, seis nasceram no estado de Santa Catarina, uma no Amazonas e uma em Minas Gerais. Todas elas, no entanto, vivem na Região Metropolitana da Grande Florianópolis, sendo que a maior parte delas (seis) reside na cidade de Florianópolis. Dessas, quatro residem na Maloca, a Moradia Estudantil Indígena, localizada na UFSC, no bairro Trindade, uma reside no bairro Rio Vermelho, localizado no Norte da Ilha e uma no bairro Estreito, situado na parte continental da cidade de Florianópolis. Duas entrevistadas, que são irmãs, residem na cidade de Palhoça, no bairro Praia de Fora, e uma reside no centro da cidade de Biguaçu.

A Figura 16 apresenta um mapa de deslocamento das narradoras, por meio do qual podemos perceber, de modo esquemático, os circuitos que elas percorreram de seus locais de origem até Florianópolis.

Figura 16 - Mapa de deslocamento das narradoras



Fonte: elaborado por Felipe Sampaio com base nos dados do Google Maps (2023).

No mapa apresentado, podemos ver que as entrevistadas vêm de diferentes localidades do País. Laura Parintintim, nascida no estado do Amazonas, é a de procedência mais longínqua; e as irmãs, Roselanea e Rosana, nascidas na Terra Indígena Morros dos Cavalos, em Palhoça, e atualmente residentes no bairro Praia de Fora, na mesma cidade, são as de procedência mais próxima. Um ponto em comum que caracteriza as entrevistadas, já mencionado, é que todas elas têm conexões significativas com as aldeias da Grande Florianópolis e com outras aldeias do estado de Santa Catarina, além de com suas aldeias de origem. Isso acontece, inclusive, com relação às entrevistadas provenientes de outros estados brasileiros. Suas histórias de vida, incluindo suas narrativas de deslocamento, poderão ser melhor conhecidas nos próximos capítulos deste trabalho.

Finalizando este capítulo, cabe destacar que, ao traçar este perfil da presença indígena no contexto urbano da Região Metropolitana de Florianópolis, procurei trazer uma visão ao mesmo tempo panorâmica e pormenorizada, mostrando tanto a presença contínua quanto a invisibilização dos povos indígenas, na história e cotidiano da cidade. Nos próximos capítulos, aprofundarei a análise, apresentando quem são

as mulheres indígenas que fizeram parte deste trabalho e quais suas re-existências e estratégias de sobrevivência para habitarem a cidade, bem como as violências, racismos e preconceitos que elas enfrentam nos centros urbanos.

3 MONAGRAFIAS: AS NARRADORAS E SUAS AUTOBIOGRAFIAS

Neste capítulo apresento as narradoras que fazem parte desta pesquisa a partir de suas histórias de vida e de suas trajetórias até chegarem à Florianópolis. Na primeira parte do capítulo, exponho as especificidades e a importância das biografias indígenas à luz de alguns debates que estão sendo travados nos campos da antropologia, da história e da educação. Na segunda parte, apresento as narradoras a partir de um conjunto de nove biografias indígenas que foram construídas tomando como base as narrativas das mulheres entrevistadas, quando conversamos longamente sobre suas trajetórias de vida e, especialmente, sobre como elas chegaram a Florianópolis. Essa perspectiva nos permite apreender as complexidades de suas vidas e compreender melhor como conciliam suas culturas de origem e o contexto urbano que passaram a habitar.

3.1 O DEBATE SOBRE AS BIOGRAFIAS INDÍGENAS

Para além da inspiração nos trabalhos de Walter Benjamin, o impulso para contar as histórias de vida das mulheres indígenas que participaram da pesquisa em forma de biografias narradas pelas próprias mulheres, veio, sobretudo, da leitura do livro *A queda do céu* (2015), escrito por Davi Kopenawa e Bruce Albert. Nesse livro, Davi Kopenawa, um conhecido líder político e xamã yanomami, fala, e Bruce Albert, um antropólogo francês, escreve. Fruto de uma parceria e amizade de mais de trinta anos entre eles, a obra conta a história de vida de Kopenawa e é, ao mesmo tempo, uma autoetnografia do Povo Yanomami e um manifesto cosmopolítico acerca dos maus encontros históricos entre os ameríndios e a “civilização” ocidental. Como relata Bruce Albert, no prólogo do livro, a obra não se limita a ser a um relato sobre a vida de um indivíduo indígena, mas evidencia, sobretudo, a necessidade premente de Davi Kopenawa de comunicar-se com os não indígenas, de estabelecer um diálogo produtivo no qual os indígenas e seus conhecimentos sejam verdadeiramente ouvidos. Nesse sentido, o livro explora, de forma impactante, como as vidas yanomami foram profundamente conformadas pelo contato com o outro não-indígena e busca estabelecer um diálogo que transcenda as barreiras culturais, a fim de que as experiências indígenas sejam compreendidas e valorizadas pelos não-indígenas.

A referência à *A queda do céu* neste trabalho ressalta, portanto, a importância do diálogo autêntico e do respeitoso às outras culturas, e que as vozes indígenas sejam ouvidas e suas perspectivas reconhecidas. Por outro lado, a obra interessa a esta pesquisa também como exemplo da experimentação autoral que realiza, isso porque, como o próprio Bruce Albert ressalta, a narrativa do livro não se encaixa nos moldes clássicos da etnografia tradicional, pois:

Não se trata de um relato de vida solicitado e reconstruído por um “redator fantasma”, a partir de seu próprio projeto de registro documental, à moda dos clássicos norte-americanos do gênero no começo do século passado. Tampouco é uma autobiografia pertencente a um gênero narrativo tradicional, transcrita e traduzida por um antropólogo fazendo as vezes de mero secretário etnográfico. Os registros do depoimento de Davi Kopenawa não cabem nos cânones autobiográficos clássicos (nossos ou dos Yanomami). Os relatos dos episódios cruciais de sua vida mesclam inextricavelmente história pessoal e destino coletivo [...]. Além disso, este livro nasceu de um projeto de colaboração situado na interseção, imprevisível e frágil, de dois universos culturais. Sua produção, oral e escrita, foi, portanto, constantemente atravessada pelas visadas discursivas cruzadas de seus autores, um xamã yanomami versado no mundo dos brancos e um etnógrafo com longa familiaridade com o de seus anfitriões (Kopenawa; Albert, 2016, p. 50-51).

De acordo com o antropólogo e pesquisador da cultura yanomami José Antonio Kelly (2017), a autoria de *A queda do céu* é uma questão bastante complexa que pode ser pensada como um experimento sem paralelos na etnologia indígena brasileira. Para Kelly (2017), a etnografia do mundo espiritual oferecida por Davi não tem comparação na literatura etnológica, fornecendo, para além da descrição de um mundo que desconhecemos, o ponto de partida de onde se lança uma crítica contundente ao “mundo das mercadorias” e a advertência sobre a “queda do céu”, esse fim de mundo previsto pelos xamãs yanomami, e que nós estamos conhecendo no mundo científico como o antropoceno³⁸. Além disso, como afirma Kelly (2017), Davi Kopenawa é de fato o narrador, o autor das palavras, da vida, da etnografia e o inspirador do projeto; e Bruce Albert é o autor-tradutor que se esforça para tornar o pensamento e a experiência de Kopenawa acessíveis ao grande público, desenhando-os e fixando-os em “peles de papel”, a pedido de Davi.

³⁸ Segundo os debates que estão ocorrendo em diversos campos científicos, o Antropoceno representaria um novo período da história do planeta Terra, no qual o ser humano se tornou a força impulsionadora da degradação ambiental e o vetor de ações que são catalisadoras de uma provável catástrofe ecológica. Ou seja, o nome “Antropoceno” provém, justamente, da ideia de que o principal fator responsável pelas mudanças planetárias em curso é a espécie humana, justificando o estabelecimento de uma nova época geológica (Alves, 2020).

No entanto, Bruce Albert faz algumas ressalvas sobre o uso da “primeira pessoa” nas narrativas, afirmando ser uma primeira pessoa que, necessariamente, engloba um duplo “eu”: o do primeiro autor (Davi Kopenawa), que proferiu as palavras que foram gravadas, e o do “alter ego redator”, que as trabalhou posteriormente e é o próprio antropólogo. O resultado é um texto fundamentado nesse duplo “eu”, que ele chama de uma “heterobiografia em primeira pessoa”. Albert declara, no entanto, que, como redator da obra, optou por se mostrar discretamente, sem desaparecer completamente do texto, mantendo a evidência da colaboração, sobretudo nas notas de rodapé, nos quatro anexos que contextualizam o povo yanomami e nos glossários – geográfico e etnobiológico – que acompanham a obra (Kopenawa; Albert, 2015).

Albert ressalta também que evitou deliberadamente soterrar as falas e narrativas de Davi Kopenawa em um quadro interpretativo redutor, “oferecendo-as ao leitor assim, antes de qualquer comentário, em toda a potência de sua alteridade singular” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 51). Percebe-se, portanto, que em *A queda do céu* o pensamento de Kopenawa não foi tomado simplesmente como uma “matéria-prima” para elaboração etnográfica e conceitual de Albert, mas sim, e, sobretudo, como um pensamento autônomo, dotado de autoridade e criatividade por si mesmo.

Além disso, sobre as especificidades das autobiografias indígenas, o antropólogo Oscar Calávia Sáez (2006) assinala que a autobiografia é um elemento presente em diversos tipos de discursos indígenas, como nos discursos políticos dos líderes, nas aberturas dos cantos xamânicos, nos cantos bélicos dedicados ao fim do luto e nos cantos yamayama³⁹ entre os Yaminawa, por exemplo. E, embora o “eu” desempenhe um papel real nesses discursos das Terras Baixas da América do Sul, ele não tem sido reconhecido na literatura antropológica (Sáez, 2006, p. 185-187). Sáez argumenta, contudo, que os modos indígenas de enunciação autobiográfica têm como traço mais marcante o seu estilo citacional, no qual o emissor pode citar alguém que cita alguém que cita alguém, gerando discursos marcados por um “desvio do eu” (Sáez, 2006, p. 187). É um eu narrativo que, portanto, não se relaciona com a “ilusão individualista”, típica das sociedades ocidentais, uma vez que essas narrações não

³⁹ Os cantos yamayama são, ao mesmo tempo, poesia lírica e história: falam dos pais e da sua ausência, das mudanças no modo de vida, dos amantes, dos encontros e das rupturas amorosas. São objeto de viva curiosidade por serem cantos de alguém. Fazem alusão aos mitos, mas também a personagens concretos sendo, portanto, uma expressão individual por excelência (Sáez, 2006, p. 185-186).

são entendidas como resultado de ponderações puramente internas, nem de uma expressão espontânea e direta do indivíduo.

Esses discursos poderiam ser pensados, segundo o autor, mais como formas de extrospecções do que como introspecções, onde o que é dito pelo enunciador depende da contribuição parcial de uma pluralidade de vozes, que podem incluir, além daquelas dos outros indígenas, as vozes dos mortos, dos inimigos, dos animais, dos espíritos, dos objetos etc.).⁴⁰ Assim, por exemplo, em *A queda do céu* Davi Kopenawa narra que suas palavras são as palavras dos *xapiri* (os espíritos da Floresta), de Omama (o demiurgo) e dos xamãs yanomami, em especial de seu sogro, que o iniciou no xamanismo; imbricando em sua narração não apenas múltiplos sujeitos, mas também diversos gêneros narrativos entretecidos, como os mitos, os sonhos, as visões e profecias xamânicas e as falas e exortações políticas.

Penso que essas ponderações em torno da escrita etnográfica de *A queda do céu* podem ser aproximadas às reflexões de Walter Benjamin a respeito do trabalho artesanal da narração e dos debates que vêm sendo travadas por diversos pesquisadores nos campos da história e da educação – a exemplo do Grupo de Pesquisa Patrimônio, Memória e Educação – PAMEDUC – que, inspirados pela perspectiva benjaminiana, vêm buscando outras possibilidades de produção de conhecimentos históricos e educacionais, sobretudo a partir da escrita monadológica e da problematização acerca da dicotomia entre história e memória.

Em suas reflexões sobre o declínio da experiência na modernidade e sobre o relativo fim de formas tradicionais de narrativas e de transmissão de saberes, Benjamin apresenta a sua perspectiva acerca da narração tradicional como a arte de transmitir experiências. Já em *A infância em Berlim: 1900*, Benjamin (1994a), ao transformar suas próprias memórias de infância em objeto de análise, enfatizou aspectos até então incomuns nos livros de memórias: assinalou a importância do quadro político da memória (em que o “eu” são muitos) e apontou que a construção das lembranças *a posteriori* implica pensarmos que é o ato de narrar que dá sentido ao passado, e não o contrário. Desse modo, segundo Benjamin (1994b), o narrador, através de suas narrativas, assume um papel ativo na construção do passado.

⁴⁰ Para uma incursão mais pormenorizada nesse debate, ver na íntegra: SAEZ, Oscar Calávia. Autobiografia e sujeito histórico indígena. **Revista Novos Estudos**, n. 76, nov. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/8whFqFTq6RxJ3MMf5RDZkPL/?lang=pt>. Acesso em: 20 jun. 2023.

Além disso, ao equiparar a narração ao processo artesanal de produção dos artífices, Benjamin enfatiza que a narrativa, no seu processo de transmissão, vai se moldando de forma a incorporar os vestígios e rastros dos diversos narradores e ouvintes, de modo que, tal como assinala Sáez acerca do falar citacional indígena, esses vestígios estão presentes de muitas maneiras nas coisas narradas, se não na qualidade de quem as viveu, ao menos na de quem as relata. Em *O narrador*, ele diz:

O narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la *inteira* (Benjamin, 1994b, p. 221, grifo do autor).

Assim, tanto nas narrativas tradicionais, como na própria obra filosófica de Benjamin, seria incorreto supor a existência de uma única interpretação para um dado ou a própria existência de um dado bruto, pois toda narrativa está imbuída de um caráter inconclusivo que sugere as mais diversas possibilidades de continuação, de criação, de lembranças e de esquecimentos, contrariando, justamente, a expectativa de conclusões ou reflexões homogêneas.

Na senda aberta pelas reflexões benjaminianas, o trabalho de pesquisa com as mônadas têm emergido em diversos estudos históricos e educativos como possibilidade metodológica que busca, justamente, trazer à tona as pluralidades de sentido contidas nas narrações. Os procedimentos metodológicos envolvidos nessas pesquisas implicam a remontagem de trechos narrativos que nascem a partir das entrevistas e no diálogo com as memórias e experiências de narradores e narradoras.

Enquanto ferramenta teórico-metodológica, a mônada possibilita a recriação textual do narrado a partir da priorização da escuta, do diálogo entre as diferentes formas de compreensão da realidade, procurando equilibrar as relações hierarquia e subordinação, que frequentemente se estabelecem na pesquisa científica entre pesquisadores e pesquisados. A historiadora Cyntia Simioni França (2020), questionando a hierarquização dos saberes (história e memória) e o caráter desqualificador da memória nas produções acadêmicas, procura enfatizar a concepção benjaminiana de “memória alargada”, a qual imbricaria

[...] dimensões voluntárias e involuntárias, consciência e inconsciência, razão e sensibilidade, passado, presente e futuro e o entrecruzamento de diferentes espacialidades e temporalidades. São memórias carregadas de conhecimentos, saberes experienciais e sentidos, relacionadas ao vivido (França, 2020, p. 304).

Além disso, de acordo com França (2020), trata-se de uma memória que não se submete a passar pelo crivo de conhecimentos cientificamente validados, uma vez que ela não é um instrumento para a exploração do passado, mas antes, o seu meio. Ela assinala, portanto, que o perfil da memória benjaminiana se configura como imagens que não se enquadram em classificações, sistematizações e comprovações, mas exigem uma escuta atenta e um diálogo sensível do pesquisador para captar silêncios, conflitos, sonhos, utopias, completudes e incompletudes dos sujeitos, distanciando-se, dessa forma, do pensamento trivial da memória como simples “objeto da história”.

A historiadora Maria Carolina Galzerani (2008) aprofundou a compreensão da memória como meio de produção de conhecimentos históricos e educacionais, assinalando que a memória, como meio, não é separada das experiências vividas e não visa preencher os espaços; ela busca enraizar os sujeitos no tempo e no espaço, como práticas de resistências aos processos em que estamos mergulhados e que levam ao desaparecimento das singularidades e das especificidades socioculturais que nos compõem. Nesse sentido, segundo a autora, o historiador não deve objetivar a construção de uma relação de exterioridade com a memória e/ou de posse do “outro”, tampouco deve utilizá-la com o intuito de comprovação dos fatos. Para ela, mais do que uma questão de veracidade, o historiador deve se pautar em relações tecidas por meio de práticas dialógicas no ato de produção de conhecimento.

É nesse sentido que os pesquisadores e pesquisadoras do PAMEDUC, tais como Tatiana Santana e Elison Paim (2018), afirmam que as montagens monadológicas têm sido exploradas nas pesquisas históricas e educacionais como tessituras de várias mãos e experiências “sem a necessidade de aspas”. Igualmente, Maria Cecília Piazza (2021) afirma que se busca, no trabalho com as mônadas, sobretudo, trabalhar as memórias não como fontes narrativas sistematizáveis e interpretáveis destinadas à exploração do passado, mas como ferramentas que nos propiciam detectar no miúdo e nos relampejares das narrativas, os terrenos férteis para vislumbrarmos e compreendermos diferentes experiências e temporalidades que nos mobilizam – politicamente, poeticamente, pedagogicamente. É por isso, então,

segundo ela, que as mônadas, em seu formato e em sua gênese, não necessitam ser nem interpretadas, nem analisadas.

O que esses autores ressaltam inicialmente é que os pesquisadores que trabalham com memórias e lembranças a partir da perspectiva benjaminiana devem se ocupar, sobretudo, em falar “com” e não “para” ou “sobre” os outros, tomando o cuidado para não cair nas encruzilhadas de análises racionais que promovam separações entre o sujeito e o objeto, reconhecendo, como diz Galzerani (2008), que tanto o pesquisador como os sujeitos da pesquisa produzem saberes no palco das memórias.

Todas essas ideias, articuladas entre si, acabaram funcionando como inspirações para que, neste capítulo, a remontagem das histórias de vida das mulheres indígenas tomasse, pouco a pouco, a forma de biografias narradas por elas. No entanto, a opção por trabalhar com biografias indígenas articulando-as ao referencial teórico-metodológico sobre as mônadas benjaminianas fez surgir conceitualmente o que acabei por chamar de “monografias”, que são justamente essas mônadas focadas nas biografias indígenas. No entanto, diferentemente das biografias clássicas, as “monografias” não buscam uma linearidade temporal estrita, que vai da infância à idade adulta, mas, pelo contrário, apresentam um tempo descontínuo e fragmentado, ao modo das mônadas, de modo que a escrita pode saltar de um tempo a outro e de um lugar a outro, podendo ou não retornar ao iniciado.

Essa estratégia das “monografias” parece fazer mais justiça aos modos indígenas de narração e estar mais próxima das formas narrativas utilizadas pelas interlocutoras, que, durante as entrevistas, muito antes de estarem preocupadas em oferecer um “eu coerente” e “linear” à curiosidade científica e sentimental dos não-indígenas, ofereceram-me um rico manancial de experiências plurais, permeadas por potencialidades diversas e capazes de se articular historicamente e proporcionando reflexões comprometidas com a transformação do presente. Além disso, a ideia de “monografia”, com suas múltiplas vozes, temporalidades e espacialidades, pode ser contraposta justamente à ideia de “monografia”, enquanto forma clássica de estudo acadêmico-científico escrito por uma única pessoa e voltado para a unicidade de um problema ou para um único contexto em determinada área do conhecimento.

Por fim, a escolha pelo trabalho com as biografias – agora mais bem caracterizadas como “monografias” – deu-se também em função da lacuna desse tipo de gênero narrativo nos estudos sobre povos indígenas no Brasil. Como assinala Sáez

(2006), no caso da antropologia, muito embora a autobiografia seja um gênero central na bibliografia escrita por ou sobre indígenas nos Estados Unidos, ela está praticamente ausente na produção acadêmica brasileira. Ele nos adverte que, ainda que possamos encontrar alguma breve narração em primeira pessoa ou recompilar algumas autobiografias cumulativas nos repertórios bibliográficos da etnologia brasileira, muito raramente é solicitado a um indígena que relate a “sua” vida, e não o mito ou a história do seu “povo”. Essa ausência de autobiografias na etnologia indígena brasileira denunciaria, portanto, segundo o autor, não apenas um ângulo cego na antropologia dos povos indígenas brasileiros que merece ser mais explorada, mas também um verdadeiro enrijecimento do “sujeito sociológico coletivo” nas ciências sociais, em que os povos indígenas são, na maior parte das vezes, abordados pelo ótica do “grupo social”, onde a etnia como um todo, ou algum de seus subgrupos, é sempre o protagonista ou o sujeito das descrições.

Um último aspecto que merece ser ressaltado nessa reflexão diz respeito à expansão das publicações de autores indígenas no campo editorial brasileiro, que tem acontecido mais recentemente. A exemplo de *A queda do céu*, vemos que a promoção de narrativas autobiográficas indígenas tem se apresentado, sobretudo aos protagonistas do movimento indígena, como uma forma de autoafirmação perante os não indígenas. Assim, Kopenawa e Albert (2015) entremeiam suas elaborações cosmológicas e históricas com suas reminiscências pessoais, e podemos ver que o mesmo ocorre nas apresentações orais que Daniel Mundurucu faz das suas produções literárias, muito embora elas tenham como tema principal a mitologia do seu povo.

Além disso, outras figuras relevantes despontam no cenário literário indígena. Márcia Kambeba, uma escritora que se dedica a compor poemas, contos, resenhas, ensaios e críticas, todos voltados para a luta das mulheres indígenas. Eliane Potiguara, escritora, ativista e empreendedora, que conquistou o título de primeira indígena a receber Doutorado *honoris causa* pela UFRJ, aos 71 anos e, por fim, Aline Rochedo Pachamama, conhecida como Churiah Puri, uma mulher originária do Povo Puri da Serra da Mantiqueira. Historiadora, escritora e ilustradora, Aline possui os títulos de Doutora em História Cultural pela UFRRJ e Mestre em História Social pela UFF, além de atuação como idealizadora da Pachamama Editora elaborando e executando ações em prol da valorização e preservação de Línguas dos Povos

Originários, bem como a divulgação de suas culturas a partir da história oral e memória, principalmente, de mulheres e anciãs.

A apresentação autobiográfica tem se tornado então, um elemento importante para a consolidação de representantes indígenas, abrindo espaço para o desenvolvimento de pesquisas que explorem as articulações entre essas narrativas, a memória coletiva, a política, o modo de vida indígena e suas múltiplas relações com a cidade e com os mundos indígena e não-indígena. Isso parece se tornar especialmente relevante neste momento histórico, em que as mulheres indígenas começam a ganhar espaço na arena política brasileira, como nos casos citados na Introdução deste estudo: Jôenia Wapichana e Sonia Guajajara.

Nesse contexto, promover a narração autobiográfica em forma de “monografias” de mulheres indígenas pertencentes a diferentes etnias que vivem nos espaços urbanos, como moradoras da Região Metropolitana de Florianópolis, representa muito para esta tese. Sobretudo, representa um modo de amplificar essas vozes, dotando-as da pluralidade que as comunidades indígenas sempre incluíram em sua própria constituição. Significa também dar visibilidade para suas múltiplas experiências no mundo não-indígena, entretecendo narrativas significativas e dando a ver memórias e histórias que foram marginalizadas e, muitas vezes, soterradas por inúmeras camadas de racismo, preconceito e intolerância.

Nesse sentido, penso ser fundamental também ampliar a discussão e a preservação da autoria indígena brasileira, reconhecendo-a como uma forma válida de produção de conhecimento e promovendo sua representação adequada nos espaços de pesquisa e divulgação cultural. Isso implica um maior investimento e apoio às línguas indígenas, assim como em uma transformação das estruturas e lógicas da pesquisa científica e do mercado editorial, para que eles sejam mais inclusivos e sensíveis às vozes indígenas.

E qual a ligação dessa metodologia de trabalho com a perspectiva decolonial que apresentei na Introdução desta tese?

As narrativas das histórias de vida das mulheres indígenas que re-existem são de grande importância para uma perspectiva decolonial. Ao longo da história, testemunhamos como a imposição de uma narrativa única e universal tem sido um fator desencadeador de genocídios e epistemicídios, perpetuando relações de poder opressivas nas sociedades colonizadas, como descrito no livro *O perigo da história única*, da autora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2019).

Diante dessa realidade, a investigação múltipla das narrativas se torna essencial, buscando redirecionar e questionar os olhares construídos sobre essas mulheres e suas histórias. Desse modo, valorizar a experiência das mulheres indígenas, narradoras nesta pesquisa, a partir de uma perspectiva plural, feminista e política, é uma forma de romper com produções colonizadoras, permitindo a emergência de uma ética da prática de pesquisa narrativa. Nessa abordagem, é possível mudar a perspectiva determinista e linear em favor de contemplar os paradoxos da existência humana em sociedade. Essa transformação libertadora nos desafia a romper com as estruturas colonizadoras, reconhecendo a multiplicidade de vozes e perspectivas que enriquecem nossa compreensão do mundo.

Ao reconstruir suas histórias de vida e experiências por meio da lembrança, essas mulheres indígenas assumem seu papel como protagonistas, reafirmando suas identidades, saberes e culturas. Esse processo de re-existência parte de uma reconstrução individual que se imbrica ao coletivo do conhecimento, onde a interculturalidade é valorizada e celebrada.

Para Catherine Walsh (2009), o conceito de Interculturalidade assume um significado intrinsecamente relacionado a geopolíticas de lugar e espaço, fundamentado na histórica e contínua na resistência dos povos indígenas e das comunidades negras. Além disso, representa a construção de um projeto social, cultural, político, ético e epistêmico orientado em direção à decolonialização e à transformação das estruturas de poder opressivas.

A interculturalidade, em sua essência, transcende a mera ideia de inter-relação ou comunicação, em vez disso, aponta e representa processos de construção de um conhecimento que é outro, distante da lógica colonizadora dominante. Da mesma forma, refere-se a uma prática política e um poder social (e estatal) que se diferenciam dos modelos convencionais. Por fim, envolve a construção de uma sociedade alternativa, um outro modo de pensar que se opõe e questiona a modernidade/Colonialidade. Em vista disso, as narradoras desta pesquisa são mulheres indígenas que estão desafiando uma narrativa única que as desvalorizou por tanto tempo, ressignificando suas histórias e abrindo espaço para uma compreensão singular das suas identidades indígenas.

A seguir, recorro à perspectiva “monadológica” para remontar artesanalmente as histórias de vida das mulheres indígenas com as quais dialoguei durante a

realização da pesquisa, mulheres plurais com trajetórias, práticas, fazeres, saberes, experiências e reflexões singulares.

Vale assinalar também que, mesmo considerando se tratar de relatos orais da vida indígena, nos quais eu, como redatora, construí a redação de fato, empreendendo as edições, alterações e traduções necessárias à tarefa de transformar suas falas em escrita, tive o cuidado de me ater às palavras originais das narradoras, tornando a narração das histórias mais próxima e semelhante à oralidade, e, portanto, mais próxima da maneira original de transmissão do conhecimento nativo. Mesmo escritos, esses relatos de vida trazem marcas dessa oralidade, assim como são permeados por toda a carga cultural que a acompanha e que minha sensibilidade foi capaz de captar.

Em cada história narrada foi incluída uma fotografia da narradora, tendo como objetivo de aproximar os leitores e leitoras das singularidades e dos corpos indígenas, desafiando a invisibilidade, tantas vezes atribuída aos indígenas e às suas expressões culturais. Essa abordagem visa apresentar as narradoras desta pesquisa como pessoas e com autoridade sobre suas próprias histórias.

Os textos foram escritos a partir das transcrições das entrevistas e demais subsídios concedidos durante troca de mensagens via WhatsApp com as narradoras, ao longo do desenvolvimento da pesquisa. Lembrando que todas elas autorizaram o uso de suas narrações, de suas imagens e de seus nomes na pesquisa, a partir da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. As narrativas estão escritas em “monografias” e com letras diferentes das citações que ocupam o corpo do trabalho, na tentativa de aproximar a narrativa de um texto produzido artesanalmente como a escrita manual.

3.2 MONAGRAFIA: AS NARRADORAS INDÍGENAS E SUAS AUTOBIOGRAFIAS

3.3 JOANA CAIAPÓ

Na cidade é mais fácil ajudar os indígenas

Figura 17 - Fotografia de Joana Caiapó



Fonte: recebida da narradora via WhatsApp (2022).

Meu nome é Joana Caiapó. Eu nasci em 1960 e pertencço à etnia Caiapó. Até cinco anos atrás, eu morava em São Paulo, mas decidi vir para Florianópolis para apoiar meus parentes que vivem aqui. Tenho testemunhado as dificuldades enfrentadas por todos os parentes Guarani, Kaingang e Xokleng Iaklãñõ, bem como o descaso generalizado que ocorre em todo o Brasil em relação às outras etnias. Sempre faço o possível para apoiar e acompanhar meus parentes.

Durante mais de 30 anos, trabalhei no serviço público em São Paulo. Dediquei meu tempo à educação, à saúde e à enfermagem, trabalhando em estreita colaboração com as comunidades. Coordenei diversos cursos e fui líder sindical por muitos anos. Também tive a oportunidade de contribuir por 16 anos no Conselho de Segurança de São Paulo.

Em São Paulo, eu morava na zona sul, mas minha presença nas aldeias era constante. Nasci na divisa entre São Paulo e Minas Gerais, em uma região onde as aldeias já não existem mais. Infelizmente, elas deram lugar à construção da Barragem Água Vermelha⁴¹. Agora, o único vestígio que existia aldeias nesse local é o Museu Água Vermelha, localizado no centro da cidade de Ouroeste.⁴²

Considero isso um descaso, um verdadeiro crime, e o pior é que ninguém fala sobre isso. Existe apenas um museu lá, que é ignorado por todos. No entanto, em Uberlândia há sete etnias atualmente, com sete mil indígenas vivendo lá, e eles sofrem muito descaso e discriminação!

Eu vim para Florianópolis para visitar um amigo que estava internado no hospital com um tumor na cabeça. Fiquei com ele por trinta dias, mas infelizmente ele faleceu. Foi então que decidi permanecer em Florianópolis, mais especificamente no bairro do Estreito, para acompanhar meus parentes e ajudá-los, porque percebi que eles enfrentavam muitas dificuldades aqui.

⁴¹ De acordo com Tayná Bonfim Mazzei Mazza (2020), há registros desde 1911 sobre a existência de uma aldeia Kayapó situada no atual território da cidade de Iturama (MG). As terras hoje estão inundadas pelas águas do Rio Grande, após a construção da Usina Hidrelétrica de Água Vermelha, na divisa do estado de Minas Gerais e o estado de São Paulo. Apesar disso, nas publicações referentes às pesquisas arqueológicas em Água Vermelha não é mencionado tal fato, há um silenciamento e apagamento dos povos indígenas nessas narrativas. De acordo com Joana Caiapó, os povos indígenas tiveram que se deslocar da região devido à construção da Usina Hidrelétrica de Água Vermelha, que foi iniciada em 1974 e concluída em 1979. Segundo Joana, ela tem muitos parentes vivos em Minas Gerais e São Paulo, e também espalhados pelo Brasil.

⁴² O Museu Água Vermelha, instalado em Ouroeste em 2003 e localizado no centro da cidade, é considerado pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional) uma instituição museológica única na 8ª Região Administrativa de São José do Rio Preto. No local, há 500 itens em exposição, incluindo pedras lascadas e polidas, vasos de cerâmica e até esqueletos humanos encontrados em um sítio arqueológico às margens do Rio Grande, em Ouroeste. Os objetos em exposição e outros 11,5 mil guardados são resultados de pesquisas e escavações realizadas entre 1997 e 2002 em três sítios arqueológicos às margens do rio Grande. Tudo está catalogado no IPHAN. Em 30 de janeiro 2020, uma estátua de um “índio de bronze”, que ficava em frente ao casarão construído na antiga Cachoeira dos Índios, de propriedade do ex-governador do estado de São Paulo, Ademar de Barros, foi reapropriada pelo museu. Com a construção da Usina de Água Vermelha, a estátua havia sido removida na década de 1970 e estava abrigada na Pinacoteca do estado de São Paulo, e somente passou à cidade de Ouroeste depois de meio século. O Museu retrata os indígenas como se eles existissem somente em um passado longínquo, sem dialogar com os indígenas contemporâneos.

Não, não estou aqui na cidade porque gosto. Vim morar na cidade porque é mais fácil para eu ajudar os indígenas que vivem nas aldeias ou nas cidades. Acredito que as pessoas confiaram no meu trabalho. Em São Paulo, eu tinha uma equipe grande, com um motorista e uma equipe de TV que me acompanhava nas aldeias. Também tinha conhecimento e, muitas vezes, oferecia apoio espiritual e palavras de incentivo. Sempre tive um alcance global, mesmo que nem sempre fosse um apoio financeiro direto.⁴³

⁴³ Joana tem a mesma etnia do Cacique Raoni Meteuktire, mais conhecido como Raoni Kayapó, um líder e ativista ambiental proeminente que representa um dos principais símbolos quando se aborda as políticas e ações voltadas para a proteção dos povos indígenas e a preservação da Amazônia. No entanto, a grafia do povo Kayapó, Kayapó ou caiapó (com suas variações) representa um desafio considerável. O site do Instituto Socioambiental indica que os Caiapós tem aldeias espalhadas ao longo das margens superiores dos rios Iriri, Bacajá, Fresco e de outros afluentes do imponente rio Xingu, delimitando no coração do Brasil um território quase do tamanho da Áustria. Esse território é majoritariamente coberto por densas florestas equatoriais, exceto por sua região oriental, onde encontramos algumas áreas de cerrado. O que se tem encontrado sobre esse povo em São Paulo ou Minas Gerais frequentemente alude à extinção do Povo Caiapó, especialmente no estado de São Paulo. Darcy Ribeiro, em um de seus livros, *Os índios e a civilização*, na década de 1960, afirmou que os “Kayapó Meridionais desapareceram sem deixar vestígios”. Não foi sem fundamento a crença na extinção deles, afinal, eles passaram por um intenso processo de invasão na região sul de Goiás, no Triângulo Mineiro, no leste de Mato Grosso e no norte de São Paulo, desde o início do século XVIII. Suas ações guerreiras os tornaram conhecidos como um dos grupos mais temidos e foram intensamente combatidos durante os séculos XVIII e XIX em todo o Brasil Central (Ribeiro, 2017). Dados mais gerais sobre o povo Caiapó podem ser consultado no site do socioambiental: Disponível em:

[https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Meb%C3%AAng%C3%B4kre_\(Kayap%C3%B3\)#Localiza.C3.A7.C3.A3o](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Meb%C3%AAng%C3%B4kre_(Kayap%C3%B3)#Localiza.C3.A7.C3.A3o). Acesso em: 15 nov. 2023.

3.4 TAQUAJU

Minha origem é humilde

Figura 18 - Fotografia de Taquaju



Fonte: recebida da narradora via WhatsApp (2022).

Meu nome indígena é Taquaju, que significa “taquara amarela”, porque tenho mechas no cabelo que se assemelham a essa planta. Desde criança, eu cortava o cabelo dos meus irmãos usando taquara. Pegava uma taquara e cortava o cabelo, deixando-o como um fio. Inclusive, fui a primeira a cortar o cabelo da minha mãe, que é cristã, e desde então ela nunca mais cortou. Eu fui a última a cortar o cabelo dela quando eu era criança. Eu já trabalho como cabeleireira há 20 anos.

Além disso, sou esposa e mãe de uma filha de 16 anos. Eu estava cursando Pedagogia há dois anos, mas acabei trancando devido à pandemia. Mas pretendo retomar os estudos. Atualmente, moro no bairro do Rio Vermelho em Florianópolis e pertencço à etnia Guarani, mais especificamente à Mbyá-Guarani. Nasci em 29 de abril de 1977.

Eu nasci no Oeste de Santa Catarina e fui registrada na cidade de Xaxim, embora tenha nascido na aldeia conhecida como Linha Limeira. Saí da aldeia aos 14 anos, porque naquela época não tínhamos muita oportunidade de estudo. Embora houvesse um ensino fundamental na aldeia onde vivíamos, não era muito desenvolvido. Então, aos 14 anos fui trabalhar fora e nunca mais voltei para morar lá. No entanto, nunca perdi o contato com minhas raízes e minha família, que ainda reside na aldeia. Agora, estou providenciando a documentação da minha filha para registrá-la como indígena.

Eu estudei, na aldeia onde eu morava, até a quarta série, pois esse era o ensino disponível lá. A dinâmica da sala de aula era interessante, com as fileiras de alunos: a primeira série aqui, a segunda série ali, a terceira série acolá e a quarta série em outro canto. Tudo acontecia em uma única sala, com apenas um professor que dividia o quadro. Eu até gostava da escola. A única dificuldade que tínhamos era com as pessoas de fora, que eram chamadas de “brancos” – não gosto muito dessa separação, mas eram as pessoas que viviam fora da aldeia e mandavam seus filhos para estudar conosco lá dentro. Isso causava conflitos entre as crianças guaranis e as crianças que não eram indígenas. Lembro-me bem dessa época. Havia brigas e até emboscadas contra nós. É claro que também armávamos emboscadas e jogávamos pedras neles, mas era tudo coisa de criança, como em qualquer lugar. Essa era a única questão não tão agradável, mas, no geral, gostávamos da escola.

Quando saí da aldeia, fui para Chapecó, depois para Xaxim e, em seguida, para Porto Alegre. Foi em 1998 que cheguei a Porto Alegre. Nessa época, perdi um pouco o contato com minha família, pois não tínhamos a facilidade de comunicação por telefone ou tecnologia como hoje. O contato era feito por meio de cartas, mas não tínhamos endereços fixos na aldeia, o que dificultava ainda mais. Em Porto Alegre casei-me, e estou casada com meu esposo há mais de 20 anos. Mais tarde, reencontrei minha família através do meu tio, que morava no Oeste, e é pai do cacique da aldeia Morro dos Cavalos.

O primeiro professor que deu aula para mim não era da aldeia e lembro que ele era muito engraçado. Quando saí da aldeia, fui para a casa dele e de sua esposa, que também era professora, para cuidar do filho deles. Sempre fui prestativa, então outra professora de uma cidade próxima me viu e pediu aos meus pais para que eu fosse cuidar das meninas dela. Fiquei responsável por cuidar delas até os 17 anos. Era um trabalho remunerado, mas na época eu nem sabia o que era dinheiro. A

professora que me colocou na escola, foi ela quem cuidava do meu dinheiro. Não sei se ela tinha uma conta bancária, mas ela guardava todo o meu dinheiro lá. Quando eu precisava de algo, ela sempre me dava dinheiro, mesmo eu não entendendo o valor do dinheiro naquela época. Lembro-me que, quando saí da casa dela, ela me disse: “Olha, você tem tantos mil reais, você pode fazer isso, aquilo e aquilo outro”. Fiquei surpresa, pois não tinha ideia de que tinha tanto dinheiro guardado, ela era bem sincera. Sou uma pessoa simples e descontraída, gosto de ser espontânea. Cresci em uma casa de chão batido, e na época em que nasci, até mesmo o parto da minha mãe foi realizado no chão, com minha avó materna ajudando. Hoje em dia as coisas mudaram e as casas são construídas com materiais diferentes, mas levo comigo as lembranças da minha origem humilde.⁴⁴

⁴⁴ Além da Taquaju, temos outra três narradoras que pertencem à etnia Guarani: Djerá, Roselanea e Rosana. Os Guarani são um povo que habita regiões do Paraguai, Argentina e Uruguai, constituindo uma extensa rede de parentescos, pensamentos, conhecimentos, interpretações e estratégias. No Brasil, os Guarani estão presentes nos estados de Santa Catarina, São Paulo, Paraná, Espírito Santo, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e Mato Grosso do Sul. A população guarani está dividida em três subgrupos: Mbyá, Nhandeva ou Ava Xiripá e Kaiowá ou Pai Tavyterã. Em Santa Catarina, nas proximidades de Florianópolis, encontram-se os Guarani Mbya e Xiripá (Garcia, 2015). No período da chegada dos colonizadores ao Sul do Brasil, o povo Guarani representava o grupo étnico mais populoso. Pesquisas arqueológicas realizadas na Ilha de Santa Catarina encontraram vestígios da presença dessa população 400 anos antes da chegada dos europeus, naquela época denominada Carijó (Garcia, 2015). O nome Guarani começou a ser empregado pela primeira vez em 1528, substituindo a denominação anterior dada pelos colonizadores, que era Carijós. Os Guarani não se limitavam apenas à Ilha de Santa Catarina, estendendo suas redes de povoamento e trocas até o Paraguai, a Argentina e a Bolívia, além do território dos atuais estados do Rio Grande do Sul, Paraná e São Paulo. De acordo com Melià (1988), os Guarani eram agricultores experientes, capazes de “explorar eficazmente essas terras de selva, plantando milho, mandioca, legumes e diversas outras culturas” (Melià, 1988, p. 294). Para a antropóloga e professora Maria Dorothea Poste Darella, responsável técnica pelo Museu da UFSC, o território Guarani é um “território-movimento”, não apenas em termos de deslocamento, mas também de transformações, elaborações e atualizações. Ela destaca que os Guarani que vivem na região litorânea constroem continuamente o sentido de ser e estar no litoral, combinando experiências do passado, transformações no presente e planejamento para o futuro. Entretanto, há um entendimento em constante desenvolvimento. Eles expressam sua visão de mundo tanto nas aldeias quanto fora delas. Músicas recentemente gravadas, dos grupos de rap indígena de *Oz Guarani* e *Bro Mc's*, representam uma expressão emblemática dessa linguagem, utilizando a língua Guarani e/ou o Português. Existe uma singular territorialização em curso, desafiando-nos a compreender não apenas a concepção e especificidade territorial dos Guarani, mas também a reconhecer, respeitar e legitimar seus direitos territoriais. O litoral, enquanto território mítico-histórico, torna-se um território social e, acima de tudo, político, diante das sociedades regionais e nacionais. Segundo o professor e historiador Clóvis Antonio Brighenti (2012), em Santa Catarina há 1.657 Guarani distribuídos em 21 aldeias/comunidades. Três aldeias compartilham terras com comunidades Kaingang (Aldeia Limeira na Terra Indígena Chapecó) e Xokleng (Aldeias Toldo e Bugio na Terra Indígena Ibirama Laklãno).

3.5 LAURA PARINTINTIM

Sou conhecida no movimento indígena como Laura Parintintim

Figura 19 - Foto de Laura Parintintim



Fonte: recebida da narradora via WhatsApp (2022).

Meu nome de registro é Maria Laura Parintintim Prestes da Fonseca, mas sou conhecida no movimento indígena como Laura Parintintim. Eu nasci em 1979 e tenho 40 anos. Sou indígena da etnia Parintintim, que fica no estado do Amazonas, mais especificamente no município de Humaitá, nas margens do Rio Madeira, onde está nosso Território. Ele é composto por três aldeias e, segundo o IBGE, somos

aproximadamente 800 pessoas, embora eu saiba que somos mais, pois muitos vivem no contexto urbano sem se declararem indígenas. Estou morando em Florianópolis há mais de 10 anos, e sou estudante de Ciências Sociais na Universidade Federal de Santa Catarina. Estou concluindo meu curso. Sou mãe de três filhas, uma já adulta com 22 anos, a do meio que acabou de completar 18 anos e mais nova que tem 9 anos, prestes a completar 10.

Quando decidi sair da aldeia para buscar meus estudos, não fui criticada por isso. Na verdade, na região onde nasci, valorizamos muito a educação. Os indígenas, em geral, também valorizam o conhecimento, mesmo cientes dos desafios envolvidos. Quando um indígena deixa a comunidade para estudar, é considerado uma pessoa corajosa, porque nossos pais e avós sabem o quão difícil é viver no mundo dos não-indígenas. Portanto, nunca sofri discriminação por ter buscado educação, em relação à minha aldeia ou ao meu povo. Meu pai, no entanto, inicialmente resistiu à ideia quando decidi vir estudar. O meu pai, quando foi para eu vir, ele ficou resistente, um pouco resistente, porque eu era mulher e, você sabe, ele falava assim: “minha filha, o mundo lá fora é muito diferente. O mundo do branco, o homem do mundo do branco não foi ensinado a respeitar as mulheres”, ele tinha muito medo disso. Ele dizia “o mundo do branco, ele ensinou a mandar na mulher, e eu tenho muito medo de que você vá para lá e você sofra. Porque eu te criei, você foi criada de uma outra forma, de uma outra maneira. Aqui na aldeia a gente não cria as mulheres para serem mandadas”.

Eu não estou falando disso de todos os povos indígenas, que fique bem claro aqui na entrevista, eu estou falando do meu povo, porque eu sei que hoje em dia têm muitos povos e muitas aldeias em que o machismo é muito presente, mas não que esse machismo seja a essência do indígena, mas isso ocorre por influência do contato com o mundo branco. Então, eu não estou querendo romantizar aqui a questão da violência que existe contra as mulheres nesse mundo do branco, e que, infelizmente, permeia também o mundo indígena. Mas era esse o conselho, a preocupação que meu pai tinha. Já minha mãe, ela era diferente: “não, você é uma guerreira, você é forte, você vai conseguir”. Daí falei com meu tio, falei com a minha tia e eles disseram: “vai, se quiser ir, você vai, a gente está aqui, a gente vai te apoiar”. E eu acabei sendo motivo de orgulho, até hoje eu sou motivo de orgulho dentro da minha cidade, dentro da minha família.

Na língua Parintintim, eu sei muitas coisas, entendo algumas coisas, mas o Parintintim antigo, aquele que os anciões falam, eu não entendo muito. São poucas coisas que eu consigo compreender da linguagem antiga. Isso acontece porque a língua vai se desenvolvendo ao longo do tempo, e vamos ouvir mais a linguagem atualizada. Não consigo falar fluentemente, principalmente porque na época da minha vó meus pais eram proibidos de falar a língua. Quando meus pais nasceram, já existia o SPI (Serviço de Proteção ao Índio), e era proibido de ensinar a língua para os filhos. Além disso, a Igreja também teve uma influência muito forte, principalmente no processo de evangelização. A Igreja ficava em conjunto com o SPI, que naquela época era responsável pelos territórios indígenas, e acabou ensejando para o enfraquecimento e para a perda da nossa cultura. Não há outro nome para isso além de dizimação cultural.

Posso dizer por que escolhi Florianópolis. Quando me mudei para Porto Velho comecei a trabalhar nas lojas Marisa e foi lá que percebi e senti o preconceito contra os indígenas. Percebi que não havia nenhuma menina indígena ou de pele escura trabalhando na loja. As moças de pele escura, negras, eram destinadas ao estoque. Inicialmente, fui colocada para trabalhar no estoque também, mas depois um gerente disse: “Não, ela tem uma beleza exótica, precisa trabalhar na área de vendas”. Lembro-me de ter sido direcionada para a seção de biquínis, inclusive. Depois disso, começaram a dizer que eu era inteligente e me treinaram para trabalhar no caixa e no crediário. Cheguei até a atuar no setor administrativo, mas pensei que desejavam que eu desempenhasse todas as funções, apenas para tapar buracos. Aprendi tudo, mas nunca fui promovida. Sempre que havia uma promoção, diziam que eu era uma excelente funcionária, mas ainda imatura, e que havia pessoas mais qualificadas do que eu. Era sempre assim.

Ao olhar ao meu redor, percebi que a ausência de negros e indígenas se repetia no banco, no supermercado e em todos os lugares. Essa percepção também se estendeu aos órgãos públicos e hospitais. Comecei a notar essa realidade. Além disso, percebi que em Rondônia, a cidade de Porto Velho é dominada pelas elites do sul, especialmente do Rio Grande do Sul e do Paraná. Há muitos paranaenses e gaúchos por lá, mas não me recordo de ter encontrado muitos catarinenses. Quando decidir estudar, não tinha conhecimento sobre o ensino superior, Universidades ou vestibular. Foi somente quando fui para Porto Velho e conheci uma amiga que estudava pedagogia na Universidade Federal de Rondônia que comecei a aprender.

Ela me incentivou, dizendo o quanto eu era inteligente e que eu deveria ingressar na Universidade. Ela começou a me explicar sobre o assunto. Decidi que eu gostaria de um diploma valorizado, busquei um diploma “mais branco possível” um diploma de uma Universidade sul do Brasil, iria para lá e com ele e confrontaria as pessoas racistas daqui.⁴⁵

Na época, o último censo do IBGE havia sido divulgado e eu estava concluindo o ensino médio, grávida da minha segunda filha. De noite eu trabalhava, estudava. E aí o professor passou um trabalho para a gente, sobre o IBGE, sobre o censo, o PIB. Foi quando descobri Florianópolis em um livrinho da Editora Abril, que comprei numa banca de revista. Lá encontrei informações do IBGE que mostravam que era a capital com a melhor qualidade de vida no Brasil naquela época. Já era uma cidade onde todo mundo tinha celular e havia muitas oportunidades de emprego e pesquisei sobre meus parentes indígenas que moravam em Santa Catarina, sobre a Universidade e as vagas disponíveis. Decidi que era para lá que eu iria.

Arrumei, então, um emprego em um supermercado em Porto Velho. Trabalhava duro, das oito da manhã até quase meia-noite. Era um trabalho exaustivo, quase como uma escravidão, e recebia apenas 400 reais. Permaneci nesse emprego por três meses e meio, e consegui juntar mil e duzentos reais. Eu insistia tanto, dizia: “Preciso muito desse dinheiro, queria que vocês me demitissem para eu poder sacar o FGTS e ter um dinheiro extra”. E eles atenderam meu pedido. O mercado me demitiu e recebi um pouco mais de dinheiro, que usei para comprar minha passagem e vir para cá. Naquela época, acho que a passagem custou em torno de 350 ou 400 reais. Quando cheguei aqui, o aluguel de uma quitinete era 370 reais. Utilizei o dinheiro que trouxe para pagar três meses adiantados de aluguel, em uma quitinete no Saco dos Limões.

Mais tarde, quando entrei na Universidade, enfrentei muitas dificuldades. Envolvi-me bastante com o movimento estudantil. Na época em que ingressei na UFSC, éramos poucos indígenas, e eu era a única mulher indígena que entrou

⁴⁵ Dávila (2006) examina como as ideias de branquidade foram promovidas ao longo da história, incluindo as políticas de branqueamento no período pós-abolição, quando as elites brasileiras buscavam distanciar o país de sua herança africana. O autor também aborda o papel da educação e das instituições acadêmicas na construção e manutenção das hierarquias raciais. Podendo assim perceber que essa percepção de Laura é conduzida por uma construção social dessa política racista. Sobre o tema do racismo irei tratar com mais detalhamento no Capítulo 5, *Racismo necropolíticos: narrativas de mulheres indígenas*, de Dávila (2006).

naquele momento por meio das ações afirmativas. Era a única. Tive que unir forças com outras mães não-indígenas para implementar uma política de apoio à permanência na Universidade, conhecida como Auxílio Creche. À medida que outras mães foram se juntando, incluindo mães indígenas, resolvi mudar o meu foco e me dedicar à minha militância universitária na atuação do movimento indígena na Universidade, especificamente no movimento estudantil indígena. Hoje, é isso que faço.

Eu tenho uma conexão muito forte com minha aldeia, mesmo vivendo no contexto urbano. Essa conexão é poderosa para mim. No início, quando cheguei aqui, o contato com minha aldeia era limitado, devido às dificuldades de comunicação. Era difícil ligar, não tínhamos internet na aldeia, mas hoje em dia as coisas mudaram, agora temos internet lá. Eles conseguem falar comigo por vídeo, embora seja difícil ouvir claramente, nos comunicamos.

Costumo dizer que vivemos em dois mundos quando estamos aqui. Por mais que tentemos nos encaixar nesse mundo, nunca participamos plenamente. É como se estivéssemos aqui, mas ao mesmo tempo não pertencêssemos, como se não encontrássemos nosso lugarzinho. Parece que esse mundo simplesmente não se abre para nós. Não é que não queiramos fazer parte dele, mas ele não nos aceita. Somos seres diferentes, porque experimentamos ser diferentes e viver em harmonia com essa sociedade. Poderíamos viver em equilíbrio, assim como viver em harmonia com a natureza. Mas essa sociedade não consegue sequer viver em equilíbrio com a natureza, o que é essencial para a vida. Se não soubermos viver em equilíbrio com a natureza, em algum momento, nos destruiremos. Infelizmente é o que está acontecendo agora mesmo. Todas as pesquisas apontam que os únicos seres humanos na face da Terra capazes de viver em equilíbrio, sem agredir a natureza, são os povos originários, os povos indígenas. Portanto, é difícil para nós encontrarmos esse equilíbrio em uma sociedade tão agressiva. Se ela é agressiva com a natureza, também é agressiva conosco.

Uma das coisas que eu mais tenho saudade, assim, é do rio, além da aldeia, da floresta. Eu nasci e cresci na beira do rio. O rio, para mim, é vida. Tanto que, quando eu fui para cidade, eu ficava muito triste, porque o rio era longe, e aí eu não conseguia vê-lo todos os dias. Eu sinto muita falta do rio. Das minhas filhas também, claro, a

minha filha que está lá na minha aldeia, dos meus sobrinhos, da minha mãe, do meu pai (que eu não vou ver mais), da minha família.⁴⁶

⁴⁶ Conforme Cardozo e Vale Júnior (2012), os Parintintim vivem em cidades como Manaus, Manicoré e Borba, no Amazonas, Porto Velho, Ji-Paraná e Itapuã do Oeste, em Rondônia, locais que os membros desse povo elegeram para morar e buscar novas oportunidades, diferentes daquelas encontradas nas aldeias; também se registra a presença de famílias de Parintintim em aldeias dos povos indígenas Tenharin e Jiahui (Amazonas) e Gavião (Rondônia) (CIMI, 2015). Com esses estabeleceram relações de matrimônio (Miranda *et al.*, 2017). Os Parintintim – designação que teria sido empregada pelos rivais Munduruku – integram o conjunto de outros povos conhecidos por Kawahib (Nimuendajú, 1924). Também se autodenominam Pykahu, nome de um pássaro que existe na região do rio Madeira (Cardozo; Vale Júnior, 2012). Atualmente, a maior parte da população vive em duas Terras Indígenas, Ipixuna e Nove de Janeiro, ambas em Humaitá, no estado do Amazonas, com um total estimado em 480 pessoas, a partir de dados do Siasi/Sesai de 2014 (Povos Indígenas no Brasil, 2021). De acordo com os próprios Parintintim, a população estimada em relação a cada aldeia é a seguinte: 60 pessoas em Canavial; 117 em Pupunha; e 135 em Traíra, o que perfaz um total de 312 residentes, além dos que vivem nas áreas urbanas da Amazônia. Apesar das dificuldades enfrentadas, tais como falta de apoio governamental, confrontos com povos vizinhos e contato constante com seringueiros, a partir do final dos anos de 1990, os Parintintim conseguiram a regularização de seu território ancestral ou parte dele. No ano de 1992, suas terras foram declaradas de posse permanente e imemorial. A demarcação ocorreu em 1995/96 e a homologação no dia 3 de novembro de 1997 (Brasil, 1997).

3.6 ROSELANEA E ROSANA

Somos nativas da Mata de Júlio Moreira

Figura 20 - Fotografia de Roselanea



Fonte: redes sociais da narradora (2022).

Figura 21 - Foto de Rosana



Fonte: redes sociais da narradora (2022).

Nós somos duas irmãs, Roselanea e Rosana⁴⁷. Moramos em uma comunidade no bairro Praia de Fora, na cidade da Palhoça, na Grande Florianópolis. Moramos em um lugar que chamamos de aldeia, embora não seja exatamente uma aldeia, pois também estamos inseridas no contexto urbano. Eu, Roselanea, faço parte da liderança, e a Rosana é a cacique atual. Nascermos em Florianópolis, eu em 1982 e Rosana em 1989. Nossa mãe nasceu na aldeia do Morro dos Cavalos. Ela é filha do Júlio Moreira⁴⁸ e meu pai não é indígena. Temos muitos parentes das aldeias de

⁴⁷ Decidi escrever essa biografia única das duas irmãs, Roselanea e Rosana, pois durante a entrevista elas estavam juntas, e uma complementava a história da outra. Isso criou uma narrativa única que correspondia à vida das duas, transmitindo uma perspectiva mais completa e enriquecedora.

⁴⁸ Segundo o Relatório de Identificação e Delimitação escrito pela FUNAI em outubro de 2002, Júlio Moreira, teria vindo do Paraguai por volta da década de 1930. Parte da família da avó de Roselanea e Rosana, D. Isolina, viveu na região do Morro dos Cavalos, mas, devido a várias pressões relacionadas a conflitos, eles se mudaram para o Oeste de Santa Catarina, morando em lugares diferentes, incluindo a Terra Indígena Xapecó, onde se encontraram com seu primo irmão de Alcindo Moreira. Júlio e Isolina se casaram e voltaram para a região litorânea, e os seis filhos deles nasceram na aldeia conhecida como Morro dos Cavalos. Júlio ficou viúvo em 1960, criando todos os filhos sozinho. Infelizmente, ele

Biguaçu e Morro dos Cavalos, e fazemos questão de visitá-los e recebê-los em nossa comunidade.

Gostaria de destacar que somos da etnia Guarani e contar um pouco da nossa história. Queremos que as pessoas saibam que viemos do Morro dos Cavalos e que somos nativas da Mata de Júlio Moreira. Queremos que nossa história seja compartilhada, para que as pessoas entendam, e dizer que minha mãe nos ensinou a ter orgulho de sermos indígenas.

Quanto à educação, eu estudei apenas até o terceiro ano, enquanto a Rosana concluiu a oitava série, em 2014. Frequentamos a escola local, chamada Escola Básica Professor Neri Brasileiro Martins, aqui perto de nossa comunidade. Quando éramos mais novas, frequentamos uma escola na comunidade de Maciambu. Nós estudamos muito pouco e saímos da escola porque começamos a namorar.

Nossa mãe conheceu o nosso pai num baile, mas a família do nosso pai era preconceituosa também. A família do meu pai não aceitava muito minha mãe, mas minha mãe não perdeu o costume dela, nem a tradição. Quando pequenas, morávamos no Morro dos Cavalos, principalmente por questões financeiras e necessidades básicas que não estávamos conseguindo suprir. Um dia, nossos pais chegaram e nos pediram para arrumarmos rapidamente nossas coisas, sem sabermos ao certo o que estava acontecendo. Foi então que passamos um tempo morando próximo à BR, perto do viaduto. Ficamos ali por cerca de seis meses, mas as coisas não deram certo, e voltamos novamente para o Morro dos Cavalos. Depois disso, nosso pai conseguiu encontrar um novo lugar para nós na Praia de Fora. Ele conseguiu um terreno, porém, quando chegamos lá, a prefeitura não permitiu que ficássemos, e nos tiraram de lá. Foi então que um homem nos ajudou e nos arrumou esse terreno onde estamos atualmente. O terreno estava abandonado, sem ninguém morando e sem proprietário. Nosso pai pegou a chave em um barzinho, e assim entramos e até hoje permanecemos aqui.

faleceu em 1980. Até o início da década de 1990, a presença dos Guarani somente era registrada na sociedade local, principalmente no Morro dos Cavalos. Esse fato talvez se deva à coesão e permanência do grupo familiar de Júlio Moreira nesse local, bem como às conexões de parentesco com o grupo familiar de Alcindo Moreira. A versão de Roselaina (filha de Alcindo), é a de que os bisavôs do lado materno também são da Ilha de Santa Catarina, mas as suas avós e até elas mesmos, nasceram na Terra Indígena Xapecó, onde viveram até os doze anos, quando retornaram para o Morro dos Cavalos em 1987. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/GID00225.pdf>. Acesso em: 8 jun. 2023.

A mãe gostava de fazer as coisas dela do jeito que o pai dela ensinou a ela. Nossa mãe tinha muito orgulho de nossas raízes indígenas e se esforçava para manter viva a tradição em nossa família. Ela preparava comidas tradicionais, como *Mbojape*⁴⁹ e *Rora*⁵⁰, uma farofa de milho e amendoim, e sempre partilhava conosco o conhecimento sobre as nossas origens. Mesmo quando enfrentava preconceitos, ela se mantinha firme em suas convicções e transmitiu-nos sua herança cultural.

Quanto à vida na cidade, existem vantagens. Por um lado, é conveniente termos acesso fácil a serviços como farmácias e mercados, além de podermos desfrutar das praias quando quisermos. Porém, a questão da segurança é uma preocupação constante. Precisamos estar sempre alertas, qualquer barulho durante a noite nos faz levantar imediatamente. Uma vez, nossa mãe até assustou um indivíduo que tentou jogar um tijolo em nossa porta. Infelizmente, essa sensação de insegurança é comum a todos.

Acreditamos que na aldeia seria diferente. Lá, a comunidade é mais unida, há um maior respeito mútuo e uma sensação de tranquilidade que falta na cidade. Recentemente, estávamos conversando sobre a possibilidade de criarmos um nome para nossa aldeia e colocar uma placa, para que as pessoas saibam que somos uma comunidade indígena e nos respeitem. É uma forma de preservar e defender nossa identidade.

⁴⁹ Bolinho de trigo amassado com consistência pastosa, modelado em rolinhos e assado entre as cinzas e brasas.

⁵⁰ Farofa de milho hidratado assada sobre o fogo em uma panela.

3.7 DJERÁ

As pessoas reagem de maneira diferente quando descobrem que sou indígena

Figura 21 - Fotografia de Djerá



Fonte: recebida da narradora via WhatsApp (2022).

Eu sou indígena da etnia Guarani. Nasci no ano de 1981 no oeste de Santa Catarina, na aldeia da Linha Limeira, na cidade de Xaxim. Apesar de ter nascido em

um hospital fora da aldeia, minha mãe sempre viveu nas aldeias indígenas, assim como meu pai. Cresci nesse ambiente e, quando completei 16 anos, me mudei para Biguaçu, na Grande Florianópolis, onde tenho vivido há cerca de 25/26 anos, fora da aldeia indígena.

Durante esse tempo, consegui trabalhar, aluguei uma casa e comecei a viver fora da aldeia. Mais tarde me casei e tive um filho, que hoje tem 12 anos. Após a separação, me casei novamente com o Marcos, há três anos, e agora temos bebês gêmeos.

Nunca sofri desrespeito, mas sempre senti que não era exatamente igual. No entanto, nunca ouvi coisas como “quero você fora daqui por causa disso”. Pelo contrário, sou bem recebida em todas as aldeias e reconhecida como parente pelos meus pais que lá vivem. Os meus pais ainda moram nas aldeias, mas eu já vivi em várias delas. Sempre me senti parte de um movimento como indígena, mas para me casar dentro da aldeia, os próprios indígenas puros não aceitam, porque minha mãe é indígena pura, uma Guarani pura. Meu pai é filho de um Guarani com uma descendente de italiano, e minha avó era descendente de indígenas Guarani. Por causa dessa mistura, sempre me senti um pouco diferente e muitas vezes fui deixada de lado. Sempre me chamavam de *kunhataæ*, palavra em guarani que significa moça, mulher jovem, não casada.

Estudei apenas na aldeia e me formei no ensino médio lá também. Fiz vários cursos, como artesanato, trabalhos com argila, agroflorestamento, cooperativismo e autogestão, oferecidos pela Epagri. Mas o que mais gostei de estudar foi corte e costura. Minha mãe sempre costurou, então sempre tive interesse. É algo que realmente gosto de fazer, um *hobby*. Quando começo a costurar, faço porque gosto, não me importo tanto com o dinheiro. Assim, me formei em Corte e Costura e Confecção em Malhas, mas atualmente não estou trabalhando em um emprego fixo. No momento, trabalho em casa. Carrego meu *kit* de costura no carro para onde quer que eu vá. Se alguém precisa de alguma costura, eu faço. Isso é mais um *hobby* do que uma forma de sustento.

Meus pais moram na aldeia de Biguaçu, perto da BR-101, do lado oposto da praia. Há duas aldeias lá, e minha mãe mora em Yynn Moroti Wherá. Quando vou a outros lugares, sempre levo meu nome indígena e nunca nego minhas origens. As pessoas reagem de maneira diferente quando descobrem que sou indígena, é bom para elas conhecerem e conviverem com uma pessoa indígena.

3.8 SOLANGE KOKOJ

Na aldeia, aprendendo tantas coisas

Figura 22 - Fotografia de Solange Kokoj



Fonte: recebida da narradora via WhatsApp (2022).

Meu nome é Solange Kokoj, que é o meu nome indígena e que significa beija-flor. Hoje sou mãe de três filhos e sou graduanda na UFSC no curso de Pedagogia. Já sou formada no Magistério Indígena, que finalizei no início do ano de 2018.

Eu nasci no ano de 1994 em Xaxim, lá no Oeste, é minha cidade natal mesmo. E vim pra Florianópolis já faz quase dez anos. Não tenho parente que mora aqui, vim mesmo para estudar e minha família toda mora lá, perto de Chapecó, no município de Ipuação, que fica para lá de Xanxerê.

A escola que frequentava era a Cacique Vanhkre, na Terra Indígena Xaçupé. Foram momentos bons, tenho lembranças de todos os professores pelos quais passei. Eu adorava ir para a escola, não via a hora de chegar aquele momento para eu ir correndo brincar com meus colegas. Amava as aulas! Não gostava de perder uma

aula! Mas tem uma professora que guardo em minhas lembranças, que é a professora Libranta, e até hoje me vejo com ela em sala de aula. Lá na escola, tínhamos uma sala específica para trabalhar o artesanato. Nas aulas de artes, havia momentos em que íamos para a mata com ela para colher a Taquara. Colhíamos as matérias-primas para produzir os artesanatos. Era uma diversão para mim. Estar no meio do mato pegando as coisas e depois voltar pra sala de aula com os materiais e produzir algo. Era muito gostoso! Tudo o que produzíamos ali deixávamos em exposição na sala para que quem viesse visitar pudesse ver o que tínhamos feito. Era muito rico!

Na aldeia onde eu morava, estamos perdendo a língua Kaingang. Mas hoje estou muito feliz porque acompanho vários grupos que buscam a revitalização da cultura Kaingang e da língua indígena, e fico muito feliz de ver os jovens buscando isso, mesmo de longe, mas estou acompanhando. Aqui também aprendi muita coisa e hoje busco ainda mais sobre a minha cultura Kaingang, além disso tenho hoje referência da cultura do povo Guarani. Eles, os Guarani, me adoraram e eu os adotei. Então, é uma cultura que tenho muito respeito, assim como tenho pelas outras, claro. Eu sempre trazia essas questões da minha aldeia para a sala de aula na Universidade e estudei bastante sobre a língua Kaingang. Mas o essencial que vejo hoje é o contato diário que se deve ter. Antes eram apenas os mais velhos que falavam a língua, mas eles não despertaram muito o interesse dos mais jovens. Não havia esse despertar do “eu quero, eu vou”, “é a minha cultura”. E hoje fico muito feliz em ver esse resgate da língua, esse resgate da cultura Kaingang.

Atualmente eu estudo pedagogia aqui na UFSC. Estou morando no alojamento estudantil indígena provisório que se localiza dentro da UFSC, ao lado do Restaurante Universitário, o antigo RU. Minha rotina atualmente é assim: estudar, cuidar dos meus três filhos e ajudar na organização do espaço aqui dentro do alojamento entre nós estudantes, além da luta pela permanência na Universidade, quando tem mais estudantes,

A cidade, às vezes, desgasta muito a gente, por isso estou montando minha casa em Imaruí e estou levantando-a lá, desde o chão. Essa casa é para me dar uma força e ter conforto para os meus filhos, pois já sinto essa necessidade.

Quando entrei na UFSC, no início eu não sabia de nada. Eu não entendia como tudo funcionava, como acessar o Moodle ou o sistema de seguimento para as disciplinas. Comecei com sete disciplinas, mas achei que seria muito pesado para mim, especialmente porque tenho responsabilidades com as crianças. Hoje já estou

mais familiarizada com tudo, e neste semestre estou tentando regularizar minhas disciplinas.

A aldeia de Imaruí fica a 2 horas de carro de Florianópolis, lá mora o meu paizinho e minha mãezinha de coração, porque a gente se adotou. A minha mãe, minha mãe mesmo, que me colocou no mundo, faleceu faz três anos. Eu tenho o meu pai vivo, mas ele mora lá no México. A gente está bem longe, mas a gente ainda mantém nosso contato, nossa conexão. Aqui estou longe da minha família, mas fui presenteada com outra família, que é de coração, o paizinho Zé, que é Guarani, e a mãezinha Mali, que é Kaingang, eles são casados. Como meu pai e minha mãe Guarani também estão lá na aldeia de Imaruí, eu vou visitá-los, levo coisas para eles quando posso e aproveito para tomar banho de cachoeira e recarregar minhas energias antes de voltar para a luta.

A aldeia de Imaruí é o lugar onde eu me fortaleço. E eu me fortaleço porque a aldeia transmite uma energia totalmente diferente para mim, uma energia de fortalecimento e acolhimento. Estar em convívio com meus pais e seguir a rotina da aldeia é algo único. Parece que, por um momento, consigo esquecer um pouco do mundo aqui fora. O mundo aqui fora, meu Deus, está tão pesado, os ombros ficam sobrecarregados. Mas na aldeia, aprendendo tantas coisas. Quero falar especialmente do meu paizinho de coração, o Zé. Ele está lá na aldeia, e eu adoro ir até lá, sentar-me com ele, tomar um chimarrão, fumar meus *petynguá* e conversar com ele, ouvi-lo. Ele é uma pessoa muito sábia, cheia de conhecimento. Ele carrega consigo uma bagagem enorme de sabedoria, que eu não tenho aqui.

Sempre morei na aldeia, esse período agora que estou estudando que estou fora da aldeia, e isso também é bem difícil por causa do diferencial. Você vive uma realidade e quando você sai é totalmente diferente daquilo que você vive, e aí é bem difícil as coisas que você enfrenta no seu dia a dia, porque quando eu vim pra Universidade, eu tinha um olhar totalmente diferente do que eu tenho hoje, então é vivendo e aprendendo. ⁵¹

⁵¹ Solange pertence ao Povo Kaingang que apresentam à terceira maior população indígena do Brasil. De acordo com o censo do IBGE de 2010, A população total de Kaingang soma 37.470 pessoas. Nas 32 terras indígenas, são 31.814 habitantes e há presença de famílias vivendo em zonas urbanas, em zonas rurais próximas às Terras Indígenas e em acampamentos, somando 5.656 Kaingang, distribuídos em Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Paraná e São Paulo. Para descrever, reporto-me à Professora Kaingang e Antropóloga Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen Schild, que descreveu que os seus antepassados Kaingang vieram da região central do Brasil para ocupar áreas ao sul do continente, quando as fronteiras dos Estados-Nação ainda não eram demarcadas. Ou seja, as

ocupações dessas terras ao sul remontam há tempos muito anteriores ao estabelecimento de fronteiras pelo Estado brasileiro (Schild, 2016). São povos das montanhas, das matas de araucárias e têm uma prática de mobilidade e de visitas às parentelas, e muitas vezes, ainda hoje, as visitas duram meses. Alguns iam e ficavam em outras aldeias, alguns porque se casavam ou porque mudavam com toda a família, pois os parentes diziam que ali estava melhor. Assim, muitas famílias ficavam anos em outras aldeias e depois retornavam ou seguiam adiante (Schild, 2016). A ideia de percepção dual do universo coincide com o cotidiano nas aldeias, simbolizados pelos astros sol e lua. O sol é nomeado de Kamé e a lua de Kairu. O sistema de liderança desse povo também é contemplado pelas duas metades, simbolizadas por marcas, normalmente observadas nas pinturas corporais utilizadas nas cerimônias, rituais, festas e, principalmente, nos artesanatos (Schild, 2016).

3.9 THAIRA PRIPRÁ

Sou estudante de Psicologia e uma mãe indígena na Universidade

Figura 23 - Foto Thaira Priprá



Fonte: recebida da narradora via WhatsApp (2022).

Meu nome é Thaira Priprá. Eu nasci no ano de 1996. Sou Xokleng Laklãnõ da Terra Indígena Laklãnõ⁵². Sou estudante de Psicologia e uma mãe indígena na Universidade.

⁵² Atualmente essa Terra Indígena (TI) está sofrendo uma ação de reintegração de posse movida pelo governo de Santa Catarina contra a demarcação da TI Ibirama-Laklãnõ, onde vivem comunidades Laklãnõ, Guarani e Kaingang, com base no Marco Temporal. O Marco Temporal estabelece uma espécie de marco zero sobre as demarcações, descumprindo princípios constitucionais ao exigir a comprovação da posse da terra até a data da promulgação da Constituição Federal de 1988. Além disso, esse mesmo território sobrepõe ao Parque Estadual do Sassafrás, sob guarda do Instituto do Meio Ambiente de Santa Catarina (IMA), fato que envolvendo todas essas questões. Desse modo, tem-se um cenário que pode propiciar o surgimento de disputas. A extensão de cada área demarcada é um tema delicado e envolve o uso dos recursos naturais pela comunidade que reivindica e por seus vizinhos, o que normalmente extrapola qualquer limite legal e dialoga com a tradicional mobilidade geográfica dos moradores da várzea.

Minha mãe não é indígena e infelizmente ela faleceu quando eu tinha um ano e dez meses. Fui criada pela minha madrasta, que também é Xokleng Laklãnõ. Nasci em São José dos Pinhais, no Paraná. Não nasci na Terra Indígena porque meu pai trabalhava na Fundação Nacional do Índio. Ele era funcionário público e tinha que morar onde eles designavam. Então, já morei em São José dos Pinhais, Curitiba, Floripa, fui para a aldeia na Terra Indígena Laklãnõ e depois voltei a morar em Florianópolis. Minha vida sempre foi muito corrida, sempre seguindo meu pai, que é uma grande liderança dentro da Terra Indígena, mas a partir dos seis anos de idade, cresci na aldeia e só saí quando vim para a Universidade. Estudei na escola indígena desde que fui morar na aldeia, desde a Primeira Série até o Ensino Médio.

Falo algumas coisas na minha língua materna, porque, apesar da minha mãe não ser indígena, eu convivi menos com minha família branca e convivi muito mais com minha família indígena. Aprendi muito com eles. Meu pai é fluente, tanto em Xokleng Laklãnõ quanto em Kaingang, eu falo a língua Xokleng Laklãnõ, só não sou fluente, mas entendo bem.

Vou à José Boiteux ver minha família uma vez por mês, a cada 15 dias. Não consigo ir com mais frequência porque tenho provas, trabalhos e apresentações para preparar. Mas nunca deixei de ir. Quando morava na aldeia em Jose Boiteux, gostava de ter tempo para me sentar, conversar, ouvir histórias, ter tempo para mim. Infelizmente, agora tudo é muito corrido. Na aldeia, temos tempo.

Eu participo do movimento nacional dos povos indígenas e participo do movimento dos estudantes indígenas dentro da Universidade. Estou na terceira fase. Quando entrei na UFSC, estava cursando Direito, mas não me identifiquei muito bem com o curso, então mudei para Psicologia.

Minha vida é bem corrida como universitária. Tenho vários trabalhos e mantenho um grande diálogo com o meu curso. É um desafio ser um estudante indígena na Universidade. Gostaria que os trabalhos científicos não se limitassem apenas ao conhecimento não-indígena, mas também trouxessem o nosso conhecimento tradicional. Então, todos os trabalhos que faço estão relacionados à minha cultura. Eles precisam ter um significado para mim, para que eu possa entender melhor.

Dentro da Universidade conheço muitas pessoas e tenho um carinho especial pela Psicologia, que me recebeu de maneira muito melhor do que o Direito. Posso dizer que me senti muito mais acolhida na Psicologia. Uma pessoa que me motiva

muito é a coordenadora do meu curso. Converso e diálogo bem com ela. Ela também é minha professora em uma disciplina que estou cursando. Ela sempre tenta me motivar, me envolve nas aulas. Isso é muito bacana, pois vejo que minha presença na Universidade é valorizada por ela.

Minha família coloca muitas expectativas em mim, e tenho muito medo de decepcioná-los. Por isso, quando vou visitá-los, é para me fortalecer. Todas as pessoas na aldeia têm grandes expectativas em relação à minha presença aqui, à minha formação e ao meu trabalho científico voltado para a aldeia. Sinto-me fortalecida com isso, pois isso me motiva muito a estar aqui.

Eu me inspiro em grandes líderes indígenas, como a Joênia Wapichana e a Sônia Guajajara. Seus discursos e ações são inspiradores e fortalecem nossa luta, além de encorajarem outras mulheres a se juntarem a nós.⁵³

⁵³ Thaira é da Etnia Laklãnõ, e para a caracterização do Povo Laklãnõ utilizo a Dissertação de Mestrado da Historiadora Walderes Priprá Coctá Priprá que também foi uma das mulheres que entrevistei nessa pesquisa. A maior concentração do Povo Laklãnõ vive no vale do Itajaí e mora principalmente na TI de Ibirama-SC, localizada entre os municípios de José Boiteux, Vitor Meireles, Dr. Pedrinho e Itaiópolis. Trata-se de um grupo composto hoje por aproximadamente duas mil e oitocentas pessoas, sobreviventes de um processo de colonização no sul do Brasil que teve início no século passado e que quase exterminou o povo em sua totalidade (Priprá, 2021). Entre as décadas de 1980 e 1990, membros da comunidade se organizaram e mobilizaram as primeiras campanhas internas e externas dentro da TI para reafirmação da identidade através do nome Laklãnõ (Namblá, 2015; Gakran, 2005), sendo que vários nomes já tinham sido dados a esse grupo como: “Bugres”, “Botocudos”, “Aweikoma”, “Xokleng”, “Xokrén”, “Kaingang de Santa Catarina” e “Aweikoma-Kaingang”, mas nenhum desses nos identificava. Muitos indígenas alegavam e alegam que o termo Xokleng surgiu ou se originou da palavra “Txukleng” que significa “aranha”, nome inventado pelos não-indígenas por engano ou equívoco. A campanha interna foi para que todos chegassem a um consenso da utilização do nome Laklãnõ (Priprá, 2021). A autora ainda afirma que Xokleng é um termo muito genérico e que não lhes dá identidade. Entretanto, o termo Xokleng foi popularizado através do trabalho do etnólogo Silvio Coelho dos Santos (1973), tendo o grupo incorporado o nome enquanto denominador de uma identidade externa, usada nas lutas políticas junto aos meios de comunicação e junto à FUNAI (Fundação Nacional do Índio). O nome Kujá: líder espiritual que tinha o conhecimento natural e sobrenatural. Xokleng é usado pelos não indígenas, mas esse não nos identifica, somos Laklãnõ e nossa luta é para que sejamos reconhecidos com este nome (Priprá, 2021).

3.10 WALDERES COCTÁ PRIPÁ

O meu sonho é me formar e retornar para a Terra Indígena

Figura 24 - Foto de Walderes



Fonte: recebida da narradora via WhatsApp (2022).

Meu nome é Walderes Coctá Pripá. Nasci no dia 8 de janeiro de 1985, sou indígena Xokleng Laklãnõ, localizada no Vale do Itajaí. Atualmente, moro no município de José Boiteux, na Terra Indígena Laklãnõ de Ibirama. Sou estudante e estou no Mestrado, já na fase de conclusão. Na próxima semana, farei a apresentação da minha dissertação, e estou muito animada com isso!

Eu concluí minha primeira graduação em Licenciatura em Letras – Português/Espanhol e, em seguida, tive a oportunidade de fazer outra graduação, a

Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, onde me especializei na área de humanidades. Foi uma experiência muito enriquecedora para mim. Trabalhei como professora dentro da Terra Indígena Laklãnõ, especificamente na aldeia Bugio, por 12 anos. Em 2017, decidi fazer o Mestrado, mas tive algumas dificuldades. Precisei pedir demissão da escola para vir a Florianópolis e realizar meu sonho de cursar o Mestrado. Apesar dos obstáculos, graças a Deus, e ao apoio do povo Laklãnõ, estou chegando ao final desse caminho.

Atualmente estou no Mestrado em História, em uma linha de pesquisa em Ethnohistória, História indígena e Arqueologia. Infelizmente, estou sem bolsa no momento. Tinha uma bolsa do CNPq, mas ela era destinada apenas aos dois primeiros anos do Mestrado. Ao longo desses dois anos, enfrentei alguns problemas de saúde. Tive meu filho em 2019 e, um mês depois, passei por complicações e precisei ficar hospitalizada por seis meses. Depois que retornei à Universidade, continuei com minhas atividades, mas passei mal novamente e precisei ser hospitalizada mais uma vez. Por conta dessas situações, e dos atestados médicos, o prazo de conclusão do meu curso foi prorrogado. Agora já faz quase um ano que estou sem bolsa, mas sigo trabalhando na minha pesquisa.

Minha trajetória escolar foi muito complicada e difícil, mas superei. Estudei na época do multisseriado dentro da aldeia. Tínhamos uma escola que englobava o 1º ano fraco e o 1º ano forte, e depois disso, a partir da 2ª, 3ª e 4ª série, precisávamos estudar fora da Terra Indígena, já que não havia ensino fundamental completo disponível em nossa comunidade. No 5º ano fui estudar no município de José Boiteux, o município vizinho frequentado pelo povo Laklãnõ. Estudei lá por três meses, mas as dificuldades eram imensas. Eu e meu irmão tínhamos que percorrer 8 km a pé, descendo a colina até chegar ao rio, onde pegávamos o ônibus escolar. Saímos de casa às 5h da manhã, meu pai nos levava na madrugada para garantir que pegaríamos o ônibus às 6h30 e chegaríamos à escola por volta das 7h15, 7h20. A dificuldade foi imensa durante esses três meses. Quando voltávamos para casa, meu pai vinha nos encontrar, pois havia muitas montanhas e serras para subir. Ele sempre trazia uma marmita para que pudéssemos almoçar antes de subir a serra. Chegávamos em casa por volta das 14h30, 15h. Meu pai nos deixava descansar um pouco e, depois, por volta das 17h, ele nos chamava para ajudar nas tarefas domésticas. Eu e meu irmão procurávamos água e lenha para ajudar nas tarefas de casa. Então, por volta das 21h30, 22h, era o momento em que meu pai dizia: “Oh,

vocês precisam ir para a cama descansar, pois amanhã precisam acordar cedo novamente”. Foram três meses muito difíceis.

Logo em seguida, a liderança, sempre lutando para garantir que os estudantes não ficassem parados, buscou o transporte junto às prefeituras de quatro municípios: José Boiteux, Vitor Meireles, Dr. Pedrinho e Itaiópolis. Infelizmente, nenhum desses municípios nos ajudaria, o que tornou a situação bastante complicada. Então, a liderança entrou com processos, inclusive no Ministério Público, para conseguir um meio de transporte e, depois de três mês, a liderança conseguiu um carro para nos levar até um bairro chamado Forçação, na cidade de Dr. Pedrinho. Era um Toyota na época. Éramos cerca de 43 alunos que queríamos estudar, e íamos todos muito apertados no carro. Sentávamo-nos de três a quatro pessoas por assento. Imagina o perigo que corremos!

No ano de 2004, ainda como estudante do Ensino Médio, eu estava no 3º ano, e enfrentava uma grande falta de professores na minha aldeia. Então fui agraciada com uma oportunidade única. Destacava-me entre as alunas, o que me levou a ser indicada para atuar como professora. Assim, comecei a ministrar aulas pela manhã para os alunos do Ensino Fundamental, enquanto estudava à noite. Meus professores foram extremamente parceiros, sempre me incentivando e auxiliando nos estudos, repetindo constantemente: “Você precisa cursar uma faculdade, há uma grande necessidade de professores, você precisa fazer uma faculdade.”. E foi exatamente o que fiz.

Ao final de 2004, consegui passar no vestibular e assim iniciei a graduação em Letras Português/Espanhol. Optei por português, pois minha comunidade precisava urgentemente de um professor especializado nessa disciplina. Sempre tive muita dificuldade no português, acho uma língua muito difícil, apesar disso, consegui progredir e começar a praticar minha profissão. Concluí minha formação em 2009 e, desde que me tornei professora, surgiu uma oportunidade única de cursar a graduação em Licenciatura Intercultural Indígena. Essa oportunidade foi proporcionada pelo professor Marcondes Namblá, que infelizmente faleceu em 2018⁵⁴,

⁵⁴ O professor Marcondes Namblá, do povo Xokleng Iaklãnõ, foi espancado a pauladas no município de Penha, litoral de Santa Catarina. Depois de dois dias internado, Namblá não resistiu aos ferimentos e faleceu. Ele, que era formado pela UFSC, vivia na Terra Indígena Ibirama-La Klãnõ, no município de José Boiteux (SC). Namblá deixou esposa e cinco filhos. Disponível em <https://acervo.socioambiental.org/acervo/fotos/povos-indigenas/nas-primeiras-horas-de-2018-o-professor-marcondes-nambla-do-povo>. Acesso em: 10 set. 2023.

justamente no primeiro dia do curso de licenciatura. Ele era meu professor de Português e, posteriormente, nos tornamos colegas de trabalho. Ele foi um grande incentivador, sempre me apoiando. Quando recebeu o edital de inscrição para o curso, ele o trouxe até mim e disse: “Walderes, que tal você se inscrever? Tenho certeza de que você passará.”. Quando concluí minha trajetória, tive uma conversa com minha orientadora do TCC, a Professora Juliana Sales, que posteriormente foi minha orientadora de Mestrado. Ela sempre foi uma grande fonte de incentivo para mim e é uma referência aqui em Floripa.

Em 2017 retomei minha carreira como professora, mas percebi que não era o que eu realmente queria. Eu precisava abrir os horizontes e fazer algo diferente. Então, conversei com o meu pai e disse: “Pai, será que devo pedir demissão? Vou me arrepender?”. Meu pai, sempre um bom conselheiro, respondeu: “Minha filha, você quer fazer o Mestrado? Deseja continuar estudando?”. Eu disse: “Sim, quero.”. E ele me incentivou a pedir demissão e fazer o Mestrado. E meus sete irmãos também me ajudaram. Os meus alunos também e, até hoje, quando eu volto para a aldeia, dizem “Oh professora, estou com saudade de você, das suas aulas”. Isso para mim é um incentivo muito grande, mas eu sei da responsabilidade que tenho em voltar para a minha comunidade.

É uma conexão total! Quando recebi a notícia de que fui aceita na UFSC, enfrentei outro desafio. Eu morava com minha “mãe-velha”, que é como chamo minha avó. Morávamos juntas e, quando recebi o resultado da UFSC, minha mãezinha ficou muito feliz. Ela vibrava muito com a notícia! Ela tinha 89 anos na época e sua alegria era contagiante. No entanto, ela estava doente e, uma semana depois, precisou ser internada no hospital. Passei todo o mês de dezembro e janeiro ao lado dela no hospital. Quase desisti, mas meus irmãos, meu pai e minha orientadora Juliana me ajudaram muito.

Como tive dificuldade de alugar uma casa em Florianópolis, morei um tempo na Maloca, localizada no Campus da UFSC, apesar de que, na regra da Reitoria, os estudantes de Pós-Graduação não podem morar no alojamento indígena. Mas todos os indígenas que moravam lá me deixaram ficar. Morei também com minha orientadora, Juliana Sales, a quem sou muito grata. Atualmente, voltei a morar na Maloca e somos, nesse momento, 45 pessoas, incluindo as crianças, compartilhando esse espaço.

Minha mãe-velha me ensinou muito, caçávamos, pescávamos, colhíamos frutas silvestres, como jabuticabas e guabirobas. Ela me criou desde pequena e sempre me incentivou a estudar, mesmo sem ter tido acesso à educação formal. Eu e meu tio fomos criados juntos e eu o chamava de “mano”. Ela sempre nos incentivava a estudar, mesmo quando enfrentávamos dificuldades. Era muito bom! Lembro-me das vezes em que ela e meu falecido pai-velho saíam conosco. Eles sempre nos ensinavam. Ao final da tarde, meu falecido pai velho fazia uma fogueira e nós nos sentávamos ao redor do fogo, contando histórias e cantando. Minha mãe velha também participava, contando histórias e cantando. Eles são os ícones que me incentivaram e devo muito a eles. Todo o processo que passei devo a eles e aos seus ensinamentos. Se não tivessem me ensinado a superar desafios e ser forte em todos os momentos, eu não teria conquistado tantas coisas. Sou muito grata a eles, especialmente à minha mãe-velha.

O meu sonho é me formar e retornar para a Terra Indígena. E esse não é só o meu sonho, é um sonho da nossa comunidade, ter professores formados, professores com formação que possam ajudar o povo. Então é bem importante.

3.11 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Neste Capítulo apresentei as narradoras que desempenham um papel crucial nesta pesquisa, enfocando suas histórias de vida e suas trajetórias até chegarem à Região Metropolitana de Florianópolis. Apresentei também algumas experiências vivenciadas nesse local, mas também as ocupações que abraçaram e, principalmente, as histórias pessoais que interessaram a elas compartilhar.

Além disso, abordei a importância das biografias indígenas, destacando suas especificidades à luz dos debates que ocorrem nos campos da antropologia, história e educação. Procurei aprofundar essas reflexões para contextualizar a conversa e a compreensão das experiências dessas narradoras, considerando as múltiplas dimensões de suas identidades e vivências. Inspirada por autores como Davi Kopenawa, Bruce Albert, Oscar Calávia Sáez, Cyntia Simioni França, Tatiana Santana, Elison Paim, Maria Cecília Piazza, Carolina Galderani e autores indígenas notáveis, como Márcia Kambeba, Aline Rochedo Pachamama e Eliane Potiguara, procurei trazer à tona a complexidade das biografias indígenas.

Nesse contexto, introduzi o conceito de “monografia”, que se concentra nas biografias indígenas de maneira singular. Diferentemente das biografias tradicionais, as “monografias” não buscam uma linearidade temporal estrita, que vai da infância à idade adulta. Pelo contrário, elas apresentam um tempo descontínuo e fragmentado, semelhante às mônadas, permitindo que a escrita salte de um tempo para outro e de um lugar para outro, sem a necessidade de seguir uma ordem cronológica rigorosa, podendo ou não retornar ao ponto de partida.

Este capítulo, portanto, apresentou as narradoras, fornecendo o contexto e a estrutura necessários para compreender as mônadas que serão tratadas nos capítulos subsequentes. ⁵⁵

⁵⁵ A pesquisadora Laklãnõ Xokleng Walderes Priprá Coctá Priprá conquistou o Prêmio de Excelência em Mestrado 2021, concedido pela Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB). Ela foi a segunda indígena a defender uma Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em História (PPGH), mas a primeira a obter a conquista após a implantação da política de ações afirmativas na UFSC. Atualmente, Walderes Priprá é Doutoranda em Educação pela Universidade de São Paulo

4 CORPO-TERRITÓRIO: CORPO INDÍGENA E AMBIENTE COMO UNIDADE

No corpo-território tudo é sagrado porque a vida em si já é um grande presente. A mulher que amamenta é quem também carrega a lenha, faz o pão, lava a roupa e é quem também ecoa fora da sua aldeia por direitos e o corpo-território é impregnado de significados e referências importantes para uma vivência em comum unidade (Márcia Kambeba)⁵⁶

4.1 CORPO-TERRITÓRIO E FEMINISMOS COMUNITÁRIOS EM ABYA AYALA

Início este Capítulo com um trecho da poesia de Márcia Kambeba, no qual podemos perceber algumas ideias centrais sobre a valorização contemporânea do conceito de “corpo-território” entre as mulheres indígenas brasileiras e a importância delas em diferentes aspectos da vida. Neste capítulo, dedicarei minha reflexão ao conceito de “corpo-território” sob uma perspectiva indígena e decolonial, destacando algumas relações entre esse conceito e as vozes das narradoras desta pesquisa.

O conceito de “corpo-território” transcende a compreensão convencional de corpo e território, uma vez que reconhece a profunda interconexão entre os dois. Ele representa uma abordagem de luta dos movimentos sociais relacionados ao feminismo comunitário em *Abya Ayala*⁵⁷ que considera o corpo humano como intrinsecamente ligado ao ambiente natural e social em que está inserido. Nessa perspectiva, o corpo é visto como um espaço físico, emocional e espiritual que carrega consigo a história, as tradições, as memórias e as relações de um povo. Da mesma forma, tanto o corpo como o território são entendidos como muito mais do que uma delimitação geográfica ou biológica, sendo também um espaço de vivência, pertencimento e resistência.

Ao produzir alguns entrelaçamentos do conceito de “corpo-território” com as vozes das narradoras desta pesquisa, busco compreender ressonâncias dessa concepção nas suas experiências de vida, lutas e visões de mundo. Através dessa

⁵⁶ Disponível em <https://www.recantodasletras.com.br/pensamentos/7023473>. Acesso em: 14 jul. 2023.

⁵⁷ *Abya Yala* foi adotada como uma autodesignação pelos povos indígenas do continente, como uma alternativa à expressão “América”. Embora o termo “América” tenha sido utilizado pela primeira vez em 1507 pelo cosmógrafo Martin Wakdseemüller, ele somente se popularizou a partir do final do século XVIII e início do século XIX, quando as elites crioulas passaram a usá-lo como parte de um movimento de afirmação em contraponto aos conquistadores europeus, durante o processo de independência. Apesar dos diferentes povos originários que habitavam regiões do continente terem atribuído nomes próprios aos que ocupavam, como Tawantinsuyu, Anahuac e Pindorama, a expressão *Abya Yala* está sendo cada vez mais imposta pelos povos indígenas do continente como uma forma de construir um sentido de unidade e pertencimento. Mais detalhes em: <https://sites.usp.br/prolam/wp-content/uploads/sites/35/2021/09/ABYA-YALA.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2023.

reflexão, visto contribuir para uma compreensão mais aprofundada das epistemologias indígenas e decoloniais, bem como para o fortalecimento dos movimentos de mulheres indígenas e suas lutas por justiça, autonomia e transformação social.

O termo “corpo-território” foi criado e utilizado inicialmente por movimentos comunitários e indígenas da *Abya Yala* para expressar uma abordagem feminista. Lorena Cabnal, da etnia Maya-xinka, e Julieta Paredes, da etnia Aymara, são defensoras proeminentes dessa proposta, promovendo sua divulgação em âmbito local e internacional, estabelecendo redes e alianças com outras organizações de mulheres indígenas, feministas e forças sociais.

Lorena Cabnal (2019) relata que existem diferentes feminismos comunitários em diferentes lugares da *Abya Yala*. Segundo a autora, o feminismo comunitário é definido como uma nova e importante abordagem, que considera tudo o que permeia a vida das mulheres, como a natureza, a medicina ancestral e a cosmovisão. Ela estabelece um paralelo entre os territórios indígenas e o corpo das mulheres.

Na Guatemala, por exemplo, Lorena Cabnal, em entrevista feita para Claudia Korol e Luiza Flores (2022), relata uma série de momentos históricos que moldaram as temáticas de luta do feminismo comunitário. No início, nos anos 2000, a luta estava voltada para a erradicação da fome e da desnutrição, e as mulheres buscavam ajuda em diversas instituições. Em 2002 ocorreu uma tragédia em que crianças e mulheres perderam suas vidas devido à dependência e à desnutrição extrema durante o parto. E em 2004 decidiram combater a violência enfrentada pelas meninas em uma comunidade indígena, onde essa violência era normalizada. Cabnal reflete, então, sobre a situação das mulheres indígenas, ressaltando sua pobreza, falta de acesso à educação e ocorrência de maternidades precoces. A partir dessas experiências, surgiu a percepção de que seus corpos também eram territórios a serem protegidos. Em 2005, a luta se estendeu para a questão da mineração, com protestos contra a concessão de licenças de mineração, sem consultar a população, e a negação da existência do povo Xinka. Essa luta trouxe uma dimensão política ao conceito de corpo como território. Foi assim que surgiu o slogan “a defesa do território corpo-terra” e deu origem ao feminismo comunitário territorial.

No caso da Bolívia, de acordo com Paredes (2016), o feminismo comunitário teve seu início em 2003, durante os movimentos de insurreição das mulheres contra o neoliberalismo, a privatização da água e a guerra do gás. Nesse contexto, surgiu a “Asamblea Feminista” como um espaço de reflexão sobre o feminismo e a revolução,

que posteriormente evoluiu para o que é hoje conhecido como feminismo comunitário. As participantes desse movimento acumulavam mais de vinte anos de ativismo, pensamentos e lutas feministas no país, especialmente aquelas aplicadas ao grupo *Mujeres Creando Comunidad*, que passaram a integrá-lo. Atualmente, o feminismo comunitário indígena é um movimento organizado que enriquece e amplia as lutas feministas nas terras de *Abya Yala*.

Nesse sentido, os feminismos comunitários fazem um importante paralelo entre as violações que afetam os territórios indígenas e as violações que afetam o (território) corpo das mulheres. Esses movimentos apresentam visões e construções próprias, enfocando a sua luta desde a construção de direitos coletivos e não individuais, da comunidade como um lugar de identidade comum, de memória ancestral, de espaço particular, terra e território, comparado como um corpo que tem uma parte homem, uma parte mulher e uma parte transgênero, relacionados por um princípio de reciprocidade; e denunciam que o patriarcado faz com que esse corpo-comunidade se construa e caminhe desequilibrado, com dominação, imposição e hierarquias, que causam violências tanto para as mulheres como para a natureza, para a terra.

Paredes (2016) também assinala que essa concepção de luta, desde uma visão orgânica e articuladora, tem contribuído para que o feminismo comunitário atualmente ultrapasse os limites da *Asamblea del Feminismo Comunitario de Bolívia* e o movimento se desenvolva em outros países da América Latina e do Caribe, sendo chamado de *Feminismo Comunitario de Abya Yala* (FCAY).

Paredes e Guzmán (2014) apontam que o feminismo comunitário é um movimento social que defende formas circulares de conhecimento e pensamento, em contraposição às formas fragmentadas, androcêntricas e lineares da racionalidade europeia. No contexto do capitalismo, os processos de reprodução da existência são subordinados à produção de capital, sendo consideradas atividades de âmbito privado, com a gestão coletiva realizada pelo Estado. Em contraste a essa lógica, a vida comunitária celebra a produção de riqueza material a partir das relações protegidas e organizadas por meio do compartilhamento (Aguilar; Lohman, 2015). O feminismo comunitário também destaca a economia comunitária, a solidariedade feminina, o território como corpo, o trabalho de reprodução coletiva e o antimilitarismo como aspectos importantes em suas práticas e debates. A resistência à privatização

do território também é um eixo fundamental desse movimento (Bard Wigdor; Artazo, 2017).

Todas essas contribuições são construídas em uma situação social de extrema desigualdade, na qual as mulheres indígenas da América Latina são invisibilizadas, excluídas e condenadas à pobreza. Além disso, como ressaltam Paredes e Guzmán (2014), para o feminismo comunitário a comunidade não pode ser reconhecida como “nossa comunidade”, quando é machista, uma vez que não permite que as mulheres “vivam bem”. Um conceito importante para o feminismo comunitário é o corpo, que serve de base para uma estruturação política. “É com nossos corpos, a partir de nossos corpos e para nossos corpos que lutamos”. Essa relação de fazer política a partir do corpo tem o sentido de reconhecer que todos têm algo a contribuir para a transformação social ou revolução. Portanto, a metodologia adotada para essa tarefa reconhece o corpo das mulheres como agente da organização.

É significativo, no entanto, que sejam os indígenas e as mulheres (muitas delas também indígenas) os principais protagonistas ao abordar o território como corpo, ou melhor, a problematizar a concepção de “corpo-território” na *Abya Yala* e utilizá-lo como ferramenta de luta.

Essa conexão entre corpo e território, de forma mais ampla, coloca o comunitário como forma de vida no centro, permitindo abordar o território em múltiplas escalas e enfatizando a importância da “escala mais micro, mais íntima, que é o corpo”, o “primeiro território de luta”. Desse modo, o corpo, especialmente o corpo feminino e de outros grupos dissidentes, revela a concretude de inúmeras “outras escalas de opressões, de resistências: família, praça pública, comunidade, bairro, organização social, território indígena etc.” (Cruz Hernández, 2017, p. 43).

Delmy Tania Cruz Hernández (2017) e Verônica Gago (2020) descrevem a ideia de corpo-território como ideia-força, como uma perspectiva sobre a exploração dos territórios, a partir de corpos experimentados como territórios e dos territórios vividos como corpos. Para Verônica Gago (2020), o corpo-território é um conceito político como parte de um corpo coletivo, como continuidade política, produtiva e epistêmica, o que impossibilitaria a segregação do corpo individual de um corpo coletivo, aquele próprio corpo humano do território e da paisagem, colocando em debate outras noções de posse que não a da propriedade individual.

4.2 ATIVISMO INDÍGENA NO BRASIL E MULHERES INDÍGENAS EM MOVIMENTO

Apresento agora uma contextualização dos movimentos indígenas e do nascimento da articulação das mulheres indígenas no Brasil para, em seguida, apresentar como o conceito de corpo-território aparece entre as mulheres indígenas brasileiras.

De acordo com Eliane Potiguara (2018)⁵⁸ e Daniel Munduruku (2012)⁵⁹, é importante destacar a diferença entre a narrativa do Ocidente e a narrativa indígena, bem como as dificuldades enfrentadas na legitimação do conhecimento e das expressões dos povos indígenas a partir de seus corpos-territórios.

De acordo com a dissertação de Walderes Priprá (2021), mulher indígena da etnia Xokleng/Laklãnõ, em sua dissertação intitulada *Lugares de acampamento e memória do povo LaKlãnõ/Xokleng, Santa Catarina*, e que também participa como narradora desta pesquisa, diante das provas dos crimes sofridos pelos indígenas no Brasil, o governo militar optou por extinguir o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, por meio da Lei n. 5.371/1967 (BRASIL, 1967), criou a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), com a intenção de acabar com as atrocidades cometidas contra os povos indígenas. No entanto, esse órgão não só não garantiu como continua a não garantir o amparo necessário a esses povos.⁶⁰ Priprá (2021) mostra que antes da promulgação da Constituição de 1988, a política indigenista tinha como objetivo principal a integração dos indígenas à sociedade “branca” e sua “domesticação”, buscando, desse modo, a sua assimilação e “civilização”, e ela observa que no século XIX a questão indígena tornou-se uma parte importante da política territorial do Estado brasileiro.

Em resposta a essa urgência, houve uma movimentação internacional dos povos indígenas entre as décadas de 1960 e 1980, que no Brasil resultou no

⁵⁸ Eliane Potiguara, cujo nome completo é Eliane Lima dos Santos, é uma escritora, ativista e líder indígena brasileira. Ela nasceu em 1950, na cidade do Rio de Janeiro, Brasil.

⁵⁹ Daniel Munduruku, cujo nome completo é Daniel Munduruku Monteiro Costa Nasceu em Belém, pertence ao povo Indígena Munduruku e é doutor em Educação pela Universidade de São Paulo, e também é formado em Filosofia, com licenciatura em História e Psicologia.

⁶⁰ Walderes Priprá escreveu esse texto quando a FUNAI ainda não era dos indígenas, no ano de 2023, pela primeira vez na história brasileira, a FUNAI viu uma mulher indígena, Joenia Wapichana, assumir a presidência. Esse marco, embora represente um avanço significativo, não pode fazer com que se ignore os desafios substanciais que a FUNAI ainda enfrenta. O órgão tem pela frente obstáculos estruturais e financeiros consideráveis, resultado de anos de enfraquecimento político e recursos financeiros limitados.

reconhecimento do indígena como sujeito na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, bem como na garantia de direitos, como o direito à autoria, que encerra a era da tutela sobre a palavra indígena. Com o fim da tutela, o indígena é consolidado como sujeito, permitindo que sua narrativa seja compartilhada com o mundo e que surjam metodologias e teorias que abracem a expressão artística indígena (Munduruku, 2012)

O ativismo indígena no Brasil teve início nos anos 1970, mas é resultado de numerosas outras organizações e movimentos em prol dos direitos indígenas em âmbito local, que passaram a ser delineados a partir da primeira menção aos indígenas na legislação, ocorrida em 1910, no Decreto n. 8.07223. Para Daniel Munduruku,

Organizar o movimento indígena num momento político complexo a partir de uma compreensão limitada do sistema econômico e político da época, servindo-se da parceria de entidades de defesa dos direitos humanos, foi um passo importante para mostrar esta capacidade de renascer das cinzas num país que já os tinha dado como incorporados ao sistema capitalista (Munduruku, 2012, p. 42).

De acordo com Alessandra Guterres Deifeld⁶¹ (2022), a criação da União das Nações Indígenas (UNI) no Brasil, em 1980, foi impulsionada pela frente ampla do ativismo dos povos originários do mundo inteiro. Essa iniciativa contou com a participação de líderes indígenas proeminentes, como Marcos Terena, do povo Terena, e Marçal Tupã, do povo Guarani Nhandewa, da Terra Indígena localizada no estado de Mato Grosso do Sul. Marçal Tupã, reconhecido por sua voz de trovão, desempenhou um papel importante na luta pelos direitos indígenas nas décadas de 1970 e 1980, inspirando e fortalecendo muitos outros ativistas, incluindo Eliane Potiguara.

Infelizmente, Marçal Tupã foi assassinado em 1983 em uma emboscada. Ele foi uma das vozes que desafiaram a FUNAI em relação à legalidade da UNI e à necessidade urgente de que as vozes indígenas se fizessem ouvir. As reuniões da UNI foram as primeiras conferências indígenas nacionais a contar com a presença de

⁶¹ Alessandra Guterres Deifeld, que escreveu, em 2022, a Dissertação no Programa Pós-Graduação em Literatura da UFSC, cujo título é *Palavra alma: o grito da terra em Eliane Potiguara*, pertence ao povo Mbyá Guarani e está em processo de afirmação identitária. De acordo com ela, como muitos Guarani que nasceram no Rio Grande do Sul, ela herdou sobrenomes em troca de terra.

mulheres. No entanto, a UNI somente foi consolidada com o aval do Papa, uma vez que a FUNAI e outras entidades estatais a consideraram ilegítimas.

As mulheres indígenas sempre fizeram parte dos movimentos indígenas do Brasil, mas, de acordo com Mariana Castilho e Silvia Guimarães (2021), elas começaram a se organizar com a criação de associações específicas, revelando novas estratégias de luta no final da década de 1980 e meados da década de 1990, como a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e a Associação das Mulheres Indígenas de Taracúá, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT).

Castilho e Guimarães (2021) destacam também a influência de setores como a Igreja Católica na criação dessas associações, como, por exemplo, a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR), conforme ressaltado por Sacchi (2006). Nos anos 2000, a agenda internacional trouxe à tona questões de gênero, o que permitiu um fortalecimento ainda maior dessas organizações. Além de participar ativamente das associações, as mulheres indígenas começam a ocupar cargos governamentais e contribuíram para projetos em suas comunidades, elaborando ações em conjunto com o governo.

Reunidas em associações, essas mulheres indígenas se engajam em lutas por problemas comuns enfrentados pelas comunidades, em um país como o Brasil, marcado pela desigualdade social, racismo estrutural e outros conflitos e problemas sociais. Dessa forma, elas direcionam suas demandas para questões relacionadas à terra e aos direitos básicos, além de se envolverem em pautas específicas de gênero, como a criação dos filhos, a participação feminina nos espaços públicos, a violência contra as mulheres, a autoridade alimentar e capacitação das mulheres indígenas. E também incluem em suas agendas questões relacionadas a perspectivas culturais, conforme destacado por Maria Helena Ortolan Mattos (2012).

4.3 CORPO-TERRITÓRIO E OS MOVIMENTOS DE MULHERES INDÍGENAS NO BRASIL

A relação corpo-território ganha maior visibilidade no Brasil na primeira *Marcha das Mulheres Indígenas*, que aconteceu no ano de 2019, com o tema *Território: nosso corpo nosso espírito*, e na segunda, realizada no ano de 2021, com o tema *Mulheres originárias: reflorestando mentes para a cura da terra*, ambas ocorridas em Brasília (DF). Nessas manifestações houve um grande protesto coletivo,

reunindo-se, na primeira marcha, 2.500 mulheres de 130 povos indígenas distintos; e, na segunda, mais de 5 mil mulheres de 172 povos, representando todas as cinco grandes regiões do País.

Na segunda marcha, elas criaram a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), uma organização presente em todos os biomas do País e responsável por uma série de articulações em defesa dos povos originários do Brasil. No documento final do primeiro encontro, elas afirmam:

[...] Nós, Mulheres Indígenas, também somos a Terra, pois a Terra se faz em nós. Pela força do canto, nos conectamos por todos os cantos, onde se fazem presente os encantos, que são nossas ancestrais. A Terra é irmã, é filha, é tia, é mãe, é avó, é útero, é alimento, é a cura do mundo. [...]

[...]Somos muitas, somos múltiplas, somos mil-lheres, cacicas, parteiras, benzedeiiras, pajés, agricultoras, professoras, advogadas, enfermeiras e médicas nas múltiplas ciências do Território e da Universidade. Somos antropólogas, deputadas e psicólogas. Somos muitas transitando do chão da aldeia para o chão do mundo.

Mulheres terra, mulheres água, mulheres biomas, mulheres espiritualidade, mulheres árvores, mulheres raízes, mulheres sementes e não somente mulheres, guerreiras da ancestralidade (ANMIGA, 2023).

Figura 25 - 2ª Marcha das Mulheres Indígenas



Fonte: anmiga.org (2022).⁶²

⁶² Disponível em: <https://anmiga.org/>. Acesso em: 19 ago. 2022.

Na Figura 25, à direita, sentada em uma cadeira e de camiseta amarela e máscara de proteção contra a COVID-19, está Walderes Pripá, uma das mulheres indígenas com quem conversei para a construção desta tese, em seu corpo-território feminino na segunda *Marcha das Mulheres Indígenas*, um movimento reivindicando a recuperação do “nós” e do “fazer comunidade” – o que nas comunidades originárias se resume a recuperar as memórias de suas territorialidades comuns originárias.

A relação dos povos indígenas com a natureza, tomada por muito tempo como justificativa para sua minoração, tem sido há muito tempo politizada pelos próprios povos. Essa relação inseparável com a natureza-corpo-território, protagonizada pelas mulheres e que reforça sua centralidade para a reprodução da vida, é descrita no Manifesto e ilustrada no site ANMIGA.

Na Figura 26, a imagem que representa a *Marcha da Mulheres Indígenas* traz a relação corpo-território, onde vemos essa conjugação singular entre o território ou a natureza e o corpo feminino como síntese da vida. A marcha articula mulheres indígenas de todos os biomas do Brasil, com saberes, tradições e lutas que se somam e convergem, mobilizadas pela garantia dos direitos e vida dos povos indígenas.

Figura 26 - Mulheres: corpos-territórios



Fonte: anmiga.org (2022).⁶³

⁶³ Disponível em: <https://anmiga.org/marcha-das-mulheres/>. Acesso em: 2 set. 2022.

Mais recentemente, o livro intitulado *Mulheres: corpos-territórios indígenas em resistência*, publicado por Brulina Baniwa, Jozileia Kaingang e Giovana Mandulão, em 2023, representa uma obra de grande importância para a difusão e apropriação do conceito de corpo-território pelas mulheres indígenas brasileiras. Como autoras, as mulheres indígenas que compõem a ANMIGA desenvolveram suas vozes e perspectivas buscando desafiar a lógica do racismo e trazer visibilidade para as identidades indígenas e para suas diversas atuações.

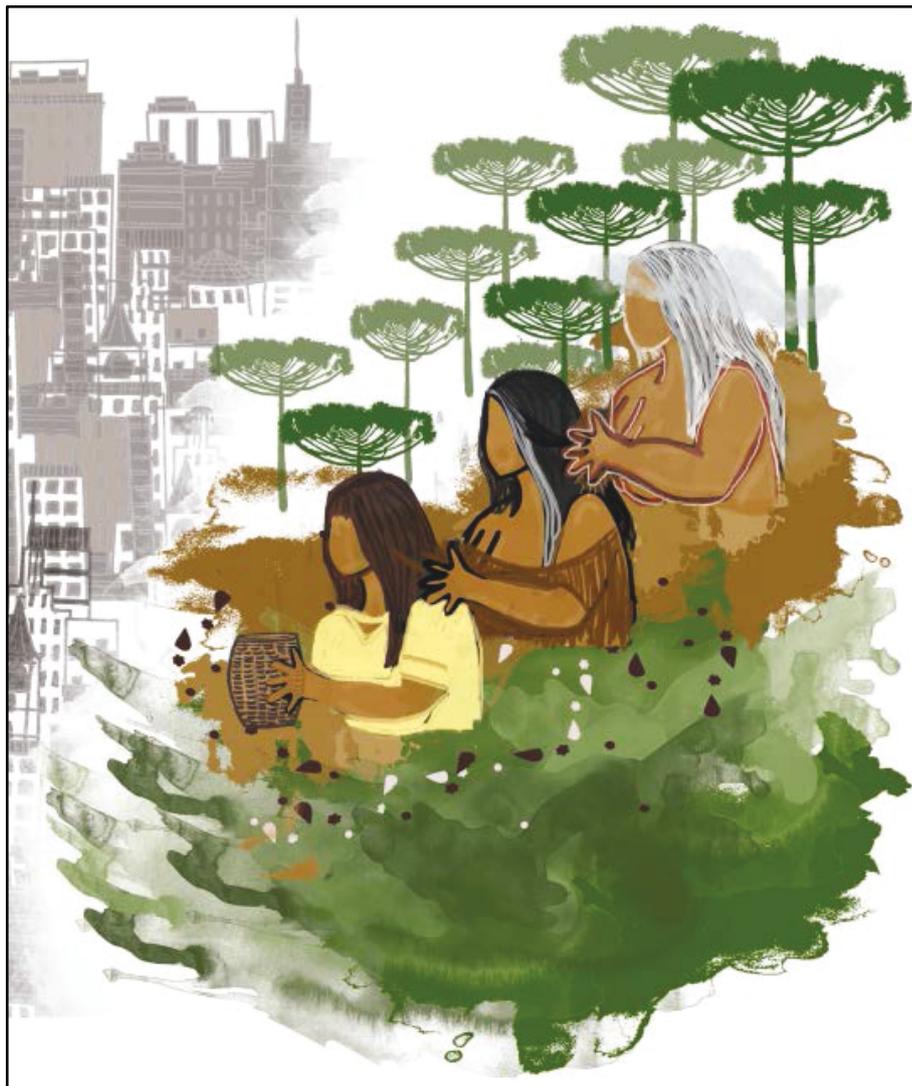
Através dessa obra, elas expressam uma conexão profunda com a terra, as sementes, as raízes e todos os elementos naturais que as cercam. Elas ressaltam sua importância como agentes promotoras de saúde e de vida, ocupando espaços de resistência no enfrentamento ao racismo e na valorização de suas próprias vidas. O principal objetivo do livro é abordar a presença e a atuação das mulheres indígenas, dando voz direta a elas, originárias de diferentes biomas.

Ao compartilharem suas vivências, conhecimentos e experiências, essas mulheres indígenas buscam também romper com estereótipos e estabelecer diálogos interculturais. A obra representa uma valiosa contribuição para a construção de uma sociedade mais inclusiva e respeitosa com a diversidade cultural e étnica, ao destacar as vozes e perspectivas das mulheres indígenas e sua luta por justiça, igualdade e valorização de suas ancestralidades.

Um exemplo significativo apresentado no livro é a visão das mulheres Kaingang que consideram as araucárias como locais de pertencimento. Elas estabelecem uma identificação profunda com essas árvores, assim como as árvores pertencem a elas. Essa relação evidencia uma conexão com os lugares onde a floresta de araucárias está presente, destacando que os corpos-territórios são coletivos, relacionados ao ambiente em que vivem e ao bioma em que estão inseridos.

Esse reconhecimento demonstra que, mesmo estando em diferentes partes do mundo, esses corpos-territórios indígenas/Kaingang mantém sua identidade, carregando consigo a ancestralidade, a espiritualidade, a história e a memória de seu povo. A compreensão de que os corpos e territórios são inseparáveis ressalta a importância da relação intrínseca entre os indivíduos e o ambiente em que eles estão inseridos, revelando a interdependência entre os seres humanos e a natureza.

Figura 27 - Heranças ancestrais



Fonte: ilustração de Wanessa Ribeiro (Baniwa; Kaingang; Mandulão, 2023).

A Figura 27 retrata mulheres indígenas com elementos que representam sua ancestralidade. Ao fundo, observa-se a representação de uma cidade ou centro urbano, evidenciando a presença das mulheres indígenas também nesses espaços urbanos. A imagem busca transmitir a concepção de corpo-território indígena, expandindo-a para além da compreensão convencional do corpo humano. Além disso, as mulheres indígenas são concebidas como integrantes de um ambiente específico, inseridas em um bioma particular, carregando consigo não apenas as marcas de suas heranças ancestrais e espirituais, mas também a sabedoria coletiva de seus povos, independentemente de sua localização geográfica. Elas mantêm uma conexão profunda com a terra, com seu passado e com sua identidade cultural, que se manifesta através de seus corpos e permeia todos os lugares em que elas se

encontram, incluindo os espaços urbanos. Como assinalam Baniwa, Kaingang e Mandulão:

Quando falamos de corpo-território, dizemos que, embora possamos estar em um outro lugar que não é mais o nosso território dito tradicional, nosso bioma ou as nossas aldeias, carregamos no nosso corpo a marca da coletividade dos nossos povos, a sabedoria das nossas anciãs, a nossa ancestralidade e espiritualidade (Baniwa; Kaingang; Mandulão, 2023, p. 7).

Adriana Aparecida Belino Padilha Biazi e Jandaíra Belino Padilha, pesquisadoras indígenas, escreveram sobre o conceito de corpo-território assinalando a relação entre território, memória ancestral e espiritualidade, como pode ser observado no trecho a seguir.

O significado para nós mulheres Kaingang, é ancestral e espiritual, nosso corpo e espírito possui uma conexão com o território. Nossa ancestralidade se une a muitos significados possíveis sobre o território sagrado, nossa mãe, nossa casa, nossa morada. O sentimento é diferente de mulher para mulher, mas a semelhança do significado espiritual é única, pois, vemos o território como a nossa mãe, quando nos sentimos tristes e precisando de conselhos, buscamos o colo e o carinho da mãe. Com o território não é diferente, pois podemos estar longe dele, mas quando nos sentimos tristes, precisando da energia da terra, da ancestralidade que está conectada, da cura e da espiritualidade que ela transmite, recorremos ao território através dos nossos rituais e da cosmologia Kaingang (Biazi, Padilha, 2021, p. 209).

É, portanto, a partir dessa perspectiva de corpo-território que compreendo como a cidade de Florianópolis se constitui para as mulheres indígenas que participaram desta pesquisa. Ainda que a referência de “casa” da maioria delas permaneça sendo a aldeia, mesmo elas residindo atualmente na Grande Florianópolis, é na coletividade que elas compreendem seus corpos-territórios. Desse modo, onde estiverem seus corpos, seus parentes, seus coletivos e suas lutas, também será seu território.

A seguir trago algumas mônadas que criei a partir do diálogo com as interlocutoras, as quais são permeadas por ideias que ressoam com o conceito de corpo-território.

4.4 SER MULHER INDÍGENA: CORPO E TERRITÓRIO COMO UNIDADE

Inicialmente, trago duas mônadas que nos contemplam com narrativas acerca desse corpo político e de resistência que, desde o nascimento, faz parte de um

coletivo e se constrói a partir das aprendizagens com as “mais velhas”, com os “mais velhos” e com as crianças, e que também têm conhecimentos para compartilhar em todos os lugares onde elas estão.

Ser mulher indígena é lutar não só por mim

Ah, as mulheres na aldeia é tudo, é mulher, é mãe, é esposa, é irmã, é tia e elas são grandes guerreiras que estão à frente de todos os trabalhos como o artesanato para o bem-estar geral de uma aldeia. E uma mulher na aldeia não cuida só da sua família e filhos, ela cuida de todos, porque todos convivem. A mulher indígena sempre está atenta a tudo, até mesmo na aldeia, então, ter mulheres como lideranças é importante.

Ser mulher indígena é lutar não só por mim, mas por todos, porque nós estamos aqui nessa breve passagem, não para causar sofrimento às pessoas, mas para contribuir com o que temos de melhor, então, para mim não importa se eu estou na aldeia ou não, o meu papel é fazer o melhor por todos, seja na aldeia aqui próxima, seja no Xingu, até mesmo em outro país. Eu acho que essa é a nossa obrigação, responsabilidade de fazer o melhor e não parar. Eu acho que o poder da mulher indígena é a força que já tem dentro dela e o saber o que é um erro e o que deve ser consertado. (Joana Caiapó)

O meu território é onde eu estiver pisando

O território meu não é só lá na aldeia, o meu território é onde eu estiver pisando; na Universidade, na cidade, é vendendo meus artesanatos, é onde eu estiver... Sentada em um cantinho, é meu território também. Então, onde eu estiver pisando, independentemente se na cidade ou na aldeia, é o meu território. Isso vai muito mais além do que a gente imagina. (Solange KoKoj)

As ideias presentes nessas mônadas de Solange KoKoj e Joana Caiapó, podem também ser relacionadas com outros textos indígenas. No livro *Guerreiras*, de Aline Rochedo (2018), observa-se uma conexão temática com essas narrativas. O livro aborda as histórias de mulheres indígenas de diferentes etnias que vivem na cidade do Rio de Janeiro, destacando que ser indígena não se limita a estar na aldeia, mas que os indígenas também estão presentes na cidade. Na relação cidade e aldeia narrada pela Aline, as histórias das mulheres indígenas que vivem na cidade revelam que elas carregam em seu corpo suas histórias sua identidade indígena, e que não existe um padrão de ser mais ou menos indígena, sendo elas também indígenas nas cidades.

Para as mulheres indígenas, o corpo-território não é apenas fundamentado na coletividade, mas também nas experiências compartilhadas que oferecem suporte umas às outras. Além disso, é fundamental compreender que o corpo indígena é político e inseparável do território. Quando lutam pela demarcação de terras, as mulheres indígenas estão também lutando pela continuidade da existência enquanto

corpos indígenas no e pelo território. Quando o movimento das mulheres indígenas articula diálogos de maneira mais sistemática, fica evidente que o corpo também é um território de conhecimento, carregado de ancestralidade e de uma educação indígena que abarca a diversidade e especificidade das ciências indígenas (Baniwa, Kaingang; Mandulão, 2023).

Dessa maneira, os corpos-territórios são entendidos como coletivos pelas mulheres indígenas, de modo que quando uma delas ocupa um espaço, ela representa todo o seu povo. O conhecimento transmitido pelas avós e a continuidade geracional são carregados por elas em seus corpos. O corpo-território é considerado um corpo político coletivo, mesmo quando elas estão reunidas entre si. Através desses encontros, elas aprendem umas com as outras, fortalecendo a voz coletiva e ativa para além dos corpos-territórios que carregam de seus respectivos povos. Assim, segundo Baniwa, Kaingang e Mandulão (2003), as mulheres indígenas se reconhecem como elos fortes de uma grande rede, mesmo pertencendo a diferentes povos

Nas mônadas a seguir, Solange e Joana Caiapó trazem reflexões semelhantes e complementares sobre a união e a luta coletiva das mulheres indígenas. Elas reforçam a luta coletiva dos diferentes povos indígenas, apesar das diferenças, e enfatizam a convergência de lutar coletivamente pelos direitos e pela preservação de suas culturas e territórios. As narrativas destacam a importância de se pensar além do presente, considerando o impacto das lutas individuais no futuro e nas próximas gerações.

Isso que o indígena tem, a luta.

Porque hoje eu estou aqui [na UFSC], mas amanhã pode ser os meus filhos é que vão estar no meu lugar, mesmo que seja desgastante na maioria das vezes, mas eu sei que é por uma boa causa, eu não vou tá aqui lutando, buscando, trazendo, ajudando, em busca de algo que não vai ser pra nada. Eu sei que toda minha conquista aqui, vai ser do meu filho, vai ser do meu parente. Eu falo parente em geral, quando eu falar de parente pode saber que eu estou falando de todos os indígenas. São eles que vão estar aqui também, então a gente não sabe até quando vai ser possível isso, com esse desgoverno que a gente está vivendo aí. Então, hoje temos que aproveitar o máximo e lutar, a gente nunca desiste de lutar, isso que o indígena tem, a luta, ele sempre tá lutando, isso que é essencial, a nossa união em questão da luta de permanência, de espaço, de território, de acolhimento. (Solange Kokoj)

Nós somos diversos mas nossa luta é a mesma

As pessoas pensam “ah é índio, todo mundo índio”, “todo mundo índio é igual”. Não, não é assim, cada povo tem a sua cultura, suas lendas, suas tradições, suas crenças, nós somos muito diversos. Mas, que a nossa luta é a mesma, a nossa luta pela demarcação de território é a mesma. Porque demarcar um território é a vida do nosso povo, né. Então a gente tem as nossas lutas, as nossas lutas são iguais, nós somos parentes, nós também somos diversos, né. O Acampamento Terra Livre é o momento de fortalecimento, de luta e é muito bacana, muito especial. Meu pai participou desde o primeiro Acampamento Terra Livre e eu... eu sempre escutava o que ele tinha para me dizer, fazia vídeo, e eu aprendi muito com ele assim. (Thaira Priprá)

Todos somos um

Não! Não vejo diferença [entre as etnias] não! Eu já convivi com bastantes etnias, ficavam na minha casa, não vejo diferença, Tupinambás, Pataxós, não! Não consigo ver diferença e aqui as pessoas sejam mais fechadas, mas em geral não, eu acho que todos somos um, você chegar em quaisquer aldeias as crianças são iguais, em qualquer etnia. (Joana Caiapó).

Gersen Baniwa (2006) argumenta, no entanto, que o termo “parente” não implica que todos os povos indígenas sejam idênticos ou semelhantes. Ele simplesmente denota que eles defenderam interesses comuns, como direitos coletivos, uma história de colonização e a luta autônoma de seus respectivos povos dentro da sociedade global. Cada grupo indígena constitui uma sociedade única, organizada com base em sua própria cosmologia particular, que serve como base de toda a vida social, cultural, econômica e religiosa do grupo. Dessa forma, a diversidade de povos, culturas, civilizações, religiões, economias e uma multiplicidade de formas de vida coletiva e individual são características fundamentais do mundo indígena.

Além disso, no caso das mulheres indígenas, para além da violência de gênero, elas se articulam em rede para enfrentar outras formas de violência, desempenhando um papel importante na comunicação. Nesse sentido, elas reforçam o sentimento de coletividade, transmitindo a mensagem de que ninguém está sozinho. É por isso que elas adotam de forma veemente o termo “parente” entre elas, que vai além do parentesco sanguíneo, refletindo o cuidado mútuo entre as indígenas. Elas têm a convicção de que na sua caminhada por um corpo-território seguro e livre de violência enfrentarão muitos desafios, mas é coletivamente e conectadas com sua ancestralidade que elas encontrarão os caminhos necessários para essa construção. (Baniwa; Kaingang; Mandulão, 2023).

Essas autoras também argumentam que as mulheres indígenas, aprendem umas com as outras, para além do corpo-território que carregam seus povos, firmando

a voz coletiva e ativa. Porque elas se percebem como elos fortes de uma grande rede, apesar de serem de povos diferentes. Essa mesma ideia é encontrada nas mônadas das narradoras Joana Caiapó e Laura Parintintim, como se pode evidenciar a seguir.

Eu divido meu último quilo

Mas, eu não sou presa a coisas materiais, às vezes, eu divido meu último quilo, um quilo de arroz com as pessoas que eu doo comida nas aldeias que eu sei que não tem nada e é por isso que nunca faltou para mim e eu agradeço todos os dias pelas doações que chegam e é a primeira coisa que eu faço sem ter chegado, então, não me falta! E quando eu cheguei aqui [*nas comunidades indígenas da Grande Florianópolis*] e vi as crianças com muita fome e que eu falei com muitas pessoas de igreja que conheciam o meu trabalho pela televisão e outras coisas, e que negaram. Aí eu pensei alto: “se eu for ali naquela comunidade, que eu nunca tinha ido e nem falado, eles vão ajudar!” Porque eu achei um absurdo pessoas de igreja dizendo “não”, e naquele dia a noite eu fui chamada por uma pessoa da comunidade que eu tinha pensado que eu nunca tinha visto, e ela começou a mandar doação de caminhão. A conquista dos indígenas não tem a ver com materialidade. (Joana Caiapó)

Fortalecer para que a gente continue existindo

Então, estar na cidade, não é nosso objetivo, como eu falei, estar na cidade não é para comprar uma casa, ter um apartamento, não, não tem a ver com isso, é uma questão de luta. A gente se obriga a vir para cidade para a gente poder entender essa linguagem, conviver com essa sociedade, para a gente poder ajudar e manter a vida dos nossos povos, enfim. No meu caso, os povos da floresta. Cada vez mais, assim, a gente pode mostrar para o nosso povo que a gente está certo, que o nosso modo de vida está certo. De fortalecer que, para que a gente continue existindo, é pela existência. Resumidamente, a gente se submete a vir para cidade para a gente manter a nossa existência enquanto indígenas que tão lá. Porque antes, como os velhos sempre dizem, eu não sei se você já ouviu isso, mas é muito comum entre os velhos, anciões, entre o movimento indígena, a gente repetir esse trecho: que, antes, o branco matava a gente com revólver, com dinamite, com arma de fogo; hoje o branco mata a gente com a caneta. Então a gente tem que se apropriar, também, desses instrumentos, para a gente poder se proteger. Então se hoje eu estou aqui tendo que me submeter a adquirir esse conhecimento, é para proteger o meu povo, que estou na cidade. (Laura Parintintim)

Sobre as narrativas de Joana Caiapó Kayapó e Laura Parintintim, destaco que exploração dos territórios comuns e comunitários resulta na violação tanto do corpo individual quanto do corpo coletivo por meio da espolição. A fome e a espolição nos territórios indígenas são questões extremamente preocupantes em que essas mulheres estão atentas em suas lutas.

Um exemplo impactante de espolição é a história pessoal de Joana Caiapó. Ela nasceu em uma região que fazia fronteira entre São Paulo e Minas Gerais, em um local que já abrigou aldeias indígenas. Infelizmente, essas comunidades foram

obrigadas a sair de seu território devido à construção da Barragem Água Vermelha, um projeto que teve início em 1973, quando Joana Caiapó tinha apenas 14 anos. Hoje, o único vestígio dessas aldeias é o Museu Água Vermelha, localizado no centro da cidade de Ouroeste. Essa mudança forçada teve um impacto profundo na vida de Joana Caiapó e de sua comunidade, pois perderam não apenas seu território ancestral, mas também uma parte inestimável de sua identidade e cultura. E essa perda é irreparável.

Atualmente, Joana Caiapó vive longe de sua região de origem, mas sua luta pela sobrevivência de seu povo continua incansável. Mesmo após perder sua terra, ela está dedicada a ajudar seus parentes e comunidades a enfrentar os desafios persistentes que os povos indígenas enfrentam.

Outro exemplo que pode ser descrito é sobre uma das comunidades indígenas localizadas próximas da Grande Florianópolis, em uma área urbanizada em proximidade a grandes rodovias, que enfrenta desafios cotidianos em seu entorno, como a grande degradação ambiental e a especulação imobiliária, com a diminuição dos animais para caça e a precarização da qualidade do solo para o plantio tradicional. É o caso da aldeia de Massiambu, mais especificamente, localizada em Palhoça, na Grande Florianópolis, que está sem acesso à água; em uma área cercada com um território de apenas 4,78 hectares e com relevo muito acidentado, dificultando o plantio. O pequeno pedaço de terra impossibilita as famílias de fazerem as atividades tradicionais, como a pesca e a coleta de materiais para fazer artesanato. Além do limite geográfico, existe uma rede elétrica da Eletrosul que passa por dentro da aldeia, limitando ainda mais o espaço. Em razão disso, a população local é obrigada a depender da água de terrenos vizinhos e da comida da cidade, enfrentando desafios logísticos, financeiros e de transporte.

Nesse contexto, fica evidente que o conceito de corpo-território denota a impossibilidade de separar o corpo individual do corpo coletivo, o corpo humano do território, da vegetação da paisagem e, principalmente, dos seus povos. Essa perspectiva desafia a noção de propriedade individual e enfatiza a interconexão política, produtiva e epistêmica entre o corpo e o território. Segundo Gago (2020), não há economia de corpos ou territórios, e a espoliação é, na verdade, um movimento oposto à propriedade privada. Desse modo, as lutas indígenas contemporâneas revelam a expropriação inicial que alimenta a elite capitalista.

Os saberes relacionados à memória de seus ancestrais são seguidos e a memória pode ser ativada por meio dos lugares de ocupação territorial. As histórias que compõem as memórias indígenas são registradas por acontecimentos marcantes, sejam elas positivas ou negativas, e passar essas histórias adiante e os ensinamentos recebidos de seus ancestrais, como as histórias que Laura Parintintim ouvia quando criança, faz parte da luta de existência do seu povo, o Povo Parintins. Em suas palavras:

Minha Avó me ensinou tudo da tradição, mesmo sendo proibido

Foram tantas mulheres que me trouxeram ensinamento que é difícil escolher uma. Mas o que me marca bastante mesmo é minha avó, mãe do meu pai, que faleceu, sempre vem ela na minha cabeça. E minha mãe, minha avó e minha mãe. Elas foram as mulheres da minha vida, e que são as mulheres que foram exemplo, eu me lembro todos os dias, na verdade, das duas. A minha avó, ela me ensinou tudo da tradição, da nossa cultura, mesmo sendo proibido. Mas ela ensinou tudo para nós, ela me ensinou a sobreviver na floresta, ela me ensinou a plantar, ela me ensinou a tarrafejar, me ensinou a fazer beiju, a fazer a farinha, a fazer o açaí, plantar melancia na beira da praia, feijão, milho; me ensinou sobre o tabaco, da importância do tabaco, sobre as particularidades, principalmente. Mesmo assim, muito recriminado pela religião, a espiritualidade indígena é muito criminalizada e discriminada porque é vista como diabólica, mesmo assim ela quebrou todo o preconceito que tinha, e ela ensinou muito. Acho que o que eu tenho hoje de espiritualidade indígena eu aprendi com a minha avó. Então para mim isso é de uma riqueza imensa que não tem preço. (Laura Parintintim)

A relação de Laura Parintintim com sua avó ressoa com o conceito de identidade indígena feminina, conforme proposto por Silvia Rivera Cusicanqui (2018), antropóloga e historiadora indígena boliviana. Segundo ela, essa identidade pode ser comparável a um tecido. Em vez de estabelecer a propriedade e a autoridade sobre a nação, povo ou autonomia indígena, as práticas femininas tecem o tecido da interculturalidade por meio de suas diversas funções: produtora, comerciante, tecelã, ritualista, criadora de linguagens e símbolos capazes de seduzir o “outro” e estabelecer pactos de reciprocidade e convivência entre diferentes. Esse envoltório feminino sedutor, aculturativo e abrangente permite complementar a pátria-território com um tecido cultural dinâmico, que se desdobra e se reproduz, abrangendo inclusive os setores fronteiriços e mistos

Pela minha experiência com os povos indígenas, percebo que quando os mais velhos são consultados, sejam eles pais, avós, parentes próximos ou especialistas em cura, busca-se aprender por meio da oralidade. Cada lembrança e memória

compartilhada por eles é expressa com profundos significados cosmológicos. E esses saberes são reconhecidos como parte intrínseca de sua memória.

Compreendo que os momentos em que o conhecimento é transmitido ao redor do fogo de chão, do fogão a lenha, na casa de reza, na mata, na comunidade e por meio de atividades de ensino são registrados em suas mentes e corações. Os olhos e ouvidos de quem escuta estão atentos para captar o conhecimento transmitido, compreendendo o valor e a importância do que é pronunciado.

A fala transmite um poder significativo, capaz de transformar uma pessoa em alguém admirado e reconhecido por toda a comunidade. Os mais velhos, como pajés, benzedeiros, remedeiros e parteiras, são amplamente reconhecidos por seu vasto conhecimento sobre o poder das plantas e da floresta, bem como por sua conexão espiritual com o mundo cosmológico. Suas histórias e memórias alimentam os sonhos de seus parentes.

O sonho de Laura Parintintim representa esse anseio alimentado pela história de seus antepassados:

O nosso modo de vida é o que vai salvar o mundo

Olha, o meu sonho é bem grande, muito grande quando se fala enquanto mulher indígena, mas, mais especificamente, eu queria que os territórios indígenas que estão ainda para ser homologados, demarcados...eu queria ver isso antes de morrer. Mas isso seria para curto prazo, agora, para longo prazo, eu queria que o nosso modo de vida fosse considerado, fosse visto no mundo inteiro, e que a gente não é inferior, que a gente não é bicho do mato, e que o nosso modo de vida é o que vai salvar o mundo. Acho que esse é o meu grande sonho. Mas eu sei que isso eu não vou ver. Não sei se eu vou conseguir, porque a luta aqui fora, para eu manter eles lá, ela é incansável, mas eu quero muito, na minha velhice, viver na aldeia e morrer lá. (Laura Parintintim)

Laura Parintintim se reconhece em luta e enxerga muitos outros indígenas ao seu lado; disso decorre o uso do termo “nosso”, indicando que ela não luta sozinha. Além de marcar a busca pela identidade coletiva, ao demarcar o caráter ancestral do sujeito indígena e evidenciar a pluralidade de vozes que constroem essa narrativa. A sua fala me remete ao sonho coletivo dos seus parentes indígenas.

Eu tenho o orgulho de mim, minhas conquistas são importantes

Eu me orgulho de mim mesma. Eu não tenho uma casa, não tenho um carro, não tenho um emprego, atualmente eu estou desempregada, eu não tenho onde morar, eu não tenho uma renda fixa, eu estou sobrevivendo com 200 reais. Mas, mesmo assim, eu tenho orgulho de mim, eu poderia estar triste

comigo mesma, mas eu não estou, eu tenho orgulho quando eu olho para trás, eu passei por muitas dificuldades, passei muita coisa mesmo. Mas por um outro lado, as minhas conquistas foram muito gratificantes, porque a conquista dos indígenas não tem a ver com materialidade, a materialidade, para nós, é momentânea, para sobrevivência daquele momento, para o indígena. Não tem a ver, então, para nós, a gente não se sente realizado porque a gente conseguiu bem material, a gente conseguiu muito dinheiro; não tem a ver com isso. Para nós, tem a ver com a nossa trajetória, com o que a gente conseguiu fazer de bom para o outro, o que a gente conseguiu conquistar para o outro. Meu pai, praticamente, coitado, ele passou a vida inteira trabalhando para sustentar a gente, para que não faltasse a comida. A gente passou muita dificuldade, chegou a passar fome em Porto Velho. Aqui em Florianópolis eu cheguei a passar fome com as minhas filhas, também. Então, eu poderia ter vergonha, mas eu não tenho vergonha. Não tenho vergonha, não, eu tenho orgulho de chegar até onde eu cheguei, ter conseguido passar por todas essas dificuldades. Não tô dizendo que eu passei por tudo isso sem sofrimento, sem traumas psicológicos, sem me ferir, sem me machucar. Estou aqui, me machuquei, caí, levantei, sarei e tô aqui de novo [risos]. Laura Parintintim

Aqui, a gente não tem o prazer de sentir a vida na cidade

Na aldeia seria diferente o convívio com a natureza; aqui [na cidade], eu me sinto, espiritualmente, muito afetada. Viver na cidade é como se algo tivesse me sugando o tempo todo, é como algo que estivesse sugando as minhas energias, o tempo todo. Na aldeia, eu me sinto mais fortalecida, revigorada, com mais prazer de sentir a vida. Aqui, a gente não tem o prazer de sentir a vida na cidade. Você luta para sobreviver. Claro que eu me sinto orgulhosa por estar nessa luta, mas não tem o prazer de sentir a vida, a gente não tem o prazer de sentir a vida. E a vida foi feita pela natureza para você sentir, para você sentir toda essa riqueza do mundo, a plenitude do mundo. A gente tem coisas tão maravilhosas, a gente tem água potável, a gente tem peixe, a gente tem floresta, tudo aí, a gente tem tudo, a gente não precisaria de dinheiro, se a gente soubesse sobreviver e viver coletivamente. Se não tivesse a ganância, se não tivesse ódio, se não tivesse a ganância de querer ter poder. Porque são duas coisas que eu acho que são o câncer nessa sociedade: o poder e o dinheiro. São as duas coisas que corroem e que destroem. (Laura Parintintim)

As mônadas de Laura Parintintim entram com consonância com as falas do professor Gersem Baniwa (Alves, 2022)⁶⁴ para os povos indígenas, pois, segundo ele, o território é indiscutivelmente uma fonte de vida e condição essencial. Dentro de suas cosmologias, os indígenas compreendem que é impossível viver sem o território, que é entendido como uma natureza integrada ao cosmos. Isso vai além do solo simplesmente, dos recursos naturais e materiais, abrangendo todo o ambiente, o ar que respiram e os espíritos sagrados presentes. É o lugar de coexistência de todos

⁶⁴ Entrevista com o professor associado ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, Gersem Baniwa, nos Projetos *Povos Originários de Nuestra América e Indígena Digital*, ambos do IELA e que apresentam o debate sobre território e o que ele significa para os povos indígenas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=svrUf6f1w5E>. Acesso em: 13 jul. 2023.

os seres, uma concepção muito distinta da visão de terra e território na sociedade nacional e global, que os considera meramente como recursos materiais e financeiros.

Para os indígenas, a terra e o território possuem um valor sagrado, relacionado à vida, e não são propriedade de ninguém, nem mesmo da própria natureza ou do criador. Existe uma conexão espiritual profunda entre as pessoas, as famílias e esse espaço territorial sagrado. Infelizmente, essa relação é frequentemente violada, algo que se desencadeia em tristes situações de deslocamento forçado dos povos indígenas de seus espaços de vida integral, que estão intrinsecamente ligados ao passado, ao presente e ao futuro. Essa ligação sagrada, essa relação espiritual e orgânica com a natureza, possui uma força imensa que não pode ser quebrada. É por isso que a retirada dos debates sobre os territórios indígenas, devido a interesses externos, geralmente é vista como algo triste e injusto.

A partir dessas palavras, vejo que também para as mulheres indígenas que participaram da pesquisa, o território é o coração de sua existência, uma entidade viva e pulsante que carrega consigo a história, a espiritualidade e a sustentabilidade de suas comunidades. Preservar e proteger o corpo-território é fundamental para a preservação da identidade e da cultura indígena, bem como para a garantia de seus direitos e o bem-viver de suas comunidades.

Estudar para que a gente não morrer a canetada

Olha, muita das vezes eu tenho a visão mais geral né, em relação a dentro e fora da aldeia, porque muitas das vezes, hoje quem sai das aldeias são os mais novos, os mais velhos sempre permanecem na aldeia, então a gente não tem aquele olhar, claro, eles sabem de toda a história, desde 1500, toda essa história que vem sendo contada, os velhos estão cansados de saber isso. Mas, muitas das vezes não tem esse olhar que a gente pode ter hoje aqui fora, então eles falam para a gente estudar: “Estude! Vocês têm que estudar” porque houve uma invasão, o Brasil nunca foi descoberto, ele foi invadido, e quando houve essa invasão, muitos foram mortos, muitos foram massacrados, torturados, e a luta foi com fogo, atiraram, mataram. Só que hoje ainda continua essa mesma luta, a luta não acabou aí, a luta é muito grande, só que hoje tem que estudar como nossos velhos dizem, para que a gente não venha morrer a canetada agora. Então a gente tem que manter o pulso firme, buscar conhecimento dos nossos direitos, lutar por eles e tem coisa que a gente aprende, a gente aprende bastante coisa que a gente pode usar a nosso favor. (Solange Kokoj)

Para Thaira Priprá e Djerá e Solange, o conceito de território vai muito além daquele que se aplica a uma área geográfica delimitada. Para elas, o território é onde elas se fortalecem, é um local de pertencimento, onde a identidade, a cultura e as

tradições indígenas são preservadas e vivenciadas, é o lugar da casa, da morada. Em suas palavras:

É como voltar para casa

É como voltar pra casa como digo pro meu marido “ah, eu vou pra casa” (risos) e aí eu pego as crianças, levo lá, eles também estão registrados lá, todos os três são registrados na FUNAI no nome indígena, certidão indígena, todos os três. E isso eu não vou tirar deles, o direito deles de que se um dia eles quiserem ir pra aldeia, eles têm o direito de ir e dizer: “não, minha mãe, meus avós, bisavós, eram indígenas, então eu também sou”. E levo eles sempre pra mostrar como é, explico tudo, o meu mais velho, no primeiro ano dele, ele estudou na aldeia também lá no Morro dos Cavalos. Eu morava na Palhoça, aí eu o levava todos os dias na escola, esperava terminar a aula e trazia, todos os dias. Aí fiquei um tempo lá, fiquei uns meses lá na casa dos meus primos que antes eram caciques. (Djerá)

Eu sinto paz na aldeia

Na aldeia posso dizer que eu sinto paz. Para mim é paz, eu me sinto fortalecida, às vezes eu estou aqui muito estressada, aí eu não consigo conversar, fico inquieta, inquieta. Lá não, lá eu chego e sinto paz, me sinto forte para voltar aqui, para continuar a minha luta. Eu falo que lá é o lugar de fortalecimento, o meu fortalecimento. Então, eu vou para lá e consigo ficar, recarregar as minhas energias e voltar assim, para continuar. (Thaira Priprá)

Estar na aldeia fortalece minha luta

Eu me sinto fortalecida lá, entende? É... estar na aldeia me fortalece, fortalece a minha luta, fortalece a minha espiritualidade, né, fortalece o porquê eu estou aqui na Universidade. Mas acredito assim que não tenha diferença. Até porque eu moro num lugar que tem indígenas, então me sinto muito fortalecida por eles. E aqui um ajuda o outro, isso é muito bacana, a gente vive no coletivo e isso é bacana, quando um precisa de apoio, a outra pessoa tá ali... é... como um... um ombro amigo. (Solange Kokoj)

O território indígena não se restringe apenas à posse da terra, mas também engloba os rios, as florestas, as montanhas e todas as formas de vida que existem. O corpo não é apenas uma entidade física, mas também um receptor e transmissor de experiências e conhecimentos ancestrais. Ele carrega em si a história, a memória e a identidade do povo, sendo uma expressão tangível e sagrada da relação entre a comunidade e a terra. O corpo é, portanto, um território vivo, onde se entrelaçam as dimensões culturais, culturais e políticas da existência indígena. Como descrito por Laura Parintintim:

O rio, para mim, é vida

Tenho Saudade da aldeia, da floresta, do rio, principalmente, é uma das coisas que eu mais tenho saudade, assim, é do rio. Eu nasci na beira do rio, cresci na beira do rio, assim, o rio, para mim, é vida. Tanto que, quando eu

fui para cidade, eu ficava muito triste, porque o rio era longe, e aí eu não conseguia ver ele todo dia. Eu sinto muita falta do rio. Das minhas filhas também, claro, a minha filha que está lá, meu Deus, meus sobrinhos... Mas tô falando do modo de vida, tratando-se de um contexto urbano, aqui da cidade, que é o ambiente que eu vivo, mas é claro que da família da gente é em primeiro lugar. Eu tenho muita saudade da minha família, da minha mãe, do meu pai, que se foi, que eu não vou ver mais, da minha família. Isso é a saudade constante, o tempo todo eu sinto saudade delas, deles, dos meus sobrinhos, meus parentes. (Laura Parintintim)

Assim o corpo-território é um espaço que abriga a história, a memória e as conexões dos povos indígenas com seus futuros e com as gerações futuras. Dentro desse conceito, os povos indígenas têm uma relação de interdependência com o território. Eles reconhecem que fazem parte da natureza e que dependem dela para sua sobrevivência física, cultural e espiritual. A terra e seus recursos naturais são vistos como presentes divinos, a serem apreciados, protegidos e utilizados de maneira sustentável.

Além disso, o corpo-território é o meio onde se manifesta e se fortalecem os sistemas de conhecimento tradicionais dos indígenas, incluindo práticas agrícolas, medicina natural, rituais sagrados, artesanato e formas de organização social. É nesse contexto que ocorrem as emoções, a troca de saberes entre as gerações e a preservação das línguas indígenas.

No próximo subcapítulo, abordaremos o espaço de alojamento onde vivem mulheres indígenas em uma área central e de grande importância na cidade de Florianópolis. O subcapítulo nos levará a uma compreensão mais detalhada de suas experiências e lutas, com um foco especial nas quatro narradoras entrevistadas, todas elas estudantes universitárias

Ao mergulhar em suas histórias, entenderemos os desafios que elas enfrentam ao tentar conciliar a vida acadêmica com as demandas de suas comunidades e culturas. Examina-se, assim, o complexo equilíbrio entre viver, estudar e lutar por seus direitos e identidades, oferecendo uma visão desse importante aspecto da vida das mulheres indígenas em Florianópolis.

4.5 CORPOS-TERRITÓRIOS: INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE

De acordo com Gersem Baniwa (2019), é crucial enfatizar que, apesar da presença marcante de etnocentrismo, eurocentrismo e uma atitude científica frequentemente arrogante dentro do campo da ciência e nas instituições universitárias

predominantes, é imperativo, desejável e um direito inalienável dos povos indígenas terem acesso a essas instituições. A entrada nas Universidades oferece uma série de benefícios tangíveis e potenciais, especialmente relativos à cidadania, consciência histórica, protagonismo e desenvolvimento nas esferas técnica, científica, política, econômica, cultural, cognitiva e moral.

Esses elementos desempenham um papel fundamental, não apenas na gestão qualificada dos territórios indígenas em um contexto crescentemente complexo, mas também na capacitação e empoderamento dessas comunidades no diálogo com a sociedade nacional e global. Além disso, proporcionam as bases necessárias para o pleno exercício da cidadania, promovendo, desse modo, um cenário mais inclusivo e justo.

Na entrevista concedida para Guilherme Alves (2022), Gersem Baniwa afirma que a promulgação da Lei n 12.711/2012, conhecida como a Lei de Cotas, representa um marco significativo na promoção da igualdade racial no Brasil. Antes dessa legislação, houve esforços e iniciativas isoladas em direção a esse objetivo. No contexto específico do acesso de indígenas à educação superior, ele destaca a pioneira experiência do Vestibular Indígena, realizado na Universidade de Brasília – UNB.

O aumento da presença de estudantes indígenas na educação superior ao longo das últimas duas décadas por si só evidencia as oportunidades trazidas pela agenda antirracista nas Universidades. Essa agenda, antes não tão presente no ambiente acadêmico como política pública, trouxe maior visibilidade para casos de racismo, preconceito e exclusão sociocultural e étnica. Simultaneamente, permitiu uma reflexão sobre o propósito da Universidade Pública e da produção do conhecimento.

Essa abordagem reforça a importância de pedagogias antirracistas e inclusivas que valorizem a diversidade e abrem espaço para as diferentes línguas, ciências, ontologias, epistemologias, cosmovisões e metodologias, enriquecendo assim o cenário educacional e contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e equitativa.

Os povos indígenas desejam compartilhar seus saberes, valores comunitários, cosmologias, visões de mundo e modos de vida por meio da Universidade, onde o bem-viver coletivo é prioritário. Eles buscam uma abordagem que valorize a coletividade e respeite seus direitos coletivos, incluindo o direito coletivo

à terra. No entanto, as Universidades públicas, muitas vezes, consideram o ingresso ao ensino superior de forma individualizada, o que representa um risco e uma ameaça aos princípios e modos de vida coletiva indígena.

Além disso, para os povos indígenas, a Universidade também pode ser entendida como um território indígena, onde eles buscam se fortalecer, reafirmar suas identidades e contribuir com seus conhecimentos. Essa perspectiva vai além da ideia de um espaço físico e abrange a ideia de um espaço de troca e diálogo intercultural, onde diferentes formas de conhecimento são valorizadas e respeitadas. Ao adentrar a Universidade, os indígenas trazem consigo suas culturas, línguas, experiências e visões de mundo, enriquecendo a academia e contribuindo para a construção de um ensino superior mais inclusivo e diversificado.

No contexto da UFSC, isso se manifesta na presença da Moradia Estudantil Indígena, a Universidade Federal de Santa Catarina tem seu campus sede localizado na cidade de Florianópolis, onde ocupa uma extensa área, abrangendo diversas unidades acadêmicas. O campus principal da UFSC, conhecido como Campus Trindade, está localizado no bairro Trindade, próximo ao centro da cidade. É nesse campus que se concentram as principais estruturas e edifícios administrativos, incluindo a reitoria, bibliotecas, salas de aula, laboratórios, centros de pesquisa, áreas de convivência estudantil e, inclusive, a Moradia Estudantil Indígena, chamada de Maloca.

A UFSC implementou o Programa de Ações Afirmativas por meio da Resolução Normativa n. 008/CUN/200765, em 10 de julho de 2007, com o objetivo de promover a inclusão de estudantes pertencentes aos povos indígenas. Esse programa estabeleceu a criação de vagas suplementares, por meio das quais os estudantes indígenas têm a oportunidade de ingressar, com o intuito de garantir seu acesso e permanência na Universidade. Conforme as diretrizes estabelecidas na resolução, as vagas suplementares são limitadas a um máximo de duas por curso e os candidatos indígenas são selecionados com base em sua classificação no processo regular do vestibular. Inicialmente, a resolução previa a criação de cinco vagas suplementares, com o acréscimo de uma nova vaga a cada ano, visando alcançar um total de 10

⁶⁵ Disponível em: <https://diversifica.ufsc.br/cartilha-chega-de-violencia/cotas-na-ufsc/>. Acesso em: 15 nov. 2023.

vagas até 2013, o que foi alcançado, e no vestibular de 2014 a UFSC alocou 13 vagas suplementares para indígenas.

Além disso, de acordo com as diretrizes estabelecidas no Edital n. 03/2022/PRAE, de 31 de março de 2022, os estudantes indígenas e quilombolas da UFSC que se enquadram no Programa de Ações Afirmativas, com renda familiar bruta mensal igual ou inferior a 1,5 salário-mínimo per capita, a partir do semestre 2016.1, têm a isenção automática ao realizar a solicitação de matrícula na UFSC.

No entanto, é importante ressaltar que a obtenção desses benefícios, especialmente os de natureza financeira, requer dos estudantes indígenas e quilombolas uma busca constante e persistente, o que pode levar a desgastes físicos e emocionais, além das consequências diretas da falta de recursos financeiros para sua subsistência. Essa situação foi agravada durante a pandemia, quando o País adotou medidas de isolamento social e a UFSC teve que fechar ou restringir o acesso a serviços essenciais, como restaurantes universitários, bibliotecas e laboratórios.

Dentre as nove narradoras que entrevistei, quatro são estudantes da UFSC Thaira Priprá, cursando Psicologia; Laura Parintintim, Sociologia; Solange Kokoj, Pedagogia; e Walderes, mestranda em História. Todas essas mulheres compartilham uma história em comum relacionada à sua vivência como universitárias na UFSC. Quando as conheci, elas residiam na Moradia Estudantil Indígena da UFSC, um local que os moradores a intitularam de Maloca, que, na realidade, é uma acomodação improvisada que se tornou permanente para os estudantes indígenas que ingressam na Universidade, e que fica localizada em uma ala desativada do restaurante universitário.⁶⁶

Um aspecto importante de suas experiências enquanto universitárias é que as estudantes indígenas entrevistadas assumem um papel de liderança nos movimentos de direitos indígenas na UFSC, e em outros espaços. Como veremos, esse ativismo é fundamental para garantir que suas vozes sejam ouvidas e que suas necessidades sejam atendidas.

⁶⁶ Cabe salientar um comprometimento com as questões étnico-raciais na gestão da UFSC 2022-2026 que criou, no ano de 2022, a Pró-Reitoria de Ações Afirmativas e Equidade (Proafe). Além disso, outro feito importante nessa gestão foi a assinatura do contrato entre a UFSC e a reforma do Alojamento Estudantil Indígena, no dia 10 de abril, tendo sido iniciadas as obras no dia 10 de maio de 2023. Disponível em: <https://noticias.ufsc.br/2023/05/iniciadas-obras-do-alojamento-estudantil-indigena-da-ufsc-em-florianopolis/>. Acesso em: 15 nov. 2023.

Nas redes sociais da UFSC (Figuras 28 a 32), é possível encontrar fotos e informações sobre eventos e reivindicações, bem como manifestações emocionadas por parte das mulheres indígenas em prol dos estudantes indígenas. Essas ações têm como objetivo principal lutar pelos direitos e pela valorização da cultura indígena no ambiente acadêmico, além de promover a inclusão e a igualdade de oportunidades para os estudantes indígenas.

Figura 28 - Da esquerda para a direita, segurando a faixa: Thaira Priprá, Solange e Laura



Fonte: Instagram @indigenasdamalocaufsc (2022).⁶⁷

⁶⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/indigenasdamalocaufsc/>. Acesso em: 10 jun. 2022.

Figura 29 - Cartaz fixando campanha de arrecadação de alimentos pelas mulheres indígenas estudantes da UFSC



Fonte: Instagram @indigenasdamalocaufsc (2022).

Figura 30 - Thaira Priprá (com ao cartaz) no Acampamento Terra Livre da Região Sul no TI Morro dos Cavalos



Fonte: Instagram @indigenasdamalocaufsc (2022).

Figura 31 - Campanha de arrecadação de alimentos para os estudantes da maloca



Fonte: Instagram @indigenasdamalocaufsc (2022).

Figura 32 - Apresentação do projeto de Moradia Estudantil da UFSC



Fonte: Instagram @indigenasdamalocaufsc (2022).

A história da Maloca teve início após o Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas (ENEI) de 2015, sediado na UFSC. Na época, os estudantes indígenas ficaram alojados no antigo prédio do restaurante universitário, que estava desativado desde 2011. Após o término do evento, alguns indígenas que estavam matriculados em diversos cursos da própria UFSC decidiram permanecer no espaço, mesmo sem a estrutura adequada para acomodações, alimentação ou estudos. Essa ocupação foi a solução encontrada para enfrentar os altos preços de aluguel no entorno da UFSC e suprir o déficit habitacional que há na Moradia Estudantil da Universidade.

As condições na Maloca são bastante desafiadoras. Os quartos não possuem janelas, não há circulação de ar adequada, falta uma pia e precisa lavar a louça no tanque utilizado pelos servidores para limpeza de pano de chão. Além disso, não tem bebedouro, nem filtro de água, o que faz com que os indígenas tenham que buscar alternativas para se abastecerem. Os banheiros também apresentam dificuldades, com apenas dois chuveiros e um vaso sanitário para os homens, que eles ainda precisam compartilhar com os funcionários da empresa de limpeza. A mesma situação ocorre nos banheiros femininos. Os banheiros não têm manutenção adequada, nem acesso a produtos de limpeza ou papel higiênico, visto que nem a UFSC, nem a empresa de limpeza se responsabilizam por isso. Apesar de ser um banheiro compartilhado com os funcionários da UFSC, são os estudantes indígenas que acabam realizando a limpeza dos banheiros e pátios, com recursos próprios.⁶⁸ Abaixo apresento a mônada da Thaira que descreve a inadequação do espaço improvisado da moradia indígena:

Meu quarto não tem janela

A gente mora numa moradia, é provisória. Então, por exemplo, aqui onde estou, o meu quarto não tem janela. É tipo um galpão assim que a gente está dividindo e fazendo os quartos. E é tudo fechado aqui, então para minha filha brincar, no caso, teria que ir lá para fora, porque aqui dentro é tudo quarto. E ali fora a gente tem um espacinho, que é ali que eles brincam, mas, mesmo assim ela se sente bem sufocada (Thaira Priprá).

A seguir, apresento relatos sobre o viver na Maloca, em especial no período de pandemia de COVID-19 no ano de 2020. Conheceremos as experiências das estudantes que residem nesse espaço e entenderemos como a ocupação da antiga ala do restaurante universitário se tornou um símbolo de resistência indígena e de luta por direitos dentro da Universidade. Por meio das narrativas, entenderemos a importância desse refúgio improvisado na jornada acadêmica e pessoal dessas mulheres indígenas na UFSC. Nas palavras de Walderes:

A moradia foi uma luta, uma conquista

A moradia foi uma luta, uma conquista de alguns acadêmicos. Em 2016 a gente consegue esse espaço onde tinha sido feito o novo refeitório da UFSC, então os alunos indígenas vieram para esse local aqui, o antigo RU, no caso,

⁶⁸ Disponível em: <https://ufscaesquerda.com/noticia-estudantes-indigenas-se-manifestam-com-preocupacao-sobre-a-situacao-da-ufsc-frente-o-covid-19/>. Acesso em: 5 set. 2023.

para se alojar, daí aqui passamos a negociar com o pessoal da reitoria, um espaço pra que nós, povos indígenas, estudantes indígenas, pudéssemos ter um lugar pra estudar, já que não tinha vagas pra indígenas lá na moradia estudantil da UFSC. Então, o reitor abriu espaço e com muita luta ele deixou a gente permanecer aqui, com alguns... falou um monte de regras, mas estamos aqui desde 2016. Tem um grupo grande aqui, por conta da pandemia não estão todos aqui, mas antes da pandemia a gente estava em 48 alunos de todos os cursos da UFSC né, tinha estudantes de Medicina, Odontologia, Pedagogia, Física, História, Direito, enfim, todos os cursos. Os estudantes indígenas que estão aqui são de toda a parte do Brasil; da Amazônia, daqui de Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Paraná, de todos os lugares nós temos estudantes indígenas aqui na UFSC. E a maioria, então, hoje tem o espaço que é essa moradia indígena para morar. (Walderes Priprá)

Somos várias etnias

Somos de várias etnias. Tem Kaingang, Guarani, Satere-Mawê, Parintintim, Xakriabá, ah, são muitas, deixa eu lembrar dos nomes. (silêncio) São 17 etnias. São muitos nomes que fugiram da minha cabeça. Yawalapiti, tem... Já falei Xakriabá... Tem a etnia do Samuel, qual é a dele? É diferente... Eu sei que são 17 etnias, são várias e a gente tem na parede os nomes. Por causa da pandemia, nós estamos em 47⁶⁹ estudantes e a tendência é aumentar. Dia 20 de Maio, sai o resultado do vestibular das vagas suplementares, e aí vamos ver quem vai entrar, quais são os novos integrantes. E é esse total, a tendência é sempre aumentar os estudantes. (Solange Kokoj)

Durante o período da pandemia, os moradores da Moradia Estudantil enfrentaram um verdadeiro descaso por parte da Universidade, conforme relatado pelas estudantes. O primeiro sinal disso foi a colocação de cartazes incentivando os moradores da Moradia Estudantil a voltarem para suas casas, o que demonstrou uma falta de consideração pela situação específica da Moradia. No entanto, ao procurar a Pró-Reitora de Assuntos Estudantis (PRAE), os acadêmicos foram recebidos com uma resposta desencorajadora, como é narrado por Laura Parintintim:

Senhora, bom, vá para a aldeia de vocês

Foi muito, muito violento, porque, quando começou a pandemia, a gente procurou a pró-reitora. Eu estava acompanhando os noticiários, a pandemia na Inglaterra. Lá já estavam sentindo os... como se fala a palavra? Bloqueios? Já estavam sentindo, as pessoas não estavam mais saindo, estava sentindo isolamento social, as aulas já tinham parado lá fazia quase um ano, quando começou aqui no Brasil, acho que estava com 8 meses. Quer dizer, a pandemia está na Europa, não me lembro bem ao certo. E aí a gente procurou a reitoria. Eu estava bastante preocupada, porque se na Europa já estava há essa quantidade de tempo, eu esperava que fosse bastante tempo, que pelo menos mais um ano, isso ia, eu tinha consciência. O Pró-reitor pegou e falou assim para nós, o Pró-reitor de Assuntos Estudantis da PRAE: “senhora, bom, vá para a aldeia de vocês, porque isso vai longe, aula não vai ter mais”. Era 2020, então, ele disse: “provavelmente só 2021, e lá para o final”. Ele ainda falou assim, né: “lá para o final”, que é o que está transitando, inclusive, nesse momento, tanto que a UFSC só vai ter aula presencial ano que vem, ou seja, 2 anos. Quando ele falou isso, eu pensei “ah, mas, como que a gente vai ficar? Agora a gente vai para a aldeia e pronto, como é que vai ficar o nosso estudo, como é que vão ficar nossas garantias aqui, nossas bolsas. Eu não tinha como voltar para minha cidade, eu não tinha dinheiro para voltar naquele momento, para sair correndo. Enfim, o único lugar que eu tinha era o alojamento, e ele queria que todos os indígenas saíssem do alojamento e fossem embora. A maioria dos estudantes foram com recursos próprios para a aldeia, e a gente ficou, isso eram 19, daí depois foram conseguindo ir. No final, depois de 3 meses, 4 meses, a gente estava em 10 adultos aqui. Depois de 5 meses, estávamos em 10 adultos aqui. E hoje a gente está em 7 adultos. No primeiro momento, a Pró-Reitoria, ela se excluiu de qualquer tipo de

⁶⁹ A entrevista da Solange foi anterior à entrevista da Walderes Priprá, o que já demonstra a diferença e o aumento de um morador, de uma entrevista para outra.

responsabilidade com a gente, a gente foi bem negligenciada, essa é a palavra. A gente teve que escrever uma carta para o Ministério Público, entrei em contato com a Funai, com a SESAI, para ver se conseguia garantir alguma coisa para gente. E até agora, quando eu peguei Covid, aí o Pró-reitor teve uma reunião conosco, chamou a gente de irresponsável, desobediente, que a gente tinha contaminado aqui, porque a gente deveria ter saído, que não era nem para a gente estar aqui. (Laura Parintintim)

O relato de Laura Parintintim se insere em um contexto em que na UFSC, durante o período da pandemia, o restaurante universitário, que em 2016 oferecia jantares e almoços com um valor simbólico de 1 real e 5 centavos, ficou fechado por quase um ano. De acordo com dados da PRAE, relatados no trabalho de pesquisa de Maria das Graças Martins⁷⁰ (2017), o dado mais atualizado é que, no ano de 2016, o restaurante universitário chegou a oferecer 1.723.554 refeições, entre jantares e almoços diários. Esses números ilustram a importância desse serviço para a comunidade estudantil da UFSC, tornando evidente o impacto causado pelo fechamento do restaurante durante a pandemia.

Somente em 29 de janeiro de 2020 o restaurante universitário reabriu parcialmente, com a distribuição de 700 marmidas por dia, o que não garantia que todos os estudantes que necessitavam pudessem se alimentar, em uma tentativa de suprir, ainda que de forma limitada, as necessidades alimentares dos estudantes. Além disso, o Programa Emergencial de Apoio aos Estudantes Isentos, implementado em março de 2020, disponibilizou um auxílio financeiro de R\$ 200,00 para ajudar todos os estudantes da UFSC que enfrentassem as dificuldades básicas decorrentes da pandemia.

A gente tem sobrevivido com doação

A gente tem sobrevivido aqui na Maloca com doação, porque a gente não tem condição de se manter se alimentando todos os dias, até mesmo porque o RU está fechado, e o auxílio que a Pró-Reitoria tem nos oferecido é 200 reais por mês, 200 reais não dão para manter a alimentação com dignidade. Então, se não fossem as doações... A gente fez uma campanha no início da pandemia, antes mesmo da pandemia, a gente já fazia campanha para os calouros, porque quando os calouros chegam aqui eles não têm renda, eles não têm nem dinheiro para tomar café. Eles saíam sem comer, para ir para sala de aula, aí chegava lá meio-dia, que é meio-dia até a aula de manhã, ficava na fila até uma hora, daí que eles iam ter a primeira alimentação do dia, uma hora da tarde. E aí a gente começou a fazer campanha, pedindo café, açúcar, biscoito, para eles comerem alguma coisa antes de ir para sala de aula. No ano seguinte, no ano passado, começou a pandemia e a gente teve que recorrer às campanhas de arrecadação de alimentos, mas agora

⁷⁰ Maria das Graças Martins atualmente é Diretora do Restaurante Universitário.

está mais difícil. As doações diminuíram bastante, no início muita gente ajudou, mas agora diminuíram bastante. (Laura Parintintim)

Nas narrativas dos estudantes, a Maloca emergiu como um refúgio de resistência e pertencimento, intrinsecamente conectada ao conceito de corpo-território. Aqui, esses espaços se transformam em locais de identidade, vivência e força resiliente, onde a intersecção entre suas experiências pessoais e as raízes profundas em seu território desempenha um papel essencial na construção do sentimento de pertencimento e na capacidade de enfrentar desafios.

Dentro dessas estruturas, os estudantes encontraram um aconchegante lar temporário, onde podem compartilhar suas narrativas, suas lutas e suas aspirações. Além disso, a Moradia Estudantil Indígena evoluiu para ser um ponto de encontro, reforçando os laços comunitários e de solidariedade, proporcionando o apoio necessário para que esses jovens indígenas superassem os obstáculos que surgiam em seu cotidiano.

A coisas que foram pegas no lixão da UFSC

Aqui é um espaço aberto para quem quiser entrar. Os estudantes indígenas, quem quiser entrar para morar, é o único lugar que a gente tem, é raro quem consegue pagar um aluguel pra ficar, então é bem complicado e esse é o nosso único abrigo e aqui as divisórias quem fez foi a gente mesmo. Meu quarto, eu que pintei meu quarto (*olha para as paredes*), dei uma rebocada nele, deixei ele confortável para os meus filhos ficarem nele, para minha irmã se ela vier. Mas as divisórias foi tudo feito com coisas que foram pegas no lixão da UFSC, que a gente se reuniu e pediu pra ir lá pegar as divisórias, pra montar os quartos pros estudantes ficarem, pra casal que às vezes quer ficar sozinho e é ruim dividir quarto com outra pessoa, e mães com filhos. Hoje tem vários quartos e várias divisórias, mas já é um espaço pequeno pra 47 pessoas, mas a gente nunca deixa um de fora porque o espaço tá pequeno, a gente vai repuxando, se eles vão vir e não tem onde ficar, aqui é o lugar deles, a gente vai dar um jeitinho de arrumar, de ficar ali e nunca vai ficar na mão. (Solange Kokoj)

Ela sempre está na Universidade vendendo artesanato

E daí sabe que tem parentes que vem quando tá em período presencial na Universidade, sempre tem gente, principalmente aqui dos Guarani, sempre tem pessoas que vem vender artesanato, tem a Dona Tereza de Amaral, que ela sempre está na Universidade vendendo artesanato. Aí ela vem e fica na frente do meu centro, sempre está ali vendendo, e eu vejo ela lá, vou lá dar um abraço nela bem apertado e ela diz pra mim assim “eu vou dormir lá onde” e eu digo “na minha cama?” e ela vem, os netinhos dela que acompanha ela também, então a gente fez aqui no espaço, abriu pra essas pessoas que vem vender artesanato, que eles podem ficar aqui, dormir aqui, comer aqui com a gente, porque a gente sabe que não é fácil, que ela vem de longe como que ela vai ficar ali exposta? E esse é o nosso meio de se organizar, a gente tem nossas reuniões internas, onde a gente se organiza pra limpeza, cada dia da semana um grupo faz a limpeza do espaço de acordo com seus horários de

aula, se tem aula de manhã vai poder limpar a tarde e a gente se organiza assim na questão da limpeza. (Solange Kokoj)

A insegurança no Campus Universitário, devido a festas que ocorrem no local, é uma preocupação que afeta os moradores da Maloca. Festas e eventos sociais trazem consigo uma série de questões de insegurança e barulho, principalmente para quem reside dentro do Campus Universitário.

Um dos principais aspectos relatados é o consumo excessivo de álcool e substâncias ilícitas, o que pode levar a comportamentos irresponsáveis e agressivos. Isso pode resultar em situações de violência, brigas, vandalismo e até mesmo agressões sexuais. A presença de pessoas desconhecidas nas festas também pode aumentar o risco de incidentes indesejados. Solange narra sobre essa insegurança que elas vivenciam:

Pessoas não sabem que aqui é um alojamento

Acontece muita festa a noite, mas não são os estudantes que fazem, são pessoas de fora que veem e fazem *happy hour*, eles fazem o evento aqui. E tem um que acontece aqui no laguinho, bem na frente de onde a gente está, que nem a sala de estudantes, eles estão fazendo festa aqui e se torna muito perigoso. Que uma vez já aconteceu deles jogarem pedra aqui no alojamento, machucar alguns estudantes, e aqui na frente do nosso alojamento é o banheiro deles, o pessoal vem fazer xixi aqui na frente, tem uma câmera lá e ninguém dá bola, faz na frente, então a gente sempre tranca a porta, é um combinado de todos ter a porta trancada por questão de segurança. A porta é de vidro, se tacar uma pedra quebra a porta e teve uma vez que um moço ficou bravo porque ele queria carregar o celular aqui dentro, aí eles começaram a atacar os meninos e a xingar... Nas festas algumas pessoas não sabem que aqui é um alojamento. Mas, sempre é falado, que aqui é um alojamento estudantil indígena, a gente tem crianças e não podemos deixar eles ficarem entrando... Eles queriam ficar a noite inteira entrando para ir ao banheiro e saindo, entrando pra ir ao banheiro e saindo, daí, como que você vai deixar? E tem muita gente. Direto as festinhas lotam de gente. Teve uma vez que eles ficaram bravos com os meninos daqui por causa disso e apedrejaram o lugar, apedrejaram, jogaram pedra e feriram alguns estudantes, teve um que precisou ir para o hospital porque foi machucado. (Solange Kokoj)

Todos os indígenas que chegam à Maloca assinam anualmente um Termo de Responsabilidade da Pró-Reitoria de Permanência e Assuntos Estudantis⁷¹. Solange narra sobre esse Termo e como ele traz uma incerteza aos próprios moradores, que

⁷¹ A PRAE é um órgão executivo central da Administração Superior da Universidade Federal de Santa Catarina. Ela foi criada com o objetivo de implementar, gerenciar e desenvolver programas voltados para a política estudantil.

não sabem que terão autorização de permanecer na Moradia Estudantil no ano subsequente:

Termo de responsabilidade

Tem um termo de responsabilidade onde a gente assina cada vez que a gente entra aqui, e esse termo é criado pela própria Universidade, pela PRAE e lá está que não pode usar arma, não pode beber e não sei o que, não pode usar arma. E esse termo de responsabilidade, tem validade só até o final do ano, é como se eu tivesse que ficar aqui só até o final do ano, sabe? E depois ir para não sei onde. E mesmo que eles fizeram assim para todo ano a gente assinar, todo mês, mas a gente não se sente segura, porque aquele termo diz que você vai ficar só até o final do ano, daí se eles usarem isso contra nós? “Você assinou isso aqui e vai ficar só até o final do ano, agora vai ter que sair daqui” (*risos*) Então, a nossa forma de resistência talvez assim, em questão a isso, já foi pensado várias vezes de criar como se fosse regras internas, nossas. A gente já pensou nisso e está para ser colocado no papel, regras nossas, internas, até para uma boa convivência, porque são várias etnias aqui dentro (Solange Kokoj)

Dialogo aqui com a mônada da Solange Kokoj sobre o poder dado “à caneta” ou “à escrita”, e como esse instrumento simples e poderoso desempenha um papel significativo na relação entre os povos indígenas e o mundo exterior, servindo tanto como uma ferramenta de empoderamento quanto como uma arma de opressão. Este texto explora a dualidade desse poder, destacando como a caneta pode ser usada para o bem e para o mal em relação aos povos indígenas.

Do ponto de vista dos direitos coletivos dos povos originários, as vagas reservadas pelas instituições de ensino superior não pertencem aos indivíduos, mas sim às coletividades, como comunidades e povos indígenas. São essas coletividades que têm a responsabilidade de escolher seus candidatos e os cursos de seu interesse, além de acompanhar todo o processo de formação e reintegração desses estudantes à comunidade. Walderes, que é estudante do Mestrado em História da UFSC, relata sobre esse compromisso com o coletivo, com a comunidade:

O meu sonho é me formar e retornar para a Terra Indígena

O meu sonho é me formar e retornar para a Terra Indígena. E esse não é só o meu sonho, é um sonho da nossa comunidade, ter professores formados, professores com formação que possa ajudar o povo, então é bem importante. Hoje eu até revi, nós temos o professor da etnia, o Namblá⁷² ele é formado

⁷² O Professor Doutor Nanblá faleceu em junho de 2021, conhecido tanto dentro de sua comunidade, o povo Laklãnō-Xokleng laklãnō, como também entre a população não-indígena que circundava e influenciava sua Terra Indígena, tendo desempenhado um papel fundamental como um chanceler.

na língua e o trabalho dele tem ajudado bastante na questão da língua e nós não temos outros acadêmicos formados que estão dentro da Terra Indígena, então, isso é bem importante, essa formação pra que ajude também a encontrar de uma forma mais específica a história do povo Laklãnõ então, isso é bem importante pro nosso povo. Com certeza retornar pra comunidade será de grande valia! (Walderes)

A narrativa de Walderes me remete a Ailton Krenak (2019), quando ele afirma que, em muitas culturas, a experiência do sonho não se restringe ao período de sono e sonho, mas é vista como um exercício de busca por respostas e orientações para os desafios e decisões que enfrentamos em nossa vida cotidiana enquanto estamos acordados. O sonho proporciona uma abertura de sentidos e perspectivas que nos permite conceber um futuro diferente do passado, nos possibilita imaginar uma vida alternativa.

Krenak descreve o sonho como uma “suspensão do céu”, um exercício que amplia nosso horizonte existencial, quando sentimos que o céu e a terra estão demasiadamente próximos e opressivos. Algumas pessoas têm tempo para sonhar, enquanto outras vivem apenas acordadas, e muitas têm seus sonhos interrompidos prematuramente. Krenak critica o mecanismo que nos mantém presos a uma dança monótona e violenta, que busca extinguir nossos próprios sonhos, afirmando que “[...] pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente poder contar mais uma história.” (Krenak, 2019, p. 14).

Neste capítulo, dediquei-me ao conceito de “corpo-território”, uma abordagem que transcende a visão convencional de corpo e de território. Essa perspectiva registra uma profunda interconexão entre ambos, destacando que o corpo, para as mulheres indígenas, está intrinsecamente ligado ao ambiente natural e social em que ele se encontra. O corpo é encarado não apenas como uma entidade física, mas como um espaço que carrega a história, tradições, memórias e relações de um povo.

Observamos como no ativismo indígena o conceito foi se consolidando dentro do movimento feminista comunitário na Guatemala e na Bolívia. No Brasil, foi tratado que os ativismos indígenas são resultado de muitas organizações e movimentos locais em prol dos direitos indígenas. As mulheres indígenas desempenham um papel cada vez mais proeminente nesses movimentos, organizando-se em associações

Nanblá também atuou como mediador nas relações interculturais e desempenhou um papel pioneiro na promoção da educação bilíngue, obedecendo às diretrizes da Constituição de 1988.

específicas e adotando novas estratégias de luta. A relação entre corpo e território ganhou destaque nas *Marchas das Mulheres Indígenas* de 2019 e 2021, demonstrando a conexão intrínseca entre esses elementos e a importância de preservar a ancestralidade, a espiritualidade e a história de seus povos.

Essa compreensão reforça a ideia de que os corpos e territórios indígenas são inseparáveis, destacando a interdependência entre seres humanos e natureza. Além disso, o uso do termo “nosso” indica uma luta coletiva, que transcende o indivíduo, e ressalta a pluralidade de vozes que moldam essas narrativas.

No contexto acadêmico, as estudantes indígenas assumem um papel de liderança, promovendo os direitos indígenas na Universidade Federal de Santa Catarina e em outros espaços. Suas ações visam garantir a inclusão, a igualdade de oportunidades e a valorização da cultura indígena no ambiente acadêmico.

Em resumo, este Capítulo nos leva a compreender que a re-existência e a luta dos povos indígenas vão além da posse da terra; ela abraça todas as formas de vida e se manifesta através da profunda interligação entre corpo, território e cultura. O ativismo das mulheres indígenas desempenha um papel crucial nesse cenário, garantindo que suas vozes sejam ouvidas e que suas tradições sejam respeitadas.

5 RACISMOS NECROPOLÍTICOS EM NARRATIVAS DE MULHERES INDÍGENAS VIVENDO NA GRANDE FLORIANÓPOLIS

Neste Capítulo abordo a realidade, muitas vezes invisível, mas profundamente impactante, das mulheres indígenas que enfrentam um complexo emaranhado de desafios ao viver na cidade. Para além das lutas e re-existências que elas acionam no seu dia a dia, as vozes e experiências dessas narradoras, cujas histórias são o fio condutor desta investigação, evidenciam um cotidiano marcado pela violência do racismo, pela intersecção de identidades sociais e sistemas de opressão, discriminação e dominação e pela constante sombra da necropolítica.

O viver das mulheres indígenas no espaço urbano da Grande Florianópolis foi tomado aqui, portanto, como um terreno propício para evidenciarmos os efeitos nocivos e profundamente devastadores da marginalização, do preconceito e do racismo a que estão submetidos os povos indígenas em seus diversos encontros/confrontos com os não-indígenas. Enquanto adentramos pouco a pouco nesse universo, é importante mantermos em mente que a vivência dessas mulheres transcende as fronteiras geográficas e temporais abarcadas por este trabalho, abraçando tanto o passado ancestral quanto o presente concreto das cidades e metrópoles contemporâneas.

5.1 RACISMO E COLONIALISMO: ESTIGMAS HISTÓRICOS, VIOLÊNCIAS COTIDIANAS

Para iniciar este capítulo, é essencial compreendermos os processos históricos que envolvem o racismo⁷³ no Brasil. Contrariando a ideia corrente de que o País foi “descoberto”, podemos afirmar que ele foi invadido e, em seguida, conquistado. Sua história é permeada por uma violência tão intensa que podemos nos valer das palavras de Ailton Krenak, líder indígena, filósofo e escritor brasileiro, quando descreve o Brasil como tendo sido erguido sobre um cemitério:

⁷³ A maioria das mulheres indígenas narradoras que trago neste trabalho não nomeiam a violência que elas sofrem como racismo e sim como preconceito ou mesmo não nomeiam suas dores. Mas compreender o racismo como algo que deve ser reconhecido e se apropriar do conceito de racismo e nomeá-lo como tal, auxilia em um processo de denúncias e movimentos antirracistas.

Eu nunca escrevo as minhas falas, são sempre inspiradas pelo momento, pela presença e pelo encontro com as pessoas que estou experimentando. Em uma ocasião, no Memorial da América Latina, eu disse que o Brasil estava sendo feito em cima de cemitérios indígenas, em uma mesa com sertanistas que muito bem representam o pensamento bandeirante, saindo de São Paulo para levar a marcha da civilização ao Centro Oeste. No debate ocorrido depois, uma pessoa ofendida na plenária disse: “O debate foi muito interessante, mas não entendi por que o Krenak disse que o Brasil está sendo construído sobre um cemitério. Isso é uma imagem muito dura, muito difícil de admitirmos”. Eu disse: “Talvez seja porque vocês não pensam sobre isso. Um pensamento continuado sobre a colonização pode justificar a construção de cidades inteiras em cima de túmulos, onde vocês enterraram os habitantes originários daquele lugar. Podem dizer: “não teve nenhuma cidade no mundo onde não se fez isso, se você escavar Roma, vai encontrar uns dez estratos para baixo”. Eu diria que vocês escolheram um ótimo exemplo, porque foi de lá mesmo que partiu essa sanha de ocupar o resto do mundo com uma monocultura – não no sentido da produção de alimentos, mas no sentido de reprodução de ideias. Monocultura de ideias é o que percebo em todo repertório do pensamento ocidental (Krenak, 2019 p. 3)⁷⁴.

Essa invasão violenta não se limita ao passado, ela persiste até os dias atuais, perpetuando uma narrativa sobre um passado inexistente, mitificado e idealizado, cuja função é justificar e encobrir as formas de dominação presentes, como o racismo, o sexismo e o controle da economia extrativista, por uma pequena elite, estruturada de forma semelhante ao antigo sistema colonial (Milanez; Santos, 2021).

No primeiro episódio da série documental *Guerras do Brasil.doc*, de 2019, disponível na plataforma de streaming Netflix, Ailton Krenak desmistifica a narrativa hegemônica do descobrimento do Brasil que criou o mito de que tudo começou com um “grandioso dia de descoberta” ou em um “evento fundador” que ignora completamente o cotidiano das relações opressivas e violentas que formaram o sistema colonial (Guerras [...], 2019). De acordo com Krenak, essa é uma perspectiva evolucionista, que sugere que tudo está lutando para chegar um ponto ideal projetado, que contrastaria fortemente com a visão ameríndia a respeito da existência de um tempo circular e não linear, onde o tempo não se move em uma direção definida. Krenak resume esse momento histórico da seguinte forma:

[...] [os *européus*] chegaram aqui famélicos, doentes e o Darcy Ribeiro diz que eles fediam. Quer dizer, baixou uma turma na nossa praia que estava simplesmente podres [...] durante muito mais que 100 anos, o que os índios fizeram foi socorrer brancos flagelados chegando na nossa praia (Guerras [...], 2019, grifo nosso).

⁷⁴ Disponível em: <https://entre-entre.com/manager/uploads/interviews/ailton-krenak-i-566.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2023.

Desde o período da colonização até os dias atuais, incluindo o Império, a República e a ditadura militar, as questões relacionadas aos povos indígenas têm sido negligenciadas e/ou toleradas com base em uma premissa fictícia, construída sobre uma estrutura social racista e preconceituosa, que, no entanto, é sistemática e cotidianamente negada

Milanez *et al.* (2019) apontam que a ideia corrente na sociedade brasileira de que os brasileiros não são racistas se fundamenta no “mito da democracia racial”, segundo o qual o Brasil seria um paraíso racial de relações harmoniosas entre brancos, negros e indígenas. De acordo com esse mito, no campo “biológico” essa mestiçagem se daria pela “miscigenação”, enquanto no campo “cultural” ela passaria pelo sincretismo e pela “integração”. Essas ideias engendram um tipo de racismo muito peculiar, aquele que, conforme assinala Nilma Gomes (2012), afirma-se através da sua própria negação. Assim, ambíguo, implícito, disfarçado e alicerçado em uma constante contradição, o racismo brasileiro se apresenta de um modo muito diferente de outros contextos em que esse fenômeno também acontece. E, muito embora o mito da democracia racial venha sendo negado há décadas por diversos estudiosos, ele continua permanentemente ressurgindo no imaginário cultural brasileiro.

A educadora Marta Coelho Castro Troquez (2022) sintetiza que o racismo se constituiu dentro de um projeto de colonialismo e colonialidade, a partir de uma falsa ideia de que haveria diferenças biológicas entre os seres humanos e que essas diferenças assinalariam determinadas “raças” como superiores e outras como inferiores – uma ideia que marcou profundamente os encontros/confrontos entre europeus e centenas de povos indígenas.

Segundo Walter Mignolo (2013), a partir deste projeto de colonialidade (do poder, do ser e do saber) as diferenças culturais foram transformadas em valores e hierarquias raciais, patriarcais e geopolíticas e passaram a funcionar como estratégias de rebaixamento/classificação/inferiorização/subalternização de populações e regiões do mundo. Nesse processo, os povos indígenas foram vistos como inferiores, selvagens e primitivos, e essas ideias impeliram a construção de diversos estereótipos e preconceitos contra eles. Troquez (2022) assinala também que o projeto historiográfico e identitário da nação brasileira, assentado em ideias eugênicas⁷⁵,

⁷⁵ Francis Galton, em 1883, popularizou a ideia de que a seleção natural, conceito associado a Charles Darwin, se aplicava aos seres humanos. Ele buscava explicar a exclusão de negros, imigrantes asiáticos e deficientes, argumentando que a capacidade intelectual era hereditária. Acreditava que

representou os indígenas como “hostis”, “atrasados”, “preguiçosos” e vistos como um empecilho ao desenvolvimento da civilização. De igual modo, esse projeto omitiu a violência da conquista e da colonização europeia, apagando os indígenas como agentes de suas histórias, mostrando-os como vítimas, postos no passado e vinculados a uma ideia de primitivismo. Corroborando essa ideia, Milanez *et al.* (2019) pontuam que a historiografia tradicional deu pouca atenção ao protagonismo da resistência indígena à colonização, e sublinham que as abordagens da “transição” da escravidão indígena para a negra não apenas reforçaram a narrativa da extinção – que coloca os indígenas prementemente em um lugar pertencente ao passado –, como também desconsideraram o violento sistema de exploração da força de trabalho, a espoliação e o genocídio que permanecem desde os primórdios da colonização até os dias atuais.

Além disso, pinturas, desenhos, cartas e/ou relatos de viajantes produzidos nos tempos da Colônia retrataram um quadro exótico dos povos originários das Américas, destacando características pontuais e descontextualizadas dos povos indígenas. O historiador Clóvis Brighenti sublinha que a literatura e as artes tiveram uma participação fundamental na criação do pensamento racista sobre os povos indígenas:

Nas obras imortalizadas de José de Alencar, Gonçalves Dias e Victor Meirelles [...], o indígena aparecia oscilando entre o bom e aliado Tupi (considerado extinto), referenciado na autorrepresentação do Brasil, ou seja, o indígena do passado, contrastando com os Tapuias dos sertões, que deveriam ser eliminados. Esse conjunto de pensadores e suas obras contribuíram para formar em nossa literatura, especialmente nos livros didáticos, o imaginário do indígena “bom” do passado e do indígena “selvagem e inútil à Nação” (Brighenti, 2015, p. 109).

Conforme Troquez (2022, p. 102), essas imagens estereotipadas construídas e disseminadas pela historiografia tradicional, por meio das artes e da literatura, foram, por muito tempo, o repertório sobre os povos indígenas que compôs os livros e materiais didáticos escolares, o que ajudou a reforçar os preconceitos e a discriminação. Ela também sublinha que, por outro lado, a diversidade das histórias,

traços comportamentais e habilidades intelectuais também eram transmitidos de pais para filhos, estendendo a teoria da seleção natural a aspectos não apenas fisiológicos, como cor dos olhos e altura. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ss/a/nCZxGgFHn8MVtq8C9kVCPwb/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 13 out. 2023.

epistemologias e/ou saberes/conhecimentos e culturas dos povos originários também foram sistematicamente omitidos nos currículos e materiais escolares por meio de “um processo de hierarquização de conhecimentos, culturas e povos”, que, por sua vez, ainda precisa ser rompido e superado.

A emergência do movimento indígena nos anos 1970 e 1980 foi fundamental para provocar uma revisão de abordagens antropológicas e das historiografias oficiais. Com isso, como atestam Milanez *et al.* (2019), novos personagens puderam entrar no debate, ainda que, na verdade, esses personagens estivessem em cena e protagonizassem as resistências e os caminhos da colonização e contra-colonização desde o início da invasão e da conquista. Contudo, suas perspectivas históricas, de forma geral, passaram a considerar o ponto de vista dos “vencidos”, no caso dos povos indígenas não se criou ainda espaço de fala nesse novo e emergente círculo de pensamento.

Assim, ainda que o tema do racismo contra povos indígenas venha, pouco a pouco, ganhando mais espaço nos estudos e debates sobre o racismo no Brasil, os autores supracitados alertam para o fato de que os indígenas tiveram historicamente pouco espaço nessas discussões. Segundo Milanez *et al.* (2019), o racismo contra os povos indígenas é um dos aspectos mais invisibilizados do racismo no País. Inclusive, o próprio termo “racismo” é, por vezes, contestado, quando aplicado ao contexto dos povos indígenas, considerado por muitos como inapropriado.

Esses autores assinalam que existe um vazio na literatura brasileira a respeito desse tipo de racismo e trazem reflexões e depoimentos sobre o tema por parte de autores indígenas, a fim de contribuir para o reconhecimento do racismo como um sistema estruturado também contra as populações indígenas. Uma dessas vozes é a de Paulo Marubo, nativo do Vale do Javari, que se situa no tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. No artigo de Milanez *et al.* (2019), ele afirma que é crucial educar as pessoas não indígenas para que compreendam que os indígenas não se encaixam na imagem estereotipada que muitos têm deles, sendo considerados, muitas vezes, como seres sem alma ou até mesmo como animais. Para isso, assevera Marubo, a formação dos professores é essencial no processo de desaprendizagem dos mitos que perpassam a história e as identidades indígenas.

Kércia Peixoto (2017) mostrou que o racismo contra os indígenas ainda é pouco reconhecido socialmente, pois raramente é nomeado enquanto tal. Sua pesquisa, realizada junto aos estudantes indígenas da Universidade Federal do Oeste

do Pará (UFOPA), revelou que esses estudantes, principalmente aqueles ligados ao movimento indígena, têm consciência do processo histórico sofrido por seus povos e da violência que sofrem por parte de instituições e pessoas. No entanto, embora reconheçam e enfrentem cotidianamente práticas racistas, eles têm pouca intimidade com a palavra racismo, nomeando-o de outras formas, sobretudo como preconceito e discriminação. Ela percebe, no entanto, que pouco a pouco eles vêm se apropriando do termo e criando estratégias para denunciá-lo. Para a autora, esse uso recente da palavra racismo se referindo aos indígenas inaugura algo novo nas políticas discursivas. A autora salienta, então, que quando o racismo passou a ser reconhecido nos estudos, ele foi diretamente relacionado à violência que atinge a população afrodescendente e não os indígenas. Segundo ela, isto se deve ao fato de os povos indígenas não serem compreendidos na categoria socialmente construída de “raça”, mas sim pela via da “etnia”, que teria na “cultura” o seu distintivo fundamental. Ao falar sobre a divisão que se estabeleceu no Brasil entre raça e etnia, ela diz que “Geralmente, raça é associada aos afrodescendentes e essencializada em termos de cor e traços. Já etnia é referida aos indígenas elencando uma série de padrões socialmente produzidos e culturalmente estabelecidos” (Peixoto, 2017, p. 39).

No relatório *Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2020*, produzido pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a educadora Iara Bonin (2020) afirma que falar em racismo contra os povos indígenas no contexto brasileiro justifica-se porque temos, historicamente, a produção estrutural de hierarquias sociais sustentadas em categorias de superioridade e inferioridade – entre culturas, entre formas de viver, entre formas de produzir, por exemplo. Para a autora, o racismo contra os povos indígenas se expressa tanto por meio de ações de pessoas e grupos, quanto pela omissão do Estado diante das violências praticadas e às reivindicações destes povos para que seus direitos constitucionais sejam respeitados (Bonin, 2020).

Brighenti, por sua vez, situa o racismo contra indígenas a partir da violência física e simbólica praticada contra esses povos por ações e omissões do Estado em um contexto de colonialidade do poder. Segundo ele, “a violência simbólica também resulta em violência física, porque ao depreciar o outro, este se torna vulnerável a ações de terceiros, que justificam suas práticas pelo poder exercido sobre a suposta inferioridade do outro” (Brighenti, 2015, p. 106).

De acordo com Troquez (2022), o racismo manifesta-se de forma velada ou explícita, através de atos violentos, desprezo, maus-tratos, veiculação de estereótipos

e preconceitos, manifestações de ódio, ataques, restrições e/ou omissões de direitos relativos a território, à saúde e à alimentação, entre outros. Para Peixoto (2017, p. 30), por sua vez, “o racismo pode ocorrer através de: (1) discriminação externalizada em atitudes explícitas; (2) do preconceito, concebido no íntimo das pessoas, que naturaliza percepções e sutilezas; e (3) na segregação de grupos em determinados ambientes”.

Além disso, Silvio Almeida (2019), ao afirmar que o racismo é estrutural, assinala que ele se manifesta por meio de ações conscientes e inconscientes na sociedade, ou seja, ele se torna “normal” e implícito no cotidiano da vida. Nas palavras do autor:

Em uma sociedade em que o racismo está presente na vida cotidiana, as instituições que não tratarem de maneira ativa e como um problema a desigualdade racial irão facilmente reproduzir as práticas racistas já tidas como “normais” em toda a sociedade. É o que geralmente acontece nos governos, empresas e escolas em que não há espaços ou mecanismos institucionais para tratar de conflitos raciais e sexuais. Nesse caso, as relações do cotidiano no interior das instituições vão reproduzir as práticas sociais corriqueiras, dentre as quais o racismo, na forma de violência explícita ou de micro agressões – piadas, silenciamento, isolamento etc. (Almeida, 2019, p. 32).

As mulheres indígenas que compartilham suas histórias nesta tese não nomeiam explicitamente as experiências de violência que enfrentam como racismo, em vez disso, as descrevem como preconceito ou simplesmente como uma narrativa de eventos violentos, sem apresentar um nome específico às suas dores. Apesar disso, é crucial considerar que os estudos de conceituação das violências contra os povos indígenas ainda estão em consolidação. Ao abordar e aprofundar nossa compreensão dessas formas de violência como racismo, estamos contribuindo para um processo que fortalece a capacidade de denunciar tais abusos e impulsionar movimentos antirracistas.

Para colocar o material elaborado nesta pesquisa em diálogo com essas ideias, trago inicialmente a mônada de Djerá, que, ao narrar a experiência de seu filho na escola não indígena, destaca como essa instituição frequentemente ignora aspectos fundamentais da cultura indígena, inclusive a existência da língua guarani:

A diferença é que ele escreveu em Guarani

Quando meu filho começou a estudar em uma escola não indígena, lá na Palhoça, a professora começou a fazer um ditado e ele já escrevia bem, já estava aprendendo a ler e tudo. Aí ela fez um ditado e quando falava as palavras, ele escrevia em guarani. Ele sabia o que ela estava falando, mas só sabia escrever em guarani. A professora foi corrigir e não entendeu, né: “Tá errado Mateus, tá errado”. E ele: “Não, tá certo”. “Mas olha, não tá escrito o que eu falei”. “Não”. E ele lia em português. Escrevia em Guarani, mas lia em português as palavras certinhas. “Mas como ele decorou todas as palavras? Mateus, faz de novo!”. Ele fez de novo o teste e escreveu a mesma coisa: “Mas como ele escreveu as mesmas coisas?”. Aí, ela me chamou para uma reunião: “Mãe, estamos tendo um problema com o Mateus”. Pegou o caderno e disse: “Olha, foi feito o ditado aqui, ele fez assim e ele teima que é essa palavra, aí eu olhei, né: “Mas tá certo professora”. “O que mãe?” (risos) Eu disse: “Tá certo”. “Mas mãe, eu acabei de dizer que tá errado”. “Não, tá certo”. Aí eu li para ela, traduzi também para ela. “A diferença é que ele escreveu em Guarani”. “Ahhhhhhhh!” (risos). “Ah, então tá certo”, ela disse. “O que a gente pode fazer?, eu perguntei. “A gente só vai pedir pra você corrigir pra ver se tá certo, mas deixa ele escrever do jeito dele, não tira isso, não diz pra ele que tá errado e nem nada, deixa ele entender”. Aí quase no final do ano, ele chegou dizendo: “Mãe, ‘casa’ se escreve de dois jeitos”. Aí ele escrevia em Guarani: “Eu escrevia assim, mas a professora escreve desse jeito aqui”. Aí eu fui explicar para ele, né, para ele saber. “Ah tá, eu pensei que só falava em português... (risos), mas escreve também diferente, pensei que só falava diferente, mas não, escreve diferente também!”. (Djerá)

Esse desconhecimento acerca dos povos indígenas, principalmente nas instituições escolares, também tem como resultado a manutenção e a reprodução dos estereótipos homogeneizantes sobre os povos indígenas, que mencionamos no início do capítulo. Os indígenas que adotam vestimentas modernas, utilizam bens materiais, como carros, celulares, computadores, vivem em centros urbanos, frequentam o ensino superior ou ocupam outros espaços nos quais estão envolvidos em discussões, debates e, sobretudo, resistências, são alvos de comentários supostamente inocentes, porém nitidamente racistas e excludentes, como: “você não parece índio”, “você já não é mais índio” ou então “é um ex-índio”.

A colonização é essencialmente a negação do outro, que vai dessa negação mais sutil, subjetiva, até a eliminação física, e aí eu tenho pensado assim: essa questão do genocídio começa quando os europeus chegaram aqui e disseram: “Não são nada, nem são gente, nem são humanos, que não têm fé, porque não tem lei, porque não tem rei. Então são o quê? São nada”. Daí pra cortar a cabeça ou partir ao meio com um facão ou atravessar com uma bala não faz muita diferença, porque a morte já foi decretada, foi executada antes. Nós, indígenas, temos que conviver todo dia tendo que provar a existência, a vida, mas já com a morte decretada. É um negócio meio maluco a gente provar que está vivo, quando outros que estão no lugar do poder disseram que você não existe mais. (Milanez *et al.*, 2019, p. 12).

Laura Parintintim também narra essa violência em seu cotidiano:

Nós fomos proibidos de viver a nossa cultura

Nós sofremos preconceito por sermos índios, e sofremos preconceito porque não somos indígenas... Indígenas vivendo na aldeia, porque não andamos pelados. Eles dizem assim: “você já não são mais índios, você sabe falar bem, você já perderam a cultura de vocês”. Isso é uma violência. “Já perderam...”. Não, nós não perdemos a nossa cultura, a nossa cultura foi esturpada, roubada. E a gente carrega a nossa cultura dentro da gente. Então é muito triste, as pessoas dizerem: “Vocês perderam” [...] Não, como assim, nós perdemos? Nós fomos proibidos de viver a nossa cultura. E assim, a gente vive nessa coisa: você não é branco o suficiente para ter o direito de ter o convívio, de ser incluído nesse meio, mas você também não é índio o suficiente para ser considerado índio, entendeu? É uma doideira mesmo, é como se a gente não fosse nada. Inclusive, quando eu falo disso, eu me lembro do Darcy Ribeiro, que ele conta no... acho que é no Povo Brasileiro, não me lembro bem, ele fala do filho do misturado de indígena com negro, que a gente não tinha direito à cidadania. Tem uma parte em que ele fala que a elite nos considerava nada, que era a ralé. E é assim que eu me sinto, exatamente assim. Quando eu li aquele trecho, eu me identifiquei muito, apesar de eu não ser considerada uma mestiça, eu sou uma indígena, mas foi exatamente assim. É exatamente assim que eu me sinto. (Laura Parintintim)

A narrativa de Laura Parintintim nos lembra que alguns discursos têm o poder de retirar a humanidade de certos grupos por meio da desclassificação da pessoa, da ideia de que ela merece ser punida ou que de as políticas públicas devem ser para alguns e não para todos. Ela também nos lembra que a conquista e a colonização da *Abya Yala* estabeleceram as balizas do mundo moderno, e em um processo marcado pelo uso da força para submeter os povos autóctones, essa violência não se restringiu às guerras de conquista, ou à crueldade exacerbada de algum colonizador em particular, ao contrário, as interações violentas estabeleceram um padrão, atravessando as relações cotidianas, inclusive as atividades econômicas, multiplicando também mundos de morte⁷⁶, como veremos a seguir.

⁷⁶ Para Achille Mbembe, em seu texto sobre a Universalidade de Frantz Fanon: “As relações do homem com a matéria, com o mundo, com a história transformam-se em simples ‘relações com o alimento’, afirmava Fanon. Para um colonizado, acrescentava, ‘viver não é incarnar valores, inserir-se no desenvolvimento coerente e fecundo de um mundo.’ Viver é simplesmente ‘não morrer’, é ‘manter a vida’. E concluía: ‘A única perspectiva é este estômago cada vez mais encolhido, cada vez menos exigente, é certo, mas que há que, mesmo assim, satisfazer’. Esta anexação do homem pela força quase fisiológica da carência e pela matéria do estômago constitui o ‘tempo antes da vida’, a ‘grande noite’ de onde há que sair. Reconhece-se o tempo antes da vida no facto de, sob a sua influência, não se tratar, para o colonizado, de dar um sentido à sua existência e ao seu mundo, ‘mas antes de dar um à sua morte’. E foi ao esclarecimento das expectativas deste diferendo e ao seu derrube em favor das ‘reservas de vida’ que Fanon se dedicou.” (Mbembe, 2016).

5.2 RACISMO E NECROPOLÍTICA: SOBRE OS LUTOS VELADOS E NÃO VELADOS

O debate anterior nos conduz ao conceito de “necropolítica”, introduzido por Achille Mbembe em 2017, que abriu espaço para discutirmos uma política esquecida, até então não revelada, que reside nas bases das democracias modernas. Pode-se considerar essa obscuridade como uma espécie de “corpo oculto da democracia”, uma base política que lida com a morte e, conseqüentemente, com o terror absoluto. Embora Mbembe tenha desenvolvido sua teoria em um contexto diferente do Brasil, o cerne de sua construção teórica visa abordar as questões que envolvem as contradições intrínsecas à democracia e, portanto, podemos fazer essa ponte com o que vivem e relatam os povos indígenas brasileiros.

A ideia de necropolítica inclui uma reflexão sobre a contradição entre a afirmação de que as sociedades democráticas baniram a violência de suas estruturas, enquanto, ao mesmo tempo, adotam comportamentos altamente excludentes. Nesse sentido, Mbembe destaca que:

[...] a brutalidade das democracias nunca foi abafada. Desde suas origens, as democracias modernas mostraram tolerância perante uma violência política inclusivamente ilegal. Integraram na sua cultura formas de brutalidade levadas a cabo por uma série de instituições privadas agindo como mais-valia do estado, sejam elas corpos francos, milícias ou outras formações paramilitares ou corporativistas (Mbembe, 2017, p. 33).

Judith Butler (2015) introduz em seus trabalhos mais recentes conceitos como “vida precária”, “comoção social”, “vulnerabilidade” e “vidas não suscetíveis de luto”. Esses conceitos não apenas nos permitem refletir sobre as questões que permeiam nossa realidade local, mas também estabelecem pontos de conexão com o pensamento de Mbembe.

As reflexões de Mbembe exploram os conceitos de necropoder e necropolítica, que se referem a uma política voltada para a morte. Ele assinala que, em face das experiências contemporâneas de destruição humana, é possível adotarmos uma abordagem política, de soberania e do sujeito, que difere daquela herdada do discurso filosófico da modernidade. Em vez de focarmos exclusivamente na verdade da razão do sujeito, podemos direcionar nosso olhar para categorias mais palpáveis e menos abstratas, como a vida e a morte (Mbembe, 2016). O autor utiliza o conceito de “estado de exceção”, no qual o Estado de direito é suspenso, para

elucidar a relação entre morte, terror e liberdade. Esses elementos são explicados e compreendidos por meio de um conjunto de símbolos metafóricos que caracterizam e definem as maneiras pelas quais o exercício do poder soberano se relaciona com a vida ou, mais especificamente, com a morte.

Segundo Dall'alba *et al.* (2021), da mesma forma, a ideia da necropolítica é admitida, mesmo que de forma velada, a partir do risco da doença e das condições de morte como elementos que operam de forma seletiva a favor de políticas econômicas neoliberais, visto que pobres, negros e pobres indígenas são predominantemente mais vulneráveis.

Para Mbembe (2018), o “direito de matar” não surge nem se justifica de forma aleatória, mas é resultado de uma ideia que foi implantada e amplamente desenvolvida às custas da existência de um inimigo fictício, que representaria uma ameaça. A ocupação colonial utiliza o espaço como matéria-prima da soberania e da violência. O espaço é demarcado para afirmar o controle físico e geográfico, por meio do qual as pessoas são classificadas em diferentes categorias, baseadas na capacidade do soberano de determinar quem importa e quem não importa, quem é descartável e quem não é. Dessa forma, a fragmentação do espaço impossibilita a mobilidade e promove a segregação.

Enquanto no momento anterior à colonização uma guerra era considerada legítima quando conduzida por um Estado “civilizado”, simbolizando a moralidade, as guerras contemporâneas não são travadas entre exércitos de dois soberanos. São guerras travadas por dois grupos que controlam territórios distintos, e as populações são os principais alvos de ambos os lados. Nas guerras contemporâneas, a identidade daqueles que compõem a força de trabalho é irrelevante; trata-se de um exército formado por soldados-cidadãos que não possuem valor ou utilidade (Mbembe, 2016).

Todavia, os movimentos indígenas não estão alheios a essa situação. Diversos processos de re-existência estão presentes cotidianamente entre os povos indígenas, seja na manutenção de suas línguas, seus saberes e sua cosmologia, e em movimentos indígenas políticos ou/e artísticos, como é o caso do artista plástico Jaider Esbell⁷⁷, que se destaca por questionar e denunciar as guerras

⁷⁷ Em um dia 2 de novembro, data em que aqui no Brasil se comemora finados, Jaider se suicidou em meio a tantas dores da pandemia. Três dias depois, li a carta que Gersen Baniwa escreveu a seu parente e amigo, e cito um trecho aqui: “E eu, e com certeza Jaider não fazemos isso para agradar branco ou pra ficar famoso, o motivo principalmente era pra construir um caminho para outros indígenas, construir possibilidades para os nossos. Éramos o espelho para quem é indígena ainda

contemporâneas. Uma de suas obras mais notáveis é a “Carta ao Velho Mundo”, que fez parte da 34ª Bienal de São Paulo, ocorrida em 2019.

Figura 33 - Carta ao Velho Mundo



Fonte: Galeria Jaiber Esbell (2019).⁷⁸

sonha em ser artista ou ser qualquer coisa diferente da realidade horrorosa que jovens e crianças indígenas vivem hoje. Nos forçamos a estar disponíveis para um mundo que enquanto baniwa eu acredito: para aqueles que ainda nascerão. Mas isso pesa. Deste modo, peço com muito respeito ao Jaider e aos artistas indígenas passados-presentes-futuros que cuidemos que esse caminho aberto por nós nunca seja interditado, nunca deixe o mato cerrar. Que nós, eu e você limpemos o caminho sempre e que num futuro próximo seja mais fácil de caminhar nele. Cuidemos da memória de Jaider Esbell. E principalmente, cuidemos para que seja mais leve o caminhar, o nosso e de outras pessoas”. Disponível em: <https://site.tucumbrasil.com/carta-por-denilson-baniwa/>. Acesso em: 6 out. 2023.

⁷⁸ Jaider Esbell. **Cartas ao Velho Mundo**. Exposição coletiva com a artista batt Campos. Espace Philippe Noiret – Place Charles de Gaulle – 78340 – Les Clayes de Sous Bois – França. Período: 19 de abril a 22 de maio de 2019. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2019/03/20/carta-ao-velho-mundo/>. Acesso em: 16 ago. 2023.

Nessa obra, Jaider Esbell utiliza desenhos e frases para ironizar e denunciar a colonização no Brasil. Um aspecto interessante é que ele se vale de um livro de História da Arte de 400 páginas como suporte, onde ele interfere com caneta posca sobre as imagens de pinturas históricas europeias. Através dessa intervenção artística, Jaider Esbell faz uma “denúncia farta dos séculos de colonização devastadora nas Américas”. Ele expõe o genocídio que ocorreu ao longo dos séculos nessas terras, ouvindo o sentimento dos povos originários quando foram violentamente invadidos em sua essência cultural. Ao questionar se alguém pede licença para invadir e destruir, ele nos leva a refletir sobre como a cultura brasileira foi construída sobre um cenário de violência, morte, exploração e exclusão de outras culturas.

Esses pensamentos nos conduzem a uma reflexão sobre a relação entre identidade, arte, educação e a construção da cultura brasileira. Por meio da arte, Jaider Esbell traz à tona questões profundas e muitas vezes esquecidas da história do Brasil, questionando como essa história é contada e ensinada nas escolas. Sua intervenção artística nos faz compensar a narrativa oficial que, muitas vezes, minimiza ou ignora o sofrimento e a resistência dos povos indígenas e afro-brasileiros durante a colonização.

No contexto educacional, essa obra nos fez refletir como a história e as culturas brasileiras são ensinadas. Ela nos lembra da importância de uma abordagem crítica e inclusiva, que reconheça e valorize as múltiplas perspectivas e experiências de povos indígenas moldaram o Brasil.

Joana Caiapó, em suas narrativas sobre o viver em Florianópolis, traz uma perspectiva importante ao mencionar a necessidade de um contato mais próximo e de uma maior compreensão dos indígenas e de suas culturas pela população catarinense. Ela sugere que a desconstrução do preconceito requer uma maior proximidade, permitindo que as pessoas percebam os indígenas como seres humanos com direitos, valores e identidades próprias. Essa maior interação poderia levar a uma quebra dos estereótipos e, assim, contribuir para a diminuição do preconceito.

Durante a entrevista, perguntei a ela se havia muitos indígenas na cidade de Florianópolis. Ela respondeu revelando a presença contundente da discriminação, do preconceito e da necropolítica enfrentados pelos indígenas, trazendo à tona exemplos concretos de situações em que os indígenas são alvo de atitudes racistas, desde reações evitando o contato físico em locais públicos à negligência do acesso aos

serviços básicos, e até comentários pejorativos sobre sua presença na cidade. As experiências descritas por Joana Caiapó evidenciam a existência de estereótipos enraizados na sociedade catarinense, que perpetuam a ideia de que os indígenas são inferiores em relação aos demais. Isso se manifesta não apenas em atitudes individuais, mas também em discursos generalizados sobre os indígenas, que muitas vezes são considerados como causadores de desconforto ou como sujeitos indignos de convivência. Nas palavras de Joana:

Somos Gente

Eles têm vergonha de dizer que são indígenas, porque são muito discriminados! [...] No geral, as pessoas discriminam... Por exemplo, quando um indígena está em um ônibus e tem que coçar alguma parte do corpo, muitas pessoas se levantam para não ficar perto. Outro exemplo: se você é indígena e usa um banheiro público, as pessoas vão dizer que está fedido porque a indígena usou, como eu já presenciei alguém reclamando do odor, dizendo: “a indígena que usou o banheiro”! Da mesma forma, existem comentários discriminatórios direcionados aos negros. Eu acho que para combater essa discriminação, a população catarinense precisa conhecer os indígenas de perto, conhecer as aldeias... E começar nas escolas, pra entender que é um direito dos indígenas, que somos gente e precisamos permanecer onde quisermos. E não vamos acabar com a discriminação se não for assim! Eu nunca tinha visto isso na minha vida, um dia não poder viver na cidade. Eles falam que na cidade não é lugar de indígena... E se você for em alguma igreja, como na Igreja Mórmon, uma mulher falou pra mim que indígena não tem que viver na cidade. Porque ela tem interesse em apagar toda a história, porque são assassinos... Quantos indígenas foram assassinados? Quanta gente grande foi assassino de indígena aqui? Não há interesse, e se você começar a conversar com alguns, você vai saber de coisas assustadoras, é por que ninguém quer falar? Porque tem medo! Aqui o indígena tem que desaparecer para não aparecer sujeira. (Joana Caiapó)

Chamo a atenção, na narrativa de Joana, para a violência histórica vivida pelos indígenas em Santa Catarina e no Brasil, e para a sua ênfase no fato de que os massacres e a opressão do passado continuam reverberando no presente. Ela critica o silêncio e a falta de interesse em abordar essa história de violência e aponta para o temor que muitos têm em denunciar essas atrocidades. Essa reflexão ressalta a importância de enfrentar o passado e reconhecer o sofrimento vivido pelos indígenas, de modo a combater as raízes do racismo.

A narrativa de Joana Caiapó traz à tona experiências de racismo vivenciadas por indígenas que residem em áreas urbanas. Assim como Frantz Fanon (2008) debate em seu livro *Pele negra, máscaras brancas*, Joana Caiapó expressa também o sofrimento causado pelo racismo e pela negação da humanidade de certos grupos, nesse caso, os indígenas.

Fanon (2008) expressa a experiência dolorosa do racismo que ele vivenciou como um homem negro. Ele descreveu como o homem branco impõe uma característica sobre ele, tratando-o como um colonizado e negando qualquer valor ou originalidade em sua identidade. O homem branco tenta desumanizá-lo, retratando-o como um parasita, alguém que precisa se conformar e acompanhar rapidamente os padrões e valores do mundo branco.

[...] começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, “que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo”. Então tentarei simplesmente fazer-me branco, isto é, obrigarei o branco a reconhecer minha humanidade. (Fanon, 2008, p. 94).

Roselanea e Rosana também denunciam em suas narrativas as experiências de racismo que vivem em seu cotidiano desde a infância. Elas contam que, embora alguns professores lhes tratassem com gentileza, a maior parte deles agia como “abusados”⁷⁹:

O termo “bugre”

A Angelite era uma professora gentil, talvez pelo fato de que costumávamos chegar à escola montadas em cavalos. Angelite não era apenas gentil, mas também oferecia pedaços de lanche que sobravam para levarmos para casa e até nos levava para passeios. Os outros eram “abusados”, porque nos tratavam de forma pejorativa, chamando-nos de “bugre”. Minha mãe até brigou com os professores brancos da escola do Morro dos Cavalos, questionando por que eles não nos chamaram pelo nome, em vez disso. Nossas lembranças de infância sugerem que o termo “bugre” era usado de maneira depreciativa para se referir a nós, mas na época, quando éramos crianças pequenas, não percebíamos completamente o preconceito envolvido. (Roselanea e Rosana)

A relação do texto de Fanon com as narrativas de Joana, Roselanea e Rosana evidencia uma luta comum contra a desumanização⁸⁰ e a opressão. Assim como

⁷⁹ “Abusado” é um termo usado popularmente na região da Grande Florianópolis para expressar que alguém causou perturbação, incômodo, aborrecimento. Abusar, nesses casos, significa fazer com que alguém fique irritado; deixar alguém chateado; irritar; incomodar. No contexto descrito por Roselanea e Rosana, o termo é utilizado para fazer referência às pessoas que, na infância, as trataram de forma pejorativa, preconceituosa e desrespeitosa.

⁸⁰ Para Lima, Faro e Santos (2016), alguns tipos de estereotipia negativa têm o efeito de distanciar os grupos representados do que é tipicamente considerado humano (cultura), aproximando-os do que é associado a características animais ou a objetos inanimados (natureza). Quando essas

Fanon, elas expressam o desejo de se fazer reconhecer como seres humanos. Tanto Joana Caiapó quanto a mãe de Roselanea e Rosana buscaram combater o preconceito e o estigma impostos aos indígenas, lutando por seus direitos e pela valorização de sua cultura.

Na próxima mônada, Joana Caiapó revela a experiência vivida da necropolítica e as dificuldades enfrentadas pelos indígenas em áreas urbanas sem acesso a políticas públicas específicas, especialmente em relação à saúde. Nas palavras de Joana:

Ela foi tratada como porca e não podia amamentar

Então, eu estava no hospital com a “P.”, que foi internada lá para ter neném. Ela foi tratada muito mal pela enfermeira que falou que ela não poderia amamentar porque ela era porca e suja. Tudo isso eu vi e ouvi, no hospital de São José. Então, a discriminação aqui é muito grande! Falam para as crianças que indígenas só comem cachorro e passarinho. (Joana Caiapó)

Ao descrever situações em que os indígenas são tratados de forma pejorativa, como quando são chamados de “porcos” e “sujos” no hospital, Joana Caiapó revela a forma como o racismo se manifesta em sua vida e na vida de outros indígenas na cidade. A identificação, o preconceito e os estereótipos que eles confrontam são formas de negação de sua humanidade e cultura. Ela também nos conta sobre a desvalorização das vidas indígenas:

Ele morreu de fome

Em Major Gercino morreu um menino especial de uns 14 anos de fome, aí eu fui procurar tudo para saber se ele tinha sido atendido em algum hospital ou posto de saúde. Então, qual é o papel do gestor do posto, se ele vai em Major, passa e vê que o menino está desnutrido, passando fome, e com o CRAS ali do lado? Qual era o papel dele? Denunciar! O menino morreu porque não tinha comida! Eu vim para cá, não tinha comida nem para as crianças, então, eu fui fazer campanha, eu lá dentro do hospital pedindo... E comecei a levar, não tinha! Não estou falando que São Paulo é diferente! Em São Paulo morreu uma criança de dois anos porque não tinha arroz e feijão! Mas eu acho que tem que ter ação. Como que eu consegui levar de caminhão para

representações da diferença emergem, ocorre o que é conhecido como desumanização, que consiste na recusa em reconhecer plenamente a humanidade dos outros. A desumanização surge da criação de hierarquias entre os grupos, nos quais um se considera mais humano do que o outro. Nesses casos, um dos grupos afirma ter características especiais e, ao mesmo tempo, nega ao outro a posse desses atributos. A percepção de outro ser humano como menos dotado de humanidade é um fenômeno social antigo e persistente em nossa história: as vítimas de genocídio eram degradadas como vermes pelos perpetradores; os escravizados eram vistos como valendo menos do que uma fração de uma pessoa; jogadores de futebol negros são recebidos com gestos imitativos de macacos em estádios europeus; e os povos indígenas são estereotipados como selvagens em oposição a nobres.

Camboriú? Eu fiz campanha, foram 500 kg de alimento. Até hoje o CRAS⁸¹ nunca foi lá. Sim! Eu levei geladeira, fogão, cadeira de rodas, sabe? Muitas coisas! Eu cheguei em Major, o CRAS não entrava lá porque os assistentes sociais diziam que tinham que ler no manual para saber como entrar na aldeia. Eu ouvi tudo isso aqui, eu ouvi! Levaram três caixinhas de leite, duas de ovos, colocaram lá na entrada da aldeia e foram embora (Joana Caiapó).

Essas experiências narradas por Joana Caiapó demonstram uma realidade de desigualdade e negligência, em que o acesso aos cuidados básicos de saúde é prejudicado pelo racismo e pelo estigma contra os indígenas. A morte de um menino especial por desnutrição em sua aldeia e a falta de ação adequada das autoridades locais são exemplos alarmantes da falta de políticas públicas efetivas para proteger e promover o bem-estar dos indígenas. Isso também pode ser observado nessas próximas mônadas, também narradas por ela:

Eu precisava me preocupar com isso?

Eu precisava me preocupar com isso? Eu precisava me preocupar com o meu parente que foi levado para o Mato Grosso e o pai recebe um caixão com ordem para não abrir, e que dentro estão os pedaços e não tem os órgãos dos seus filhos? Eu precisava me preocupar com essas coisas? Não! Eu sou ser humano, eu me importo com meu parente e tudo isso já aconteceu. Sim, ele tinha ordem para não abrir o caixão e quando a família abriu tinha os pedaços do corpo. Isso já antes da pandemia. Alguém passa mal nas aldeias, morre! Não tem socorro, não tem carro, não tem nada! Eu vejo um retrocesso muito grande em todos os sentidos porque a SESAI não tem condições de manter, muitas vezes não tem nem combustível. Nos hospitais, quando os indígenas chegam, são maltratados, nos hospitais infantis nem máscara tem para as crianças (Joana Caiapó).

Vê as condições dos hospitais

Então, você vê as condições dos hospitais... O Carmela Dutra tem uma tenda da defesa civil para os acompanhantes ficarem, o Hospital Infantil tem dois bancos para os acompanhantes sentarem-se debaixo das árvores e uma tenda pequena, e isso é desumano. A pessoa passa a noite inteira sem informação e em pé, está cheio de COVID e criança no Infantil, tudo junto. Então, será que o povo tem que ser tratado assim no hospital? Lá vem povo de qualquer cidade, de outro estado. Eu, se um dia eu tiver condições vou arrumar pessoas para fazer isso: um lanche para as pessoas que vêm de outros estados, de outra cidade para serem atendidas. Nesse Hospital de Florianópolis, não tem nada aberto por perto durante a noite, tudo fechado,

⁸¹ O Centro de Referência de Assistência Social (CRAS), de acordo com site do governo brasileiro, “é uma unidade pública de atendimento à população através da qual são oferecidos os serviços de Assistência Social. No CRAS as pessoas podem fazer seu Cadastro Único, ter orientação sobre os benefícios sociais, ter orientação sobre seus direitos, pedir apoio para resolver dificuldades de convívio e de cuidados com os filhos, fortalecer a convivência com a família e com a comunidade, ter acesso a serviços, benefícios e projetos de assistência social, ter apoio e orientação sobre o que fazer em casos de violência doméstica, ter orientação sobre outros serviços públicos”. Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/servicos/acessar-o-cras-centro-de-referencia-da-assistencia-social>. Acesso em: 30 set. 2023.

sábado e domingo. É assim que o povo vive. Lá perto do hospital tinha um homem que vendia comida e fechou pronto! E vendia bolachinha dessas que é R\$ 0,80, custava R\$ 4,00; Suquinho estava vendendo por R\$ 5,00. E tem mais, nem sempre tem vaga nas emergências e as famílias passam a noite inteira para serem atendidas e ficam lá, fica a família. Não tem banheiro para banho, não tem nada. Se é outro lugar, existem grupos que levam uma sopa, um lanche, cadê Santa Catarina que tem tudo? Um Estado rico. Não está nem aí pra nós! Quando alguém vai para o hospital, eles não vão perguntar: “você tem dinheiro para comprar uma água?”, isso não existe! Meu irmão morreu esperando a UTI para fazer um exame e ele estava acompanhando minha cunhada que estava muito mal. Ele não fazia exames, nada... E ele infartou e morreu. Eu vejo assim, essa discriminação que tem nos hospitais, nos atendimentos médicos... E sempre quando eu luto pelo direito de alguém, como está na Constituição, as pessoas tentam achar que estão certas. Aqui tem muito descaso na saúde, muito erro, muito erro médico também. Já passamos algumas vezes por isso! E isso eu não aceito, até porque eu trabalhei na saúde então eu reconheço o que é certo ou errado (Joana Caiapó).

Lendo as narrativas de Joana, podemos perceber que suas experiências refletem a precariedade sociopolítica das populações indígenas. Joana Caiapó e sua comunidade enfrentam falta de acesso a recursos básicos, como alimentação e assistência médica, e são tratadas como vidas menos dignas de serem vividas, evidenciando uma distribuição desigual da precariedade.

Ao escrever sobre as narrativas de Joana, lembrei-me da grave crise sanitária e humanitária que assolou o Povo Yanomami nas últimas décadas e que veio à tona na imprensa brasileira e internacional em janeiro de 2023, quando o Governo Federal teve que declarar Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional no território Yanomami, no estado do Amazonas. A desnutrição havia atingido mais de 50% das crianças e houve um alto número de casos de malária, pneumonia e verminoses, sem falar da contaminação dos peixes por mercúrio e da destruição da floresta – efeitos nocivos da expansão do garimpo ilegal e da total desassistência do Governo Federal na maior Terra Indígena do Brasil, onde vivem cerca de 28 mil Yanomami.⁸²

As histórias de Joana Caiapó e o caso do Yanomami são exemplos explícitos de como as estruturas sociais, políticas e culturais afetam negativamente as vidas de populações vulneráveis. A falta de reconhecimento e de respeito pela cultura e

⁸² Mais informações disponível em: <https://ibdfam.org.br/noticias/10453/Traq%C3%A9dia+humanit%C3%A1ria+em+territ%C3%B3rio+Yanomami%3A+quais+direitos+dessas+fam%C3%ADlias+foram+violados%3F>, <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/01/territorio-yanomami-tem-quase-10-milhoes-de-hectares-e-abriga-mais-de-28-mil-indigenas.shtml>, <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-64365655>. Acesso em: 6 jul. 2023.

identidade indígena aparecem nas narrativas de Joana, quando, então, percebemos que comentários racistas e estigmatizantes sobre os indígenas perpetuam a necropolítica, na qual a vida dos indígenas é desvalorizada e sua sobrevivência é colocada em risco.

Além disso, podemos estabelecer uma relação entre as narrativas de Joana Caiapó e as ideias desenvolvidas por Judith Butler (2019) em torno do luto, pois ambas destacam a importância de se reconhecer a precariedade compartilhada por muitos e criticam a distribuição desigual do direito ao luto e a desvalorização de certas vidas em detrimento de outras.

Butler(2020). revisita o tema do reconhecimento da condição de enlutável, que ela já havia explorado em sua conferência durante uma visita ao Centro de Cultura Contemporâneo de Barcelona, na Espanha, em 2018, em uma matéria para o Jornal El País, em 2020. A pergunta fundamental que a pesquisadora apresenta é: “De quem é a vida considerada digna de ser vívida?”. Ela aponta, então, para o fato de que as vidas das pessoas vulneráveis e/ou racializadas, muitas vezes referidas, por ela, como “fantasmas raciais” ou “fantasmas populacionais”, não são contadas como perdas na lógica da violência colonial e institucional e questiona: “em que circunstâncias é possível lamentar uma vida perdida? De quem são as vidas consideradas choráveis em nosso mundo público? Quais são essas vidas que, se perdidas, não serão consideradas em absoluto uma perda? É possível que algumas de nossas vidas sejam consideradas choráveis e outras não?”

Essas vidas são tratadas como “além da perda, já perdidas, nunca vivas, nunca com direito à vida”, ou seja, são consideradas não-enlutáveis (Butler, 2021, p. 101). Ela sublinha que todas as vidas deveriam ter o direito de aspirar a uma vida vivível, livre de violência, na qual a negação desse direito resulta em uma injustiça radical.

Butler (2019) sugere que a forma como choramos e lamentamos certas vidas, mas ignoramos outras, está relacionada às diferenças de classe, raça e gênero, e reflete a desigualdade social em nossa abordagem sobre quais vidas merecem ser choradas. Vidas que são consideradas carentes de valor, que podem ser destruídas ou desaparecer sem consequências aparentes, não são concebidas como plenamente vivas e, portanto, não são consideradas dignas de luto.

A ideia de precariedade da vida, de acordo com Butler (2015), em seu livro *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto*, existe em dois sentidos: o

primeiro relacionado à finitude de toda vida, o segundo relacionado à precariedade sociopolítica, onde algumas populações são mais vulneráveis e expostas a danos, violência e morte do que outras, devido às estruturas de poder e desigualdades sociais. Nas palavras da autora:

A condição precária designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte. Essas populações estão mais expostas a doenças, pobreza, fome, deslocamentos e violência sem nenhuma proteção. A condição precária também caracteriza a condição politicamente induzida de maximização da precariedade para populações expostas à violência arbitrária do Estado que com frequência não têm opção a não ser recorrer ao próprio Estado contra o qual precisam de proteção (Butler, 2015, p. 46-47).

Em resumo, ela argumenta que as condições de vida devem ser consideradas em termos de interdependência e que os enquadramentos sociais têm um papel significativo na produção da realidade material e nas desigualdades sociais e políticas. Como vidas não-enlutáveis, elas participam de uma lógica de distribuição do direito ao luto público forjado pela exclusão constitutiva de populações-alvo.

5.3 NECROPOLÍTICA E RACISMO INSTITUCIONAL: EXPERIÊNCIAS INDÍGENAS DURANTE A PANDEMIA DE COVID-19

Nas áreas urbanas, é comum que os povos indígenas enfrentem dificuldades para acessar políticas públicas. Isso ocorre devido à negligência contínua do Estado brasileiro em reconhecer seus direitos, o que é conhecido como racismo institucional.⁸³

A pandemia de COVID-19 explicitou várias questões no que diz respeito à prestação de cuidados de saúde para os povos indígenas que vivem em contextos urbanos. Uma observação crucial é que doenças respiratórias infecciosas, como a COVID-19, se propagam de forma consideravelmente mais rápida e abrangente nesses grupos, devido ao estilo de vida comunitário que praticam.

⁸³ Silvio de Almeida (2019) afirma que o racismo institucional é aquele não se restringe às ações individuais, mas é interpretado como um produto das instituições que opera de maneira a conferir vantagens e desvantagens com base na raça, mesmo que de forma indireta. Silvio Almeida ampliou esse conceito ao afirmar que o Racismo no Brasil é resultado de um processo histórico e político e, portanto, estrutural nas relações sociais.

Como sublinha Oliveira *et al.* (2021), os indígenas que habitam em áreas urbanas enfrentam diversos desafios no acesso a políticas públicas específicas dirigidas para proteger e promover seus direitos e bem-estar, incluindo políticas de saúde. Um exemplo marcante disso pode ser percebido ao analisarmos a política de vacinação contra a COVID-19 no Brasil, que foi complicada, não somente pela falta de informações precisas sobre o número de indígenas que vivem nas cidades, mas também pelo fato de tal política não considerar os indígenas que estão vivendo fora das aldeias como detentores do direito ao uso das políticas da SESAI.

O Plano de Contingência Nacional para a COVID-19 em povos indígenas reconheceu de forma explícita a alta vulnerabilidade epidemiológica desses povos em relação a infecções respiratórias e os impactos que as epidemias têm tido historicamente em suas comunidades, conforme documentado pelo Ministério da Saúde em 2020. Entretanto, embora reconheçam essa vulnerabilidade e a relação histórica entre epidemias e povos indígenas, os Planos de Contingência elaborados pela SESAI sugerem que a responsabilidade pela atenção primária aos indígenas em áreas urbanas deve ser assumida pelos municípios, omitindo-se, assim, de exercer essa função.

Além disso, a política anti-indígena adotada pelo então presidente do Brasil, Jair Bolsonaro, teve seus impactos ampliados de forma global com a eclosão da pandemia de SARS-CoV-2, resultando na doença COVID-19. No entanto, é fundamental reconhecer que existem fragilidades politicamente agravadas, concebidas para intensificar de maneira extrema essa mesma vulnerabilidade intrínseca.

No contexto brasileiro, a vulnerabilidade diante da pandemia foi exacerbada pela abordagem política adotada pelo governo Bolsonaro, que minimizou a gravidade da doença, recusou a aquisição oportuna de vacinas e atrasou a distribuição das doses, quando elas finalmente chegaram ao País, entre outras ações questionáveis. Portanto, as mais de 630 mil vidas perdidas até fevereiro 2022⁸⁴ foram resultado direto da violência genocida perpetrada pelo Estado.

⁸⁴ Disponível em: <https://www.fiocruzbrasil.org.br/covid-19-balanco-de-dois-anos-da-pandemia-aponta-vacinacao-como-prioridade/>. Acesso em: 6 out. 2023.

Essa mesma violência também se manifesta ao racializar e genderizar⁸⁵ as precariedades produzidas por outros fenômenos que, embora sejam considerados naturais, como as enchentes, afetam de forma desproporcional grupos já vulneráveis, devido ao sistema capitalista, que é uma herança da colonização.

Tal posicionamento opõe-se ao que é estabelecido pela Constituição Federal, pela Convenção n. 169⁸⁶ e pela lei que institui a Secretaria Especial de Saúde Indígena do SUS – Sasi-SUS. Essas normas, em conjunto, determinam o dever do Estado de prover acesso universal e igualitário à saúde, respeitando as especificidades dos povos indígenas, devendo prestar assistência em saúde a eles em todo o território nacional, por meio do Subsistema de Saúde Indígena e em integração com os demais órgãos do SUS. É importante destacar que, do ponto de vista constitucional, de convencionalidade e legalidade, não existe distinção entre indígenas aldeados e aqueles que estão em contexto urbano. O direito à saúde diferenciada e específica é inquestionável para todos os indígenas, vinculado à sua identidade e baseado no critério de autoidentificação étnica.

Como resultado, a vacinação dessas comunidades indígenas urbanas não recebeu prioridade em relação àquelas comunidades que residem nas aldeias. Podemos perceber as consequências das diretrizes assumidas pela SESAI durante a pandemia na Grande Florianópolis a partir das narrativas de Joana Caiapó e Laura Parintintim:

⁸⁵ O conceito de racismo generizado é abordado por Grada Kilomba (2019) no Capítulo 4 de sua obra *Memórias de plantação*. Nesse capítulo, a autora explora a relação entre racismo e gênero, e promove uma discussão particularmente intrigante que chama a atenção. Kilomba compartilha uma narrativa de quando tinha entre 12 e 13 anos, que ilustra de forma vívida o conceito de racismo generizado. Nesse relato, a autora relembra um incidente ocorrido durante uma consulta médica em Portugal, na qual foi interpelada por um médico branco que lhe perguntou de maneira surpreendente: “Você gostaria de limpar nossa casa?” (Kilomba, 2019, p. 93). A filosofia levanta uma questão crucial: o médico teria feito a mesma pergunta se ela fosse uma paciente branca? Essa pergunta desafia a natureza da interação entre médico e paciente, transformando-a em uma relação de senhor e servidor. Kilomba descreve essa transformação afirmando que, de paciente, ela se tornou subitamente a servente negra, enquanto o médico se metamorfoseou de um médico profissional em um senhor branco simbólico.

⁸⁶ A Convenção n. 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais é um instrumento internacional em respeito às condições de vida e trabalho dos indígenas e, sendo um tratado internacional ratificado pelo Estado, tem caráter vinculante. Essa OIT, também reconhece que os povos indígenas têm uma relação especial com a terra, base de sua sobrevivência cultural e econômica. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20C2%BA%20169.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2023.

Morando na cidade perdi o direito

Morando na cidade perdi o direito de ser vacinada, mesmo os Kaingang implorando, porque eu sou da comissão, ali junto com todos, implorando... e a enfermeira não quis! O rapaz da SESAI ainda pediu lá na hora, mas ela não quis (Joana Caiapó).

A SESAI só atende as aldeias

Quando a gente vem para a Universidade, a SESAI é a Secretaria Especializada em Saúde Indígena, e ela diz que só atende as aldeias. Então, quando estamos na cidade, enfrentamos muitos desafios. Por exemplo, vivemos em uma ocupação que não emite comprovante de residência, algo fundamental para realizar cadastros no Hospital Universitário ou em qualquer posto de saúde local. A tentativa de obter esse comprovante junto à reitoria resultou em uma verdadeira batalha. A reitoria não queria dar comprovante de residência de jeito nenhum. Sem comprovante de residência é difícil abrir uma conta bancária, fazer o cadastro no SUS e visitar o CRAS, especialmente as mães, para garantir o benefício do passe de ônibus. Essas burocracias tornam ainda mais complexo o processo de adaptação à vida universitária e urbana para nós, indígenas, que viemos das aldeias (Laura Parintintim).

Uma situação semelhante às relatadas nas mônadas de Laura Parintintim e de Joana, foi relatada por Chirley Pankará, uma importante liderança indígena da etnia Pankará, no estado de Pernambuco, no artigo intitulado *Covid-19 e o impacto nos indígenas*. Chirley descreve como os indígenas que vivem em áreas urbanas enfrentam dificuldades para acessar o sistema de saúde ou a vacinação devido à falta de informações sobre seu direito de serem prioritários nesse processo. Além disso, muitos indígenas que residem nas cidades enfrentam problemas adicionais, como perda de empregos e renda, além de dificuldades para obter alimentos distribuídos à população indígena e acesso limitado a itens básicos essenciais (Pankará, 2020).

É indubitável que o acesso à saúde para os povos indígenas deve ser um tema constantemente debatido e garantido. Mesmo com alguns direitos assegurados, é necessário um progresso contínuo na prestação de atendimento de saúde diferenciado para essas comunidades. Como evidenciado durante a pandemia de COVID-19, e em epidemias passadas que tiveram efeitos extremamente severos nas vidas dos povos indígenas ao longo da história, a falta de reconhecimento das culturas e trabalhos ineficazes de combate às epidemias pode levar à perda irreparável de um rico legado cultural representado pelas comunidades indígenas e ameaçar a própria sobrevivência das etnias.

Apesar das realizações alcançadas pelos povos indígenas em relação à saúde, um movimento que teve início na década de 1970, com o surgimento do

protagonismo indígena e a formação de alianças entre diversos grupos, ocorreu em 1988, com a promulgação da Constituição Federal, quando os direitos históricos desses povos receberam um sólido respaldo legal, impulsionando ainda mais o movimento indígena. Posteriormente, dois eventos cruciais marcaram esse percurso: a criação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), em 2002, e o estabelecimento da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), em 2010, ambas contemplando os indígenas que estão em seus territórios – territórios que eles lutam para manter.

Os povos indígenas que residem nas cidades do Brasil ainda confrontam uma série de obstáculos para a efetivação de seus direitos, o que decorre não apenas da pena e exclusão de algumas instituições destinadas a proteger esses direitos específicos, mas também da ausência de uma abordagem diferenciada para aqueles que vivem nos centros urbanos.

Entretanto, é crucial considerar essa realidade à luz do conceito de necropolítica abordado na sessão anterior. O Subsistema de Saúde Indígena, encarregado de fornecer cuidados básicos à população indígena, opera com uma base de dados que abrange pouco mais de 788.609⁸⁷ indivíduos. Em outras palavras, o Ministério da Saúde reconhece e atende apenas 46,57% da população indígena do Brasil⁸⁸. Isso implica que 53,2% dos indígenas do país não recebem reconhecimento oficial do Ministério da Saúde e, portanto, não são atendidos pela SESAI por meio de seus Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DISEI).

Levando em conta as informações apresentadas até aqui, e a partir do diálogo que venho estabelecendo com os indígenas que residem na Grande Florianópolis, e com a própria SESAI, penso que é possível inferirmos que grande parte desses indígenas não atendidos pelas políticas de saúde indígena estão em áreas urbanas, ou seja, fora das Terras Indígenas. Considero essa situação inaceitável, tanto no âmbito dos direitos indígenas como das políticas indigenistas, uma vez que contraria a Constituição Federal, que não faz nenhuma distinção, diferença ou diferenciação de direitos ou cidadania entre indígenas que vivem em Terras Indígenas e aqueles que residem em centros urbanos. Ademais, em muitos casos, foram a negligência, a

⁸⁷ Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sesai>. Acesso em: 17 set. 2023.

⁸⁸ Em 2022, o número de indígenas contabilizados pelo IBGE foi de 1.693.535.

omissão ou as ações deliberadas do próprio Estado brasileiro que resultaram em comunidades indígenas habitando áreas territoriais não reconhecidas ou demarcadas.

A pandemia de COVID-19 desnudou essa realidade de negação de identidade e direitos às populações indígenas que residem nas cidades. A exclusão e a negligência dos governantes resultaram em centenas de mortes de indígenas, inclusive nas áreas urbanas.

Um exemplo do agravamento da negligência dos governantes é o que aconteceu Parque das Tribos, na cidade de Manaus (AM), que abriga aproximadamente 700 famílias indígenas, representando 35 etnias distintas. Esse é o primeiro bairro indígena de Manaus, que coexiste com outras 53 comunidades indígenas que também residem na mesma cidade.

De acordo com os dados da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab)⁸⁹, o estado do Amazonas liderou em registros e óbitos de indígenas causados pela COVID-19 entre os nove estados da Amazônia Legal. Foram confirmados 9.029 casos da doença e 304 óbitos, afetando 38 diferentes povos indígenas do estado. Esses dados, até 22 de março 2020, evidenciam que o Amazonas concentra mais de um terço das mortes de indígenas na região da Amazônia Legal, incluindo tanto os que vivem em terras demarcadas quanto aqueles que residem nas cidades. Número que, de acordo com a própria Coiab, são subnotificados pela própria omissão do Estado em não acompanhar os casos dos indígenas em contexto urbano.

A seguir, compartilho narrativa de Laura Parintintim, que nos revela a experiência que viveu com seu pai, que morava em Manaus, e que faleceu de COVID-19, bem como os desafios enfrentados pela sua família para proporcionar-lhe um enterro digno. A história de Laura Parintintim também é consonante com o conceito de necropolítica, ainda que de forma implícita.

⁸⁹ Disponível em: <https://coiab.org.br/conteudo/mortalidade-de-ind%C3%ADgenas-por-covid-19-na-amaz%C3%B4nia-%C3%A9-maior-do-que-m%C3%A9dias-592691837082x890883195206631400>. Acesso em: 9 jun. 2023.

Meu pai merecia um enterro digno

Meu pai [pausa para conter as lágrimas] nos deixou recentemente devido à Covid. Ele nem teve a chance de me ver formada. [A entrevistadora também se emociona neste momento, compartilhando a tristeza com Laura Parintintim]. Perder meu pai foi doloroso, e não pude sequer estar presente para velar o seu corpo. Quando ele foi hospitalizado, estava cheio de medo da morte e preocupado em não causar problemas para nós. Ele acompanhava as notícias da TV no hospital em Rondônia, na cidade mais próxima das aldeias e da nossa cidade, Humaitá. Ele tinha medo porque via relatos de pessoas sendo enterradas em valas coletivas, uma situação terrível. Ele dizia que tinha medo de ser enterrado assim. Infelizmente, ele faleceu. Contamos com a ajuda do auxílio emergencial e de uma colega da Universidade que organizou uma campanha quando ele estava doente. Conseguimos arrecadar dinheiro para pagar pelo seu enterro, que custou 5 mil e quinhentos reais, permitindo que ele fosse sepultado em um cemitério particular, e não em valas coletivas sem rituais. No cemitério particular, pudemos acompanhar o enterro à distância, e minha irmã gravou tudo. Foi emocionante, minha mãe disse: “Meu velho, você achou que seria enterrado em uma vala [Laura Parintintim chora, emocionada], mas não será”. [A entrevistada fica em silêncio por alguns momentos, ainda emocionada]. Graças a Deus, conseguimos proporcionar um enterro digno a ele, porque meu pai merecia isso, era um homem batalhador que lutou por nós (Laura Parintintim).

A história de Laura Parintintim destaca a forma como o Estado, por meio de suas necropolíticas e práticas de morte, pode exercer controle sobre quem merece ou não um enterro digno e respeitoso, refletindo um sistema de valorização desigual de vidas e mortes. Seu relato descreve os efeitos de uma necropolítica posta em ação pelo Estado brasileiro, que ficou evidente durante a pandemia da COVID-19, especialmente no contexto vivenciado pelos indígenas residentes na área urbana. Conforme detalhado no artigo de Osoegawa, Lisboa e Nogueira (2021), o caso de Manaus deixou explícita a falta de atendimento específico para essa população vulnerável. O Distrito Sanitário Especial Indígena de Manaus (DSEI-Manaus), que está sob a administração da SESAI, é, inclusive, apontado como tendo se recusado a fornecer assistência adequada aos indígenas que residem na cidade.

Por tudo isso, podemos identificar a negligência em reconhecer a identidade étnica dos indígenas que vivem em contextos urbanos e a omissão em relação aos direitos identitários associados como estratégias deliberadas de ocultação⁹⁰ dessa população por parte do Estado. Essas atitudes podem e devem ser vistas como

⁹⁰ Para o pesquisador e indigenista João Mitia Barbosa (2022, p. 51), “A soma desses dois elementos contraditórios – a ocultação dos indígenas reais, presentes, e a exaltação da imagem de um índio forjado, inexistente – estão na base do que intelectual indígena (Mohawk de Kahnawáno Canadá) Gerald Taiaiake Alfred classifica de ‘mentiras históricas’, configuradas na forma de ‘mitologias coloniais’ e que hoje determinam a configuração de certas premissas e de estruturas institucionais.”

manifestações do legado colonialista e da visão integracionista, evidenciando um tipo de colonialismo interno vigente no Brasil.

As comunidades indígenas foram atingidas pela COVID-19 e os governos não ofereceram atendimento médico e assistência adequada. Nesse contexto, podemos pensar que essas vidas indígenas foram consideradas “vidas não-lamentáveis”, uma vez que participam de uma lógica que distribui de forma desigual o direito ao luto público.

Gostaria de fazer um adendo que entre as narradoras desta pesquisa, não foi apenas Laura Parintintim quem perdeu o pai para a COVID-19. Roselanea e Rosana também enfrentaram a dolorosa perda de sua mãe, enquanto Djerá perdeu seu irmão. Isso ressalta de forma contundente como a morte foi presente de maneira avassaladora na vida daquelas mulheres indígenas com quem dialoguei. Dessa forma, ao analisarmos as dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas nas áreas urbanas, torna-se evidente que a negação de acesso aos direitos e à assistência médica está intrinsecamente ligada a uma abordagem inerente às políticas de saúde brasileiras que seleciona quem merece ser cuidado e lamentado e quem não, refletindo, assim, os princípios da necropolítica.

É notório que as comunidades mais vulneráveis, como os pobres, negros e indígenas, frequentemente se encontram em maior risco diante dessas situações, evidenciando a necessidade de uma reflexão crítica sobre as consequências sociais desses eventos.

Considero importante percebermos também que as narrativas de Joana Caiapó e Laura Parintintim mostram como “a rede de parentes” se configura como forma de re-existência e de apoio fundamentais para que elas consigam enfrentar essas adversidades. Através da promoção de campanhas e de ações individuais, Joana Caiapó busca fornecer alimentos e suprimentos essenciais para as comunidades indígenas que ela apoia e frequenta. Laura Parintintim, por sua vez, quando recebe apoio de amigos e parentes indígenas para pagar, organizar e proporcionar um enterro digno ao seu pai, revela a importância da solidariedade e da articulação coletiva para enfrentar as barreiras impostas pela necropolítica e garantir a proteção e o direito à vida, e ao luto, de seus parentes.

A resistência colonial, ao ser escrita como re-existência, conforme definido por Albán Achinte (2017) e Porto-Gonçalves (2006), passa a significar que ela existe simultaneamente dentro e fora da estrutura de poder colonial que caracteriza a

modernidade. A re-existência, portanto, não é apenas uma reação a uma ação externa, mas também afirma algo que já existe. Nesse contexto, a resistência se torna mais do que uma simples resposta ao poder, sendo a própria afirmação da existência.

Esse conceito, conforme delineado por Porto-Gonçalves (2006, p. 47), refere-se a uma “resistência cotidiana”, que assume diversas formas, não necessariamente envolvendo lutas, confrontos diretos, rebeliões ou revoltas. Essas práticas de resistência, mais persistentes do que os momentos de rebelião coletiva, desempenham um papel crucial para as classes subordinadas, de tal maneira que “re-existir” se torna um esforço para transformar as relações de poder, um compromisso com a preservação e a continuação da existência em condições de dignidade, dentro dos processos de transformação da sociedade (Albán Achinte, 2017).

Nesse sentido, o conceito de re-existência pode ser conectado ao conceito de corpo-território explorado no Capítulo 4 deste estudo, *Corpo-território: conexão entre corpo indígena feminino e ambiente*, ao lado de diversas outras ações e práticas cotidianas que acionam as redes de parentes indígenas,

No campo da educação, as Universidades, como a própria UFSC no campus de Florianópolis, constituem um microcosmo da sociedade em geral. No entanto, essas instituições ainda têm um longo caminho a percorrer para abordar as profundas desigualdades sociais e as exclusões que foram praticadas por séculos. É crucial que as Universidades valorizem a diversidade étnica e o interculturalismo crítico que Catherine Walsh (2009) propõe que caracterize a sociedade contemporânea, especificamente a brasileira.

A presença das estudantes indígenas no cenário acadêmico provocou-me uma reflexão sobre as relações complexas entre indígenas e não indígenas no ambiente universitário. A mônada *Senhora, vá para a aldeia de vocês*, compartilhada por Laura Parintintim e descrita no Capítulo anterior, revela um exemplo flagrante de racismo institucional enfrentado pelas e pelos acadêmicos indígenas, evidenciando as dificuldades enfrentadas durante a pandemia na UFSC. A ordem dada pela Reitoria da UFSC para que eles deixassem a Maloca, no início da pandemia, também revela os enfrentamentos racistas vivenciados pelos indígenas que residiam na Universidade durante esse período crítico.

Além disso, a experiência dos estudantes indígenas que ingressam em Universidades previamente dominadas por não-indígenas demonstra que os desafios da vida acadêmica parecem ir muito além das limitações financeiras para

permanecerem na academia. Eles também enfrentam a falta de apoio das administrações educacionais, que frequentemente não levam em consideração as especificidades culturais, sociais e étnicas nos processos de ensino e aprendizagem de seus cursos⁹¹. Isso pode ser observado na mônada organizada a partir da descrição de Solange Kokoj:

**Ele ficou em choque quando ele
me viu entrando com as duas crianças**

Certa vez, fiquei decepcionada com meu curso de Pedagogia. Foi uma situação que quase me fez querer desistir do curso. A tristeza era tão grande que a ideia de frequentar a aula seguinte era quase insuportável. Contudo, consegui concluir a disciplina no semestre seguinte porque era online. Nesse dia em questão, enfrentei um desafio, pois precisei levar meus dois filhos comigo para a sala de aula. Já havia passado por situações similares antes, então, quando cheguei à sala, percebi que a aula do professor havia começado há alguns minutos. Sem querer interromper, pedi licença e entrei na sala. Meus filhos, apesar de estarem em um ambiente desconhecido e cheio de pessoas, ficaram extremamente comportados durante toda a aula. Fiquei surpresa e desapontada quando, no dia seguinte, a coordenação do curso entrou em contato comigo. Eles estavam cientes da minha situação, dos motivos pelos quais eu precisava levar meus filhos para a sala de aula, às vezes, ambos ao mesmo tempo. No entanto, o professor havia feito uma queixa formal sobre a minha presença na aula e a coordenação sentiu a obrigação de abordar a situação comigo devido à reclamação do professor. O relato do professor alegava que ele ficou em choque ao me ver entrando na sala de aula com as duas crianças e que nossa presença havia atrapalhado sua aula. Em minha opinião, ele não soube lidar adequadamente com essa situação, e as crianças não eram as responsáveis por atrapalhar sua aula. Primeiramente, fiquei indignada, afinal, estamos falando de um professor de Pedagogia que deveria compreender e acolher a presença de crianças em seu ambiente de ensino. Decidi abordar a questão diretamente com o professor em outra ocasião. Expliquei a razão pela qual eu havia levado meus filhos para a sala de aula e ressaltai minha disposição para o diálogo. Deixei claro que, se em algum momento ele se sentisse desconfortável ou precisasse discutir algo, poderia abordar-me diretamente. Afinal, acredito que é fundamental que um professor conheça seus alunos para poder criar uma metodologia de ensino inclusiva, em vez de excludente (Solange Kokoj).

Além de vivenciarem o choque cultural de uma forma que os coloca em situação de vulnerabilidade e subalternidade, a identidade social e discursiva dos acadêmicos indígenas muitas vezes é ignorada, resultando na supressão das marcas

⁹¹ Para saber mais, leia a Tese de Ana Karine Brocco, *Memórias e experiências de estudantes indígenas Kaingang na Região Oeste de Santa Catarina*, publicada pela Universidade Federal da Fronteira Sul, Campus Chapecó (SC). Esse trabalho acadêmico se desenvolveu a partir do contexto recente da presença de povos indígenas nas Universidades Federais do Brasil, em decorrência das lutas que culminaram na implementação da Lei de Cotas. Mais especificamente, a pesquisa se concentra na vivência de estudantes Kaingang, explorando suas memórias e experiências ao se tornarem parte da comunidade acadêmica da Universidade Federal da Fronteira Sul, localizada no Campus Chapecó, na Região Oeste de Santa Catarina.

sócio-históricas trazidas por eles ao ingressarem no ambiente acadêmico. Vale ressaltar também que a Universidade, muitas vezes, os submete a situações de conflito, levando a um sentimento de alienação e inadequação que os faz se sentirem estrangeiros em seu próprio país. Sobre isso, Walderes nos diz que:

Muitos nos veem como incapazes

As dificuldades são muitas, mas a primeira coisa que nós, como indígenas, sentimos ao entrar em um espaço da Universidade aqui, é o preconceito. Muitos nos veem como incapazes, isso é muito visível. Quando a gente entra na sala de aula e se apresenta como indígena, então é sempre: “será que vai dar conta? Será que vai conseguir fazer a leitura dos textos?”. Até mesmo alguns professores fazem assim. São bem complicadas essas situações que a gente passa. A outra dificuldade é que muitos alunos que vêm para a Universidade, é a primeira vez que eles saem da Terra Indígena, aí eles se chocam, né, tem esse choque cultural... Muitos vem para cá e pensam que é uma coisa de uma forma, mas quando chegam aqui é totalmente diferente do que eles tinham imaginado (Walderes Priprá).

Com relação às injustiças e opressões que caracterizam o ambiente universitário para os indígenas, Walderes denuncia o que podemos nomear como epistemicídio. De forma geral, o conceito de epistemicídio abrange sistemas ou formas de conhecimento marginalizados e está relacionado com a morte, seja ela física ou simbólica, de indivíduos historicamente desqualificados como detentores de saberes (Carneiro, 2005; Grosfoguel, 2016). A palavra epistemicídio é composta pela combinação de “episteme” (que significa conhecimento) e “genocídio”. No entanto, o conceito vai além dessa associação óbvia. O epistemicídio descreve as características de destruição de sistemas ou formas de conhecimento marginalizadas, relacionando-se também com a “destruição de seres humanos” (Grosfoguel, 2016, p. 26).

Sueli Carneiro (2005, p. 97) aprimora esse conceito ao afirmar que “[...] não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos do conhecimento”. Isso implica que a destruição de sistemas epistemológicos marginalizados abrange não apenas os aspectos coletivos, mas também individuais, envolvendo a desqualificação histórica e sistemática de certas pessoas como agentes do conhecimento.

5.4 RACISMO E GÊNERO: A QUESTÃO DA INTERSECCIONALIDADE

O processo de colonização no Brasil, que teve início em 1500, deixou um impacto profundo e duradouro que ainda se reflete nos dias de hoje, notadamente no problema persistente do racismo. Aníbal Quijano (2005) argumentou que o debate racial começou quando os conquistadores questionaram se os povos indígenas possuíam almas, ou seja, se eram realmente humanos. Embora a conclusão tenha sido que sim, as opiniões sobre como tratar os nativos variaram amplamente, desde apoiar a violência brutal até propor projetos que buscavam preservar a identidade indígena.

Segundo Maria Lugones (2008), a colonialidade do poder inferioriza as comunidades pelo capitalismo global, além de criticar a indiferença que essas comunidades demonstram em relação às violências perpetradas pelo Estado, pelo patriarcado branco e, por vezes, pelos homens indígenas, contra as mulheres de suas próprias comunidades em todo o mundo.

Nesse sentido, Maria Lugones (2008) amplia o debate proposto por Anibal Quijano enfatizando que, além da raça, o gênero também é constituído pela colonialidade do poder, e isso significa que não há uma separação explícita entre raça e gênero no modelo colonial. No entanto, ela argumenta que, para abordar adequadamente a interseccionalidade de raça e gênero, é necessário reconceituar a lógica da interseção e evitar a separação categorial, reconhecendo que gênero e raça estão intrinsecamente conectados.

Maria Lugones (2008) argumenta que a interseccionalidade de raça e gênero, dentro do esquema de Quijano, vai além da lógica dos “eixos estruturais”. Enquanto os eixos estruturais enfatizam a interseção de categorias separadas, a interseccionalidade revela o que fica invisível quando gênero e raça são conceituados como separados. Ela argumenta que as categorias construídas historicamente escondem as mulheres negras. Para realmente compreender as mulheres negras, é preciso perceber que gênero e raça estão entrelaçados indissolivelmente.

Além disso, Lugones (2008) vê a indiferença em relação à violência contra as mulheres em suas próprias comunidades como um obstáculo para a transformação social profunda das estruturas comunitárias, algo essencial para rejeitar a imposição colonial. O objetivo da autora é compreender como essa indiferença é construída, tornando-se algo que não pode ser ignorado por aqueles que se envolvem em lutas

libertárias. Ela argumenta que essa indiferença é insidiosa, uma vez que cria barreiras intransponíveis em suas lutas como mulheres racializadas em busca de sua integridade, autodeterminação e libertação em suas próprias comunidades.

Essa indiferença existe tanto na vida cotidiana quanto na teorização da opressão e da libertação. Ela ressalta que essa indiferença não é apenas resultado da separação categorial de raça, gênero, classe e sexualidade, mas também do fato de que não tem havido um reconhecimento suficiente por parte dos homens que também são vítimas de dominação e exploração violentas. Mesmo com uma perspectiva epistemológica que enfatiza a interseção dessas categorias, muitos homens não reconhecem sua colaboração na dominação violenta das mulheres de cor (Lugones, 2008).

Carla Akotirene, autora negra e pesquisadora que escreveu o livro *Interseccionalidade* (2019), no qual abordou o silenciamento e a negação da interseccionalidade das violências de gênero em conjunto com os marcadores sociais de raça e etnia, argumenta que, em uma matriz colonial moderna, onde as relações de poder estão profundamente entrelaçadas, os movimentos ativistas de grupos marginalizados precisam adotar uma abordagem que inclua a compreensão conceitual de raça, classe, nacionalidade e gênero. E isso exige uma sensibilidade interpretativa para compreender os efeitos das identidades oprimidas e uma atenção global à matriz colonial moderna, evitando análises unicamente centradas em um único eixo de opressão.

A autora também questiona a noção universal de mulher e as políticas que tratam essa categoria como um sujeito coletivo e homogêneo. Ela demonstra como as relações de poder entre as mulheres são diversas e complexas, enfatizando a importância de reconhecer as diferenças em vez de aplicar uma visão universalista (Akotirene, 2019).

Ela também critica, em sua obra, a apropriação inadequada do termo “interseccionalidade” pela academia, pelos europeus e pelas comunidades brancas brasileiras, e destaca como as mulheres negras frequentemente se encontram em uma encruzilhada, tendo que tomar a difícil decisão entre resistir às opressões ou permanecer em uma posição de submissão. A autora questiona a validade da aplicação do conceito de interseccionalidade para identificar as discriminações e violências enfrentadas por indígenas, imigrantes, mulheres, negros, praticantes das

religiões de matriz africana, pessoas gordas e diversos outros grupos identitários (Akotirene, 2019).

No entanto, levanto a necessidade de uma maior generosidade no uso desse conceito para fazer referência às experiências das mulheres indígenas, uma vez que essas também são racializadas no Brasil, e que a interseccionalidade, segundo o argumento da própria Akotirene, implica que a raça influencia as categorias de classe e gênero de maneira igualitária. Além disso, podemos acrescentar que a ciência moderna, assim como fez para as mulheres negras, também categorizou as mulheres indígenas como selvagens, impondo a elas papéis sociais de mães compulsórias e estereotipadas, assim como estigmatizou os diferentes povos indígenas como não humanos e selvagens. A pertinência do uso desse conceito para caracterizar as realidades vividas pelas mulheres indígenas brasileiras pode ser exemplificada na descrição de Thaira Priprá:

Cheguei a ser rotulada como uma mãe irresponsável

Quando cheguei à Universidade, enfrentei uma situação difícil; tive um parto prematuro e me senti muito desconfortável no hospital. Na minha aldeia, as mulheres são cuidadas e respeitadas, e muitas vezes recebem cuidados especiais, porque é fundamental que a mãe fique bem para que o filho também fique bem. No entanto, aqui na Universidade, não encontrei esse mesmo cuidado. Às vezes, me senti pressionada a fazer certas coisas, e se não o fiz, fui confrontada com críticas. Em um momento crítico, minha filha ficou internada no hospital e, infelizmente, acabou falecendo. Muitas vezes, eu desejava seguir o resguardo, que aprendi ser importante para as mulheres após o parto, para cuidar de si mesmas e se preservarem. No entanto também tinha que cuidar da minha outra filha em casa, além das responsabilidades na Universidade. Isso tornou-se extremamente desafiador. No hospital, eu tentei me cuidar e me preservar, mas fui mal interpretado por isso. Cheguei a ser rotulada como uma mãe irresponsável e até me acusaram de ter esquecido minha filha no hospital. Eles não levaram em consideração minha identidade indígena e as práticas que considero importantes. Para eles, era apenas uma “crença” minha, algo que não deveria ser respeitado. Isso me deixou profundamente desconfortável e foi um período muito difícil, especialmente após a perda da minha filha. Em um momento, voltei à minha aldeia em busca de apoio e conforto. Mais tarde, reencontrei a motivação para continuar, graças ao apoio das pessoas ao meu redor. Hoje, estou aqui, perseverando e seguindo em frente (Thaira Priprá).

Essa mônada de Thaira Priprá dialoga muito com o que Carla Akotirene destaca ao dizer que as experiências das mulheres são profundamente influenciadas por suas identidades raciais e étnicas, além do gênero, e como essas diferenças moldam suas lutas e preocupações.

A seguir, a narrativa de Laura Parintintim aborda, de maneira profunda, a interseccionalidade das violências que ela enfrentou ao longo de sua vida. Ela descreve a experiência de ser uma mulher indígena, o que a torna alvo de racismo, mas também destaca que sofreu todas as formas de violência, incluindo violência doméstica.

Eu sofri todos os tipos de violência

Eu sofri todos os tipos de violência que você pode imaginar. No mundo do branco, todas as formas de violência, inclusive a violência doméstica, eu sofri. Também tinha muita violência psicológica na Universidade, violência estrutural; assim como tem o racismo naturalizado, que a pessoa não percebe, mas que a pessoa está cometendo contigo. Coisas que eu passei que eu nunca imaginei que iria passar na minha vida. Casei-me com um homem branco e sofri violência doméstica. Meu pai morreu sem saber disso, porque eu não queria que ele sofresse. Nem a minha mãe sabe disso, também, porque eu não queria que ela sofresse. Graças a Deus eu não estou mais junto com ele (Laura Parintintim).

Laura Parintintim relata que não compartilhou sua experiência de violência doméstica com sua família, com medo de que eles também sofressem com essa informação, e isso me faz pensar no quanto o silenciamento em torno da violência de gênero é a forma como as mulheres, muitas vezes, enfrentam a difícil escolha entre proteger suas famílias e buscar ajuda.

O monada de Laura Parintintim também me faz pensar na necessidade de uma compreensão mais ampla e sensível das experiências das mulheres que pertencem a grupos racializados e marginalizados, na necessidade de desenvolvimento de estratégias eficazes para prevenir e combater essas formas de violência e na importância da criação de espaços seguros e solidários onde as vítimas possam compartilhar suas experiências sem medo de julgamento ou retaliação.

Taquaju, por sua vez, também denuncia os estereótipos por meio dos quais foi tratada nas suas relações afetivas:

Me chamava de selvagem

Eu tive alguns preconceitos com relação aos namorados, porque, quando eu chegava, conhecia o namorado, e aí ele contava que eu era indígena, então...quando ele me apresentou para sua família, minha sogra me chamava de selvagem. Mas eu não me importava, porque eu sou mesmo, sou selvagem, quer queira ou não, é assim mesmo (Taquaju).

Nessa narrativa Taquaju, é possível identificar o racismo relacionado à sua condição de gênero e raça. Assim, como o discurso patriarcal vincula as mulheres essencialmente a seus corpos, sua sogra, uma mulher branca, compara Taquaju a um animal sem nenhuma complexidade psicológica individual que distingue os seres humanos entre si.

Além disso, na situação narrada por Taquaju, percebemos a presença do mito do desenvolvimento que retratou a civilização como um processo que começa em um estado de natureza mais “selvagem” e culmina na sociedade civilizada europeia. Essas ideias alimentaram relações de poder e práticas sociais que perpetuaram o racismo ao longo dos séculos, estendendo-se até os dias de hoje. Como escreve Aline Pachamama (2018, p. 11) “Não há mulher indígena ‘pega no laço’! Há a mulher indígena que foi e é ameaçada, capturada, violentada, escravizada. Ela é a representação de uma luta silenciosa, que perdura há séculos”.

Percebemos aqui também que a interseccionalidade da misoginia e do racismo agem com o intuito de dominar e disciplinar os corpos femininos, limitando sua atuação nas mais diversas relações sociais. As mônadas a seguir apontam esse limite impostos a essas mulheres que vivem uma segregação racial velada, não sendo bem-vindas nos lugares que elas escolheram para viver:

Por que ele achou que fui eu?

Lembro-me perfeitamente quando o novo inquilino havia acabado de se mudar e deixou um armário e algumas panelas no pátio enquanto organizava suas coisas. No entanto, algo perturbador aconteceu: as panelas e o armário desapareceram do pátio. O armário era uma estante de livros, algo grande e volumoso. O que se tornou uma situação ainda mais estranha foi que, de alguma forma, o inquilino concluiu que eu era a responsável pelo desaparecimento. Perguntei a mim mesma: por que ele achou que fui eu? Na época, eu era a única pessoa indígena morando ali, enquanto os outros inquilinos eram todos brancos. A acusação dele me deixou perplexa. Eu tentei argumentar com ele, dizendo: “Moço, não fui eu. Por que você acha que eu faria isso?”. Ele respondeu: “Porque você está se mudando”. Eu me apressei em explicar que não tinha recursos para fazer algo assim. Eu estava usando serviços de transporte por aplicativo para levar minhas coisas, porque não tinha condições financeiras de alugar um caminhão. Eu disse a ele: “Como eu levaria um armário daquele tamanho? Suas coisas foram entregues aqui por um caminhão, lembra?”. Sugeri que ele entrasse em minha casa para verificar, pois eu ainda não tinha todos os cômodos desocupados. A situação se tornou constrangedora e desconfortável. Tive que conversar com o proprietário e explicar que estava sendo injustamente acusada. Disse a ele que aquela acusação era um absurdo, que eu não tinha roubado as panelas, nem o armário dele. O proprietário pareceu concordar, mas a questão acabou por ficar por isso mesmo. Tive que deixar o local me sentindo como se fosse vista como uma ladra (Laura Parintintim).

Tomara que o Bolsonaro ganhe, porque aí tira essa bugrada toda daqui

Não sabemos como a comunidade da Praia de Fora ainda não se juntou para fazer tipo um abaixo-assinado para tirar nós daqui. Porque na verdade eles têm preconceito sobre nós, que somos indígenas. Tanto que o ponto de referência aqui é a casa dos índios, o ponto de referência, pode perguntar, é a casa dos índios (*risos*). Na época do Bolsonaro, um vizinho falou, “tomara que o Bolsonaro ganhe porque aí tira essa bugrada toda daqui”, Nós fomos na delegacia e fizemos B.O. Também tem muita perturbação do sossego, não deixam nós dormirmos pelos barulhos e festas, parece que fazem para abusar, sabe. Ele falava muito dos índios com preconceito e aquilo que para nós não serve. Nós quase saímos, de fato. E não venham dizer que eles não têm preconceito porque eles têm, têm até hoje (Roselanea e Rosana).

Nessas duas passagens, percebemos que Laura Parintintim descreve a violência que sofreu relacionada ao seu fenótipo indígena, e Roselanea e Rosana descrevem o medo de perder sua casa, um medo que é tangível, devido à violência do sistema de opressão da cultura dominante no Brasil, que se manifesta por meio do racismo e do processo de embranquecimento.

Essas mônadas me remetem aos estudos de Fanon (2008), que demonstram que o mundo colonial é retratado como dividido em compartimentos, com cidades para colonos brancos e cidades para colonizados, o que é semelhante ao *apartheid* na África do Sul. Mesmo que essa divisão seja evidente na descrição, ela revela as profundas disparidades e restrições enfrentadas pelos colonizados. A passagem conclui destacando que a divisão no mundo colonial é baseada principalmente na raça e na pertença a diferentes espécies.

Mesmo que diferenças econômicas e de estilo de vida sejam evidentes, as diferenças raciais desempenham um papel central na estrutura do colonialismo, mesmo que a pessoa racializada não seja reconhecida como tal algumas vezes.

5.5 “SOU EU, SÓ PODE”: RACISMO, COLORISMO E PASSABILIDADE

A classificação oficial de raça no Brasil, conforme o censo realizado pelo IBGE, divide-se em cinco categorias: branco, preto, pardo, amarelo e indígena. O termo “pardo” é utilizado para descrever pessoas que têm ascendência negra ou indígena, com traços fenotípicos que incluem características brancas.

No entanto, para pessoas negras de pele clara, essa classificação torna-se complexa, devido aos efeitos da “passabilidade⁹²”. Isso significa que, em determinados contextos, a sociedade pode não reconhecer imediatamente sua negritude, proporcionando uma falsa sensação de liberdade para escolher ou não afirmar sua identidade racial. A “passabilidade”, historicamente utilizada em um contexto norte-americano, refere-se à capacidade de uma pessoa ser percebida como membro de um grupo racial diferente da sua própria identidade. Todavia, essas mesmas pessoas podem também se encontrar no limite de uma hostilidade e serem excluídas por aquelas pessoas que pensam que eles não podem se passar por brancos.

Para pessoas negras de pele clara, a fluidez e a relativa contextualização dos códigos raciais, segundo Daflon (2017), frequentemente as fazem ser vistas como mais ou menos próximas da negritude, dependendo de seu contexto geográfico e social. No entanto, a “passabilidade” também pode resultar em sofrimento psicológico, uma vez que esses indivíduos percebem que sua aceitação está relacionada à ocultação de parte de sua identidade. Essas características que os fazem divergir da norma são parte intrínseca de serem quem são, tornando-os singulares e, ao mesmo tempo, alvos de uma lógica racista profundamente enraizada em nossa sociedade.

Ainda assim, é importante notar que a absorção da categoria “pardo” pelos movimentos negros no Brasil, que historicamente a relacionaram apenas a pessoas de ascendência negra, contribuiu inadvertidamente para a invisibilização da população indígena no País. Isso ocorreu porque muitas pessoas de ascendência indígena também se identificam como pardas. Assim, a categoria “pardo” no Brasil tem uma conotação de transitoriedade e resquício do projeto colonial de branqueamento, que afetou não apenas os negros, mas também os indígenas.

A teoria do embranquecimento ou branqueamento no Brasil fez parte do plano elaborado pela elite brasileira no século XIX e melhorias do século XX. Isso ocorreu quando eles perceberam que a maioria da população brasileira era composta por

⁹² De acordo com o livro *Passing and the Frictions of Identity* (1996), passagem (do inglês *passing*) ou passabilidade é um termo historicamente utilizado (em contexto norte-americano) para descrever a capacidade de uma pessoa ser considerada membro de um grupo ou categoria identitária diferente da sua, que pode incluir identidade racial, etnia, casta, classe social, orientação sexual, gênero, religião, idade e/ou deficiência. Ou seja, nesse caso, diz respeito à possibilidade de uma pessoa negra “passar” por branca dependendo do lugar onde transita ou da forma como alguma de suas características é “invisibilizada”.

negros e indígenas, o que, na visão deles, era considerado indesejável para a ideia de progresso que se almejava no período.

Nesse contexto, ocorreu o primeiro Congresso Universal das Raças, em 1911, em Londres, Inglaterra. Esse evento reuniu representantes de várias nações para debater o futuro das nações recém-colonizadas. No entanto, a reunião não tinha como objetivo explorar a riqueza da diversidade dos povos, mas sim debater as relações entre as potências imperialistas e os povos indígenas dos países oficialmente colonizados por eles (SOUZA, SANTOS, 2012).

Segundo a pedagoga e bióloga Patrícia Magalhães Pinheiro (2020), nas primeiras décadas da República Brasileira, ganharam destaque os conceitos do racismo científico, como o darwinismo social, o determinismo evolucionista, o arianismo e a eugenia, além das teorias de branqueamento racial da nação. Essas ideologias racistas compartilhavam a crença na inferioridade das pessoas não brancas, incluindo negros e indígenas, baseando-se em argumentos tanto biológicos quanto culturais. Acadêmicos intelectuais atribuíram a suposta inferioridade do povo brasileiro à herança biológica e cultural das “raças negras” e “indígenas”, que deixaram sua marca no processo de mestiçagem brasileira, muitas vezes ocorrido de forma violenta, incluindo casos de estupro.

Contudo, essas ideias racistas não se restringiram ao âmbito mundial. De acordo com o historiador e professor porto-riquenho, Jerry Dávila (2006), elas permearam toda a sociedade brasileira por meio de sua disseminação pela imprensa, tornando-se parte dos discursos médicos e sendo debatidas por políticos que as incorporaram na elaboração e execução de programas governamentais. Isso resultou em uma elite branca composta por profissionais médicos e cientistas sociais que transformaram suas suposições sobre raça em políticas educacionais e contribuíram para um impacto no cenário sociopolítico do Brasil. Nas palavras de Dávila (2006, p. 14):

Na primeira metade do século XX, o pensamento racial ocupou papéis explícitos e implícitos na elaboração da educação pública. Um número restrito de cientistas, intelectuais e médicos dominava as decisões sobre a educação, e as práticas que criaram refletiram e reproduziram as desigualdades vigentes em sua sociedade .

Esse projeto eugenista do Estado brasileiro do século XX considerava os mestiços ou pardos como um estágio intermediário em direção ao clareamento

populacional, uma ideia que abrangia todos os grupos racializados, incluindo os indígenas, ou seja, existe um projeto político de embranquecimento do Brasil muito atrelado à ideia de progresso.

Além de ser uma estratégia deliberada, o processo de embranquecimento no Brasil também contratou conotações políticas importantes, como enfatizado por Abdias do Nascimento. Ele descreveu esse processo como “a mulatização, baseada na exploração sexual das mulheres negras” (Nascimento, 1978, p. 69), e destacou que isso representava uma especificidade de genocídio puro e simples. À medida que a população mulata cresce, a raça negra está progressivamente desaparecendo devido à pressão exercida contínua pelo clareamento da população do País (Nascimento, 1978).

Segundo Geni Nuñez Longhini (2022), uma das particularidades das lutas dos povos indígenas em relação à luta do movimento negro reside na intrincada relação entre as noções de raça e etnia, o que constitui uma das diferenças fundamentais entre as trajetórias dos povos indígenas e da população negra no Brasil. A escravização deixou como uma de suas cruéis marcas o apagamento das memórias étnicas, privando a maioria das pessoas negras brasileiras do acesso direto às informações sobre qual etnia, língua e modos de vida específicos seus antepassados faziam parte. Por outro lado, nos movimentos indígenas a trajetória histórica difere substancialmente, uma vez que a identidade étnica desempenha um papel central na luta contra o racismo. Para Geni, no caso dos indígenas, pertencer a um povo não pode ser dissociado da identidade indígena. A pesquisado afirma que:

A classificação indígena pela cor da pele e/ou miscigenação genética produz necessariamente o apagamento indígena, em que se tem apenas a caracterização do “descendente”. Não à toa, ao sujeito político descendente não se possibilita a luta por terras indígenas, por demarcação. Para o Estado, quanto maior o número de “descendente de índio” em vez de “índio de verdade” tanto mais facilitado o processo de retirada das terras originárias. Importante pontuar que embora atualmente as categorias raciais no Brasil, pelo Censo do IBGE, dividam-se em cinco: indígena, preto, branco, amarelo e pardo, essa divisão nem sempre foi assim. No primeiro recenseamento, realizado em 1872, constava a categoria “caboclo”, que pretensamente representaria “índios e descendentes de índios com brancos”. Ou seja, um dos primeiros registros oficiais do termo “descendente” consta já neste primeiro levantamento. Para o Estado, “índios” eram vistos (e ainda o são, por muitos) como categoria social transitória, em uma perspectiva assimilacionista em que, a partir do momento que a pessoa indígena se tornasse “civilizada”, deixaria de ser indígena e passaria a integrar as demais categorias raciais não indígenas” (Longhini, 2022, p. 74).

Em resumo, a complexa natureza das categorias de classificação racial no Brasil, aliada à “passabilidade” e ao colorismo, destacam a necessidade de uma análise aprofundada das dinâmicas raciais no País e de como esses conceitos afetam as identidades e os direitos das pessoas negras e indígenas.

A mônada a seguir, de Djerá, narra sua experiência com algumas questões sobre a passabilidade:

Sou eu, só pode!

Nunca sofri preconceito, quando eu morava em um apartamento em Palhoça, eu morava lá e quando eu comecei a fazer carteira de motorista, as minhas vizinhas ficavam “meu Deus do céu, índio pode dirigir?” (*risos*) E eu dizia: “Sim, pode!” E elas diziam: “Tem certeza? Índio dirigir? Fazer carteira?” Aí eu fiz minha carteira e dirigia, mas não era uma questão de preconceito, elas ficavam espantadas de como isso aconteceu! (*risos*) Tanto é que uma vez eu fui em uma cabelereira, e aí cheguei lá, e elas: “Ah, onde é que tu moras?” e eu disse que morava ali no condomínio. “Ah, pois é, teve uma moça dali que veio aqui e falou que mora uma indígena ali, tu conheces?” E eu pensava: “sou eu, só pode!” (*risos*). Daí, eu falava para elas como se nada soubesse: “Sério?”. E elas: “Sim, elas disseram que mora ali, mora no apartamento, uma índia de apartamento e ela dirige carro e tudo!” E elas contando para mim, admiradas! E eu disse: “Olha, pelo que eu saiba, ali, a única indígena que mora sou eu!”. E elas: “O que? (*altera o tom da voz*), é tu? Por isso que teu filho tem cara de indígena!” (Djerá).

Djerá, apresenta um fenótipo que se destaca do comumente associado à mulher indígena, de quem se espera cabelos negros e lisos, pele morena, olhos amendoados. Ela tem a pele clara e cabelos adornados com mechas loiras. Isso frequentemente leva as pessoas, à primeira vista, a permitirem a sua passabilidade nos espaços usualmente frequentados por brancos.

Para entendermos a passabilidade narrada por Djerá, é importante entendermos o conceito de colorismo e como ele afeta as relações raciais no Brasil. O colorismo refere-se a um conjunto de ideias historicamente perpetuadas que hierarquizam as raças com base na proximidade ou distância das características físicas associadas à africanidade e à europeidade. Nesta tese, faço um uso ampliado dessa ideia, incluindo as características fenotípicas indígenas, da mesma forma que compreendo o colorismo como uma política de embranquecimento.

Como aponta Diagelo (2020), o termo “passabilidade” refere-se à capacidade de uma pessoa racializada ser vista como branca, contudo, os autores frisam que o oposto, ou seja, a capacidade de uma pessoa branca se passar por alguém não branco, não existe.

A passabilidade racial, seja indígena ou negra, não é isenta do racismo. Em certos momentos, o indivíduo pode transitar por espaços nos quais peles mais escuras ou com fenótipos mais marcantes enfrentam dificuldades (passabilidade), mas não sem estar sob vigilância constante e sujeito a avaliações; vive constantemente com uma sensação de dever, mesmo que não tenha clareza sobre o que exatamente é esperado dele.

Assim, tanto algumas pessoas indígenas quanto algumas negras podem ter uma falsa “passabilidade” que lhes permite, em um primeiro momento, serem confundidas ou assimiladas como brancas, mesmo que mantenham uma forte conexão com suas raízes étnicas.

Entretanto, se num primeiro momento a passabilidade pode favorecer o trânsito das pessoas não brancas por alguns espaços sociais, em um segundo momento a passabilidade pode encontrar limites e, inclusive, hostilidade e racismo, pois algumas pessoas podem considerar que elas não se passam por brancas ou não são brancas o suficiente para serem tratadas como tal.

A passabilidade, portanto, desempenha um papel crucial no sistema de racismo, pois mantém as pessoas racializadas em posições de inferioridade, mesmo em casos de mestiçagem. No contexto brasileiro, a passabilidade desempenha um papel na determinação do quanto alguém de ascendência negra ou indígena pode ser percebido como branco com uma certa segurança.

Para Silvio Almeida, em entrevista concedida a Rede TVT, em 2018, não se pode quantificar ou relativizar a gravidade das experiências de racismo. Para ele, o conceito de colorismo envolve uma graduação das tonalidades de pele entre as pessoas negras, o que pode torná-las mais ou menos “aptas” a desfrutar dos privilégios associados à branquitude. Isso implica uma espécie de hierarquização do racismo com base na cor da pele, é uma forma codificada de loucura. O racismo tem o propósito de desequilibrar as pessoas e permitir a manipulação daquilo que elas não podem escolher.

Ainda na entrevista citada, Silvio Almeida afirma que, no plano ético, o racismo pode ser considerado a manifestação máxima da maldade, visando a destruição das pessoas. Quando indivíduos ficam em dúvida sobre sua identidade racial, ou seja, se se consideram brancos ou negros, isso afeta profundamente suas vidas, gerando incertezas sobre suas ações e possibilidades. O colorismo não tem uma explicação que faça sentido, mas a ideia de que alguém pode transitar entre ser considerado

negro ou branco coloca essa pessoa em uma posição vulnerável, já que alguém no meio desse caminho pode ser alvo de violência ou discriminação, dependendo das intenções de quem a percebe.

Nesse cenário, o colorismo desempenha um papel complexo na construção da identidade racial e nas experiências das pessoas mestiças, que podem oscilar entre a inclusão e a exclusão, dependendo da percepção dos outros em relação à sua “passabilidade” racial, portanto, não se trata de uma escolha da pessoa racializada.

Outro tema de grande relevância para o debate sobre o racismo no Brasil é a ideologia da meritocracia e da superação, que frequentemente coloca as mulheres racializadas que alcançam marcos importantes na sociedade capitalista patriarcal, como exemplos de sucesso no mercado de trabalho, acumulação de recursos financeiros ou estabelecimento em casamento. No entanto, isso ocorre numa sociedade profundamente desigual, na qual a meritocracia é, na realidade, uma falácia. Trago esse debate pelas palavras de Laura Parintintim:

Eu não quero ser colocada como exemplo de superação

Ah! [reage Laura Parintintim como se tivesse lembrado de algo importante a dizer] tem uma coisa que eu gostaria de falar: Sobre a questão da superação, isso me incomoda bastante. Quando as pessoas me veem e me colocam como exemplo de superação. Inclusive eu acho que é uma coisa que eu não gosto, sabe, que as pessoas me veem como exemplo... Porque para mim, o exemplo de superação, quando você dá o exemplo de uma mulher, que ela superou aquilo, é uma forma de negligenciar a responsabilidade do Estado para com aquela mulher. E aí você coloca as outras mulheres como incapazes, aquelas que não chegaram até onde eu cheguei, culpabiliza elas, e eu não vejo dessa forma, entende? Eu, por exemplo, a minha luta, enquanto mulher aqui na cidade, enquanto indígena, enquanto mãe, que eu luto também sobre isso, não só para manter o meu povo que vive lá na aldeia e manter viva a cultura do meu povo, mesmo que seja, também, no contexto urbano, porque tem muito dos meus parentes no contexto urbano. Mas a minha luta também, assim, aqui na cidade, enquanto mulher, enquanto indígena, é que nenhuma mulher nas minhas condições tenha que passar pelo que passei. Ter que passar pelo que passei para ser respeitada. Eu acho que toda mulher deve ser respeitada, e a vida de uma mulher, ela não precisa ser sofrida como a minha foi, para ela ter o devido valor, para ela ter... Nem gosto de falar essa palavra, “merecer”, porque acho que todas as mulheres merecem, independentemente de qualquer situação. Eu fico muito triste, assim, quando as mídias, principalmente, falam assim... Ó, aquelas reportagens da Globo que são expert em fazer isso. Você liga lá, e aparece aquela pessoa que está lá no Nordeste e pega não sei quantas canoas, o pai dele é isso, isso aqui, chegou lá, superou, chegou numa Universidade, tem uma casa, tem isso, tem aquilo. Então está aí, “só não consegue quem não quer”. Não, não é assim! A gente vive numa sociedade racista, excludente, não tem vez para todo mundo, totalmente desigual. Se a gente vai falar que, por exemplo, esse discurso de dizer que só não consegue quem não quer, ele caberia se a gente tivesse uma sociedade igual, se todos tivessem as mesmas oportunidades, daí caberia. Mas na sociedade que a gente vive não

cabe esse tipo de comentário. Não cabe. Então, eu sempre, quando tenho oportunidade, eu falo sobre essa questão da superação. Eu não quero ser colocada como exemplo de superação, não, eu quero ser colocada como exemplo de uma mulher que não teve oportunidade e que, para chegar aonde chegou, foi violentada, sofreu, foi machucada. Eu não quero que nenhuma mulher se machuque, eu não quero que nenhuma mulher passe pelo que eu passei para chegar aonde eu estou, não precisa. A gente não vive num mundo para passar por tudo isso. Acho que é isso! (Laura Parintintim).

Laura Parintintim denuncia que, em uma sociedade estruturalmente desigual, como é o caso da brasileira, a meritocracia é uma ilusão. Quando uma mulher racializada sai da invisibilidade e conquista o protagonismo em sua própria vida, muitas vezes, ela é apresentada como prova, da falsa ideia de que o progresso somente é inatingível com um mérito individual. Isso atribuiu a esse processo erroneamente o status de meritocracia, quando, na verdade, essa jornada representa uma luta pela sua própria existência. Nessa sociedade, todos partem de pontos de partida distintos, alguns com alguns benefícios e privilégios enquanto outros enfrentam desafios que são muitas vezes agravados pela interseccionalidade, pelo racismo, pelo colonialismo.

Neste capítulo, em diálogo com as narrativas das mulheres indígenas que participaram da pesquisa, discorri sobre a história do Brasil, uma história marcada por uma violência intensa que perdura até os dias atuais. A invasão e a colonização não são eventos do passado, mas sim uma realidade presente. Discorri também sobre a perpetuação de estigmas em relação aos povos indígenas, frequentemente retratando-os como presos em um contexto temporal e cultural específico, quando, na verdade, suas culturas são dinâmicas e em constante mudança.

Em seguida, em diálogo com as narrativas de Djerá procurei mostrar que falta de conhecimento sobre os povos indígenas, especialmente nas instituições educacionais, resulta em uma visão limitada que promove a perpetuação de racismos.

Abordei também algumas reflexões sobre o necropoder e a necropolítica na contemporaneidade, para discutir com as mônadas de Joana Caiapó, Laura Parintintim, Solange, Thaira Priprá, Roselanea e Rosana, e Walderes que nos lembram que há uma política voltada para a morte em muitos aspectos das sociedades ditas democráticas. Isso nos leva a compensar as noções tradicionais de soberania e identidade, destacando a luta comum das mulheres indígenas contra a desumanização a opressão.

O debate sobre a interseccionalidade, neste capítulo, trouxe questões relacionadas ao racismo e às questões de gênero, revelando a intrincada conexão entre as violências enfrentadas pelas mulheres indígenas que, de maneira inextricável, têm suas experiências de serem mulheres e de serem indígenas, sobrepostas e indistinguíveis em suas vivências cotidianas.

Além disso, a partir da narrativa de Taquaju, abordei o colorismo no Brasil, procurando mostrar como ele desempenha um papel complexo na construção da identidade racial brasileira, afetando a experiência de pessoas mestiças, que, muitas vezes, são vistas pela ótica da “passabilidade” racial. No entanto, essa não é uma escolha pessoal, mas sim uma imposição externa.

Finalmente, em diálogo com a narrativa de Laura Parintintim, reforcei a ideia de que em uma sociedade estruturalmente desigual como a brasileira a meritocracia é uma ilusão. A jornada de uma mulher racializada em busca do protagonismo não é um reflexo de mérito individual, mas sim uma luta contínua pela sua própria existência e pela igualdade e pela re-existência de seu corpo-território.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Que faço com a minha cara de índia?
 E meus cabelos
 E minhas rugas
 E minha história
 E meus segredos?
 Que faço com a minha cara de índia?
 E meus espíritos
 E minha força
 E meu tupã e meus círculos?
 Que faço com a minha cara de índia?
 E meu toré
 E meu sagrado
 E meus “cabôcos”
 E minha terra?
 E Que faço com a minha cara de índia ?
 E meu sangue
 E minha consciência
 E minha luta e nossos filhos?
 Brasil, o que faço com a minha cara de índia?
 Não sou violência
 Ou estupro
 Eu sou história.
 Eu sou cunhã barriga brasileira
 Ventre sagrado
 Povo brasileiro.
 Ventre que gerou.
 O povo brasileiro.
 Hoje está só
 A barriga da mãe fecunda
 E os cânticos que outrora cantavam
 Hoje são gritos de guerra
 Contra o massacre imundo
 (Eliane Potiguara)

A pesquisa de Doutorado aqui apresentada emerge como um contributo para a compreensão e valorização das vozes indígenas nas pesquisas acadêmicas, sobretudo as das mulheres, por isso, considero importante apresentar nessa conclusão um poema de uma importante mulher indígena no cenário brasileiro, Eliane Potiguara. Em seu poema, Eliane me provoca a refletir, quando questiona sobre o que fazer com sua “cara de índia” e todas as dimensões da identidade e da história que a acompanham. Ela enfatiza sua ligação com a terra, com a espiritualidade indígena e com a luta por seus direitos. O poema também destaca a força da maternidade, da geração do povo brasileiro e a violência que é direcionada às mulheres indígenas. Ou seja, ela sintetiza muitos dos temas tratados nesta pesquisa.

Nesta tese, busquei ir além das concepções do senso comum, seguindo o pensamento proposto por Walter Benjamin, de “escrever a história à contrapelo”, na

tentativa de investigar as margens e evidenciar o que permaneceu obscurecido por diferentes argumentações, integrando aqueles que foram excluídos. Ao investigar a cidade e suas nuances, procurei ir além da superfície, trazendo à tona relatos das experiências de nove mulheres indígenas residentes no espaço urbano da Grande Florianópolis. Elas construíram suas próprias experiências nesses espaços, desafiando os preconceitos impostos pelas narrativas dominantes e se posicionando contra a invisibilização histórica da população indígena nessa região.

Considerando que tanto na Ilha quanto nas cidades que fazem parte da Região Metropolitana de Florianópolis, uma considerável parcela da população se identifica fortemente com a cultura e com as tradições açorianas, e penso que perceber e compreender a presença dos povos indígenas torna-se essencial. Isso serve não apenas para ampliar nossa compreensão do presente, mas também para reavaliarmos e analisarmos criticamente o passado, revelando outras narrativas outros atores e outras memórias, frequentemente negligenciadas. De minha parte, procurei, por meio do olhar sensível e atento do *flâneur*, não somente observar, mas também retribuir olhares – olhares que foram deixados à margem, muitas vezes esquecidos, em cada canto, em cada fragmento, em cada passagem, em cada monumento, buscando decifrar a cidade e sua história e evidenciando, sobretudo, a presença indígena na paisagem urbana da região.

As narrativas de Joana, Thaira, Djerá, Roselanea e Rosana, Laura, Walderes, Solange e Taquaju abordaram suas experiências como moradoras da cidade, revelando histórias pessoais que retratam suas vidas, as violências que enfrentam e também a sua resiliência, ecoando como um apelo incisivo para a valorização da identidade e da história indígena em meio a uma realidade marcada pelo racismo, pela necropolítica e por desafios territoriais. As histórias e memórias que elas compartilharam revelaram uma teia complexa de lutas pela preservação de suas vidas, de suas culturas e de seus territórios; e pela sobrevivência de seus familiares, uma luta que emerge e se soma ao *corpo-território* das mulheres indígenas no País.

Este estudo enfatizou a importância das biografias indígenas e, ao articulá-las com o referencial teórico-metodológico das mônadas benjaminianas, fez surgir o que caracterizei conceitualmente como “monografias”, como uma abordagem única e não linear à compreensão das vidas dessas mulheres. O conceito de “corpo-território” também se destacou, revelando uma profunda interconexão entre o corpo das mulheres indígenas e o ambiente natural e social.

Ao produzir alguns entrelaçamentos do conceito de “monografias” com as vozes das narradoras da pesquisa, busquei compreender algumas ressonâncias dessa concepção nas suas experiências de vida, lutas e visões de mundo, com o intuito de contribuir para uma compreensão mais aprofundada das epistemologias indígenas e decoloniais, bem como para o fortalecimento dos movimentos de mulheres indígenas e suas lutas por justiça, autonomia e transformação social.

Além disso, com relação à interseccionalidade das opressões enfrentadas por elas, enredadas entre questões de gênero, racismo, necropolítica e desafios territoriais, procurei oferecer um olhar atento e abrangente, estabelecendo uma compreensão profunda sobre o *corpo-território* indígena como um espaço político, de re-existência e conhecimento ancestral, crucial para a construção de um ambiente mais inclusivo e equitativo.

A pesquisa destacou ainda a perpetuação de estigmas e a falta de conhecimento sobre os povos indígenas, resultando em visões distorcidas e estereotipadas, reforçando o racismo estrutural. As narrativas revelam a necessidade de desafiar essas percepções limitadas, bem como repensar e reformular os currículos educacionais para incluir a riqueza e diversidade das culturas indígenas. Foi possível perceber que o racismo estrutural afeta diretamente a vidas das mulheres indígenas, dificultando o acesso a oportunidades, serviços e reconhecimento social.

No contexto acadêmico, no que tange à inserção indígena no ensino superior, evidenciei o papel de liderança desempenhado pelas estudantes indígenas na promoção dos seus direitos na UFSC e em outros locais. Além disso, destaquei questões relacionadas ao racismo, às questões de gênero, ao colorismo e à meritocracia, enfatizando a intersecção complexa das violências enfrentadas pelas mulheres indígenas em uma sociedade estruturalmente desigual. Procurei mostrar como a necropolítica, manifestada nas condições precárias de vida e na falta de políticas públicas adequadas, impacta sua saúde, sua segurança e seu bem-estar. Apesar disso, a relação entre corpo e território adquire um significado poderoso, tornando-se um espaço político de re-existência, onde sua identidade cultural e ancestralidade se fundem, reforçando uma narrativa de força e pertencimento.

Portanto, a presença das mulheres indígenas no contexto urbano não apenas expõe as injustiças enfrentadas, mas também revela uma narrativa de resiliência e reconstrução identitária em meio a um ambiente frequentemente adverso e hostil. Assim, para essas mulheres indígenas, que vivem no contexto urbano da Grande

Florianópolis, transitar entre esses dois espaços – cidade e aldeia – não é tarefa simples, no entanto, as redes de “parentes” estabelecidas na cidade ou com as aldeias próximas é fundamental para que elas possam ter um elo de apoio comunitário. Essas redes de solidariedade desempenham um papel crucial, possibilitando, inclusive, o acesso de indígenas a espaços como hospitais e Universidades.

Cabe destacar também que o tempo de pesquisa e o tempo social apresentam diferenças marcantes. Nesse sentido, enquanto na pesquisa dediquei-me a uma análise de questões centradas nas memórias e experiências de mulheres indígenas residentes no ambiente urbano, no tempo social os desafios cotidianos das lutas enfrentadas pelos povos indígenas eram e continuam sendo urgentes. Nesse sentido, conforme eu avançava na elaboração desta pesquisa, o contexto de luta social dos povos indígenas no Brasil se caracterizava por conflitos intensos e em curso.

Como aponta Ailton Krenak, na série *As guerras da conquista*, o processo de colonização do Brasil desencadeou inúmeras invasões e uma dinâmica de violência que até hoje perdura, resultando em contínuos confrontos e em resistências por parte de diversas etnias indígenas em prol de seus territórios, valores culturais e da proteção do meio ambiente. Nos últimos anos, no período compreendido entre 2019 e 2022, os povos indígenas brasileiros demonstraram notável resiliência política ao enfrentar os desafios decorrentes do avanço das fronteiras econômicas e da degradação das instituições estatais em nosso País. Durante o período mencionado, o Brasil testemunhou a ascensão de um projeto de extrema-direita, apoiado por militares, fundamentalistas e setores econômicos, como o agronegócio. Esse período representou um dos momentos mais desafiadores para os direitos dos povos indígenas e a preservação de seus territórios e modos de vida. O Governo Federal interrompeu os processos de demarcação de terras, negligenciou medidas de proteção territorial e buscou desconstitucionalizar direitos previamente conquistados.

Além disso, nas áreas urbanas, os povos indígenas continuam a enfrentar desafios significativos no que diz respeito ao acesso às políticas públicas. Essa lacuna persistente é uma consequência da negligência contínua por parte do Estado brasileiro no que se refere ao reconhecimento de seus direitos, configurando um exemplo de racismo institucional. Como este trabalho mostrou, a pandemia de COVID-19 agravou substancialmente essas complexidades, uma vez que doenças respiratórias, como a própria COVID-19, se disseminaram nas aldeias e comunidades indígenas urbanas devido ao estilo de vida comunitário. Como vimos, os indígenas

que residem em centros urbanos enfrentam uma série de barreiras no acesso a políticas específicas voltadas para a promoção de seus direitos e bem-estar, incluindo aquelas relacionadas à saúde e ao combate ao racismo.

É inegável que no Brasil existe e sempre existiu um modelo político de gestão dos povos e territórios indígenas, enraizado em uma ideologia e prática de dominação, opressão e extermínio. Esse modelo é responsável por inúmeras injustiças históricas perpetuadas contra essas comunidades. No entanto, é importante reconhecer que os povos indígenas sempre se opuseram a esse “plano de dominação” por meio de diversas estratégias de resistência, muitas das quais se manifestam atualmente em movimentos sociais e políticos. Um exemplo dessa dinâmica pode ser reconhecido nas mônadas do Capítulo 4 desta tese – *Corpo-território: conexão entre corpo indígena feminino e o ambiente como unidade*, onde as narradoras relatam suas re-existências e lutas cotidianas para viver e estudar na Grande Florianópolis.

Apesar das consideráveis adversidades enfrentadas ao longo da história, especialmente nos dois últimos mandatos presidenciais, os povos indígenas demonstraram uma mobilização notável, tanto em seus territórios como em âmbito nacional e internacional. Esse movimento político tem se destacado como excepcional, evidenciando-se como o segmento social ativo e organizado na defesa dos direitos fundamentais, enfrentando com coragem o autoritarismo e a violência. Contudo, embora tenham ocorrido conquistas significativas, como a instituição do Ministério dos Povos Indígenas, a designação de uma presidente indígena para a FUNAI, em 2023, e notáveis iniciativas locais, como o estabelecimento da Pró-Reitoria de Ações Afirmativas e Equidade (Proafe) na UFSC, em 2022, essas conquistas, apesar de muito importantes, são ínfimas, e a luta dos povos indígenas continua sendo crucial e vital. Dentro desse contexto, é de suma importância que as políticas indigenistas sejam encaradas não apenas como meras políticas governamentais, mas sim como políticas estruturais para todo o País.

A possibilidade de estabelecer, dentro de um Programa de Pós-Graduação em Educação na UFSC, um espaço dedicado à elaboração de uma pesquisa como essa, é, sem dúvida, fundamental para que certos temas saiam das margens e venham para o centro das discussões acadêmicas, fortalecendo, assim, o conhecimento e as ações em prol dos povos indígenas. Para isso, torna-se essencial promover mais pesquisas direcionadas aos povos indígenas, com o intuito de oferecer subsídios para o fortalecimento e embasamento intelectual para a formulação de

políticas duradouras e estruturais. Isso contribui de maneira substancial para as lutas voltadas às ações afirmativas e à equidade.

É também necessário apoiar pesquisas e investigações que emergem das problemáticas atuais dos povos indígenas, como, por exemplo, o que está acontecendo neste momento, em Santa Catarina, com os Xokleng Laklãnõ, território de Walderes Coctá e Thaira Priprá, narradoras desta pesquisa. A Terra Indígena Ibirama-Laklãnõ, localizada a poucos quilômetros do município de José Boiteux, no interior de Santa Catarina, enfrenta inúmeras inseguranças e desafios à sua sobrevivência. Essas questões abarcam desde a persistente ameaça da “tese do marco temporal”, passando por riscos ambientais iminentes e violações à sua cultura e linguagem. Essa Terra Indígena, desempenha um papel central em um julgamento que será determinante para o futuro dos territórios indígenas no Brasil. Trata-se de um julgamento conhecido como o caso do “marco temporal”, o qual alega que os povos indígenas apenas têm direito às terras que estavam sob sua posse na data da promulgação da Constituição de 1988⁹³.

Para concluir, expressei meu desejo de que esta tese e a experiência de interação e diálogo com as narradoras desta pesquisa possam proporcionar um maior entendimento sobre as experiências das mulheres indígenas no estado de Santa Catarina, particularmente na Grande Florianópolis, experiências que ainda permanecem, em grande parte, desconhecidas.

Por último, almejo que este trabalho estimule a reflexão acerca da ocultação, invisibilização e violência causadas pela sociedade não-indígena em relação aos povos indígenas, haja visto que, frequentemente, os discursos e ações oficiais impõem limites aos povos indígenas, e, se esses optam por não permanecer dentro desses limites, sofrem violações. Por outro lado, se ousam lutar por seus direitos e por uma existência além desses discursos, também enfrentam desafios. Essa dualidade merece ser questionada e analisada em prol de uma sociedade mais justa e equitativa.

⁹³ No dia 20 de outubro 2023, um mês antes da entrega dessa pesquisa à banca examinadora, o atual presidente, Lula, ao lado da Ministra Sônia Guajajara, interveio a favor dos povos indígenas, vetando parcialmente o Projeto de Lei (PL) n. 2.903 e retirando o “marco temporal” da proposta de lei, marcando, com isso, um ponto crucial na luta pela justiça e pelos direitos dos povos indígenas no Brasil.

REFERÊNCIAS

ACORDI, Daniela Karine dos Santos. **A casa do agente ferroviário de Estação Cocal: memória, educação patrimonial e ensino de história.** 2020. Exame de qualificação (Mestrado Profissional em Ensino de História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 64 p.

AGÊNCIA CÂMARA DE NOTÍCIAS. **Nova Lei denomina o 19 de abril como Dia dos Povos Indígenas, em substituição a Dia do Índio.** 11 jun. 2022. Disponível em: [https://www.camara.leg.br/noticias/896465-nova-lei-denomina-o-19-de-abril-como-dia-dos-povos-indigenas-em-substituicao-a-dia-do-indio/#:~:text=%22O%20prop%C3%B3sito%20%C3%A9%20reconhecer%20o,de%20Constitui%C3%A7%C3%A3o%20e%20Justi%C3%A7a%20\(CCJ\).](https://www.camara.leg.br/noticias/896465-nova-lei-denomina-o-19-de-abril-como-dia-dos-povos-indigenas-em-substituicao-a-dia-do-indio/#:~:text=%22O%20prop%C3%B3sito%20%C3%A9%20reconhecer%20o,de%20Constitui%C3%A7%C3%A3o%20e%20Justi%C3%A7a%20(CCJ).) Acesso em: 19 nov. 2023.

AGUILAR, Raquel Gutiérrez; LOHMAN, Huáscar Salazar. Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *In*: LINSALATA, Lucia; LOHMAN, Huáscar Salazar (coord.). Común ¿para qué? El apantle. **Revista de Estudios Comunitarios**, Puebla (México), n. 1, out. 2015.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade.** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. 152 p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).

ALBÁN ACHINTE, Adolfo. **Prácticas creativas de re-existencia: más allá del arte.** el mundo de 10 sensible. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2017.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural.** São Paulo: Pólen, 2019.

ALVES, Guilherme. Entrevista Gersem Baniwa. **Participação**, v. 21, n. 37, p. 12-27, 2022.

ANIMIGA. Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade. **Manifesto.** Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto/>. Acesso em: 10 jul. 2023.

ANZALDÚA, Glória. **A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios.** Tradução: Tatiana Nascimento. Rio de Janeiro: A Bolha, 2021.

ARAÚJO, Jucinôra Venâncio de Souza. **Centro Cultural Tikuna: práticas pedagógicas e identidade étnica no contexto urbano.** 2015. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

BANAIA, Brulina; Kaingang, Josiléia; Mandulão, Giovana. **Mulheres** - corpos-territórios indígenas em resistência. Organização: Kassiane Schwingel. Porto Alegre: Fundação Luterana Diácoma: Conselho de Missão de Povos Indígenas, 2023.

BANIWA, Santos Luciano Gersem. **Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos**. Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019.

BANIWA, Santos Luciano, Gersem dos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, 2006. Série Vias dos Saberes.

BARBOSA, João Mitia Antunha. **Presença, ocultação e permanência: os Guarani da Região Metropolitana de Florianópolis**. Dissertação (Mestrado em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Socioambiental) – Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

BARD WIGDOR, Gabriela; ARTAZO, Gabriela Cristina. Pensamiento feminista latinoamericano: reflexiones sobre la colonialidad del saber/poder y la sexualidad. **Cultura y Representaciones Sociales**, v. 11, n. 22, p. 193-219, 2017.

BARRETO, João Paulo Lima. Yepamahsã (tukano). Os Sábios Indígenas - Estudos sobre Envelhecimento. **Mãhsã Buhkurã Masirã**, v. 3, n. 84, dez. 2022.

BARROS, Manoel de. **Livro sobre nada**. Rio de Janeiro: Record, 1996.

BENJAMIN, Walter. A Infância em Berlim por volta de 1900. *In*: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas II**. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo. Editora Brasiliense, 199a.

BENJAMIN, Walter. O narrador. *In*: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I**. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo. Editora Brasiliense, 1994b.

BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de; PADILHA, Jandaíra Belino. Corpo território: o conhecimento ancestral resistindo ao tempo, a história e a memória da mulher Kaingang. **Cadernos Nauti**, Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 199-221, jul./dez. 2021.

BIONDILLO, Rosana. **Walter Benjamin e os caminhos do flâneur**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2014.

BONIN, Iara. As faces do racismo contra os povos indígenas no Brasil. *In*: CIMI. Conselho Indigenista Missionário. **Relatório: violência contra os povos indígenas no Brasil**. Dados de 2020. Brasília, DF: CIMI, 2020. p. 28-32.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Decreto de 3 de novembro de 1997**. Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Xambioá, localizada no Município de Araguaina, Estado do Tocantins. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 4 nov. de 1997.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei n. 5466/19, de 2019 (Da Sra. Joenia Wapichana)**. Institui o Dia dos Povos Indígenas. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 9 jan. 2019. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1818943&filename=PL%205466/2019. Acesso em: 18 nov. 2023.

BRASIL. Decreto-Lei n. 5.540, de 2 de junho de 1943. Considera "Dia do Índio" a data de 19 de abril. **Diário Oficial da União**: Rio de Janeiro, 2 jun. 1943. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-5540-2-junho-1943-415603-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 18 nov. 2023.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Lei n. 11.645, de 10 março de 2008. Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". **Diário Oficial da União**: Brasília, DF, 10 mar. 2008. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: 18 nov. 2023.

BRIGHENTI, Clóvis Antonio. Colonialidade do poder e violência contra os povos indígenas. **Revista PerCursos**, Florianópolis, v. 32, p. 103-120, set./dez. 2015.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. **Estrangeiros na própria terra: Presença Guarani e Estados Nacionais**. Florianópolis/Chapecó: Ed. UFSC/Argos, 2010.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Povos Indígenas em Santa Catarina. *In*: NOTZOLD, Ana Lúcia *et al.* (Org.). **Etnohistória, história indígena e educação**: contribuições ao debate. Porto Alegre: Pallotti, 2012.

BRIGHENTI, Clóvis Antonio. Povos indígenas em Santa Catarina. *In*: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (org.). **Etno-história, história indígena e educação**. Porto Alegre, RS: Palotti, 2012. p. 37-68.

BROCCO, Ana Karina. **Memórias e experiências de estudantes indígenas Kaingang na Região Oeste de Santa Catarina**. 2022. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal da Fronteira Sul, Campus Chapecó, Chapecó.

BUSARELLO, Flávia Roberta. **A luta das indígenas pelo direito à cidade**: uma análise centrada nos afetos. 2022. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

BUTLER, Judite. **A força da não-violência: um vínculo ético-político**. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.

BUTLER, Judith. “De quem são as vidas consideradas choráveis em nosso mundo público?”. **El País**, 10 jul. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/babelia/2020-07-10/judith-butler-de-quem-sao-as-vidas-consideradas-choraveis-em-nosso-mundo-publico.html>. Acesso em: 20 nov. 2023.

BUTLER, Judith. Introdução. *In*: BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. p. 13-55.

BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Tradução: Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica 2019.

CAMARGO, Leila Maria. **Viver entre dois mundos: uma análise das práticas discursivas das mulheres indígenas da cidade de Boa Vista-RR sobre o direito de ser índia urbana**. 2011. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2011.

CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio. **Cor e mobilidade social em Florianópolis: aspectos das relações entre negros e brancos**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

CARDOZO, Ivaneide Bandeira; VALE JUNIOR, Israel Correa do (org.). **Terra Indígena Igarapé Lourdes: diagnóstico etnoambiental participativo, etnozoneamento e plano de gestão em Terras Indígenas**. v. 1. Porto Velho: Kanindé, 2012.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CASTILHO, Mariana Wiecko Volkmer de; GUIMARÃES, Sílvia. Corpo político e crítica decolonial: a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. **PerCursos**, Florianópolis, v. 22, n. 48, p. 319-353, 2021.

COLLINS, Patrícia Hill. **O pensamento feminista negro: Pensamento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução: Jamile Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

COMITÊ GESTOR / CI-PBA. **A presença dos Povos Guarani na região da Grande Florianópolis**. Florianópolis: Editoria ALS, 2022.

CORRÊA, Áurea Lúcia Melo Oliveira. **A trajetória de vida de jovens estudantes ye kuana na cidade de Boa Vista: desafios e perspectivas**. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2009.

CRUZ HERNÁNDEZ, Delmy Tania. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. **Solar**, v. 12, n. 1, p. 35-46, 2017.

DAFLON, Verônica Toste. **Tão longe, tão perto**: identidades, discriminação e estereótipos de pretos e pardos no Brasil Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.

DALL'ALBA, Rafael; ROCHA, Cristianne Famer; SILVEIRA, Roberta de Pinho; DRESCH, Liciane da Silva Costa; VIEIRA, Luciana Araújo; GERMANÒ, Marco André. COVID-19 in Brazil: far beyond biopolitics. **Lancet**, v. 397, p. 579-580, 2021.

DARELLA, Maria Dorothea Post. **Ore roipota yvy porã “nós queremos terra boa”**: territorialização guarani no litoral de Santa Catarina – Brasil. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

DARIVA, Bernard Guedes; BATTESTIN, Cláudia; LIMA, Bruno Huffel de. O pensamento de Aníbal Quijano e Enrique Dussel: crítica à Modernidade como aporte decolonial. **Revista Interdisciplinar**, v. 7, n. 2, 2022.

DÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura**: política social e racial no Brasil – 1917-1945. Tradução: Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: EdUnesp, 2006.

DE PAULA, Josiane Beloni; OLIVEIRA, Sil-Lena Ribeiro Calderaro; RAMOS, Maria Aparecida de Souza. O carimbó ecoou nos corredores da escola: uma memória de pertencimento se ouviu. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/As (ABPN)**, v. 10, ed. esp., p. 786–799, maio 2018.

DEIFELD, Alessandra Guterres. **Palavra-alma**: o grito da terra em Eliane Potiguara Deifeld. 2022. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

DIAGELO, Robin. Fragilité Blache: ce racisme que les blancs ne voient pas. Paris: Les Arènes, 2020, p. 23-24. In: DEVULSKY, Alessandra. **Colorismos (feminismos pluraís)**. São Paulo: Jandaíra 2021.

DILL, Fernanda Machado; WIESE, Ricardo Socas. Territorialidades indígenas nos centros urbanos: sobre lugares e povos. **Patrimônio e Memória**, v. 17, n. 1, p. 54-74, jan./jun. 2021.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2012.

DUSSEL, Henrique. **1492**: o encobrimento do outro - a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

FERRAZ, Flavio Pereira. **Marĩ mahsĩa, Marĩ da'raá, Marĩ dua'a (Nosso conhecimento, Nosso trabalho, Nossa venda): atividades econômicas dos grupos indígenas na zona urbana de São Gabriel da Cachoeira – AM**. 2018. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, São Gabriel da Cachoeira, 2018.

FERREIRA, Larissa Ouriques. Estigma e vulnerabilidade em saúde indígena: a prática mbyá do 'esperar troquinho' no centro de Porto Alegre, RS. *In*: MONTEIRO, Simone; VILLELA, Wilza (coord.). **Estigma e saúde**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013. p. 161-181.

FLEURI, Reinaldo Matias; BENTES, José Anchieta de Oliveira; LOBATO, Huber Kline Guedes. **Alteridade e diálogo em Paulo Freire: entrevista com Reinaldo Matias Fleuri**. *Revista Periferia: Educação Cultura e Comunicação*, v. 12, n. 1, jan./abr. 2020.

FLORIPAMANHÃ. **Street Art Tour: mural Natureza do Desterro será inaugurado no dia 30 de julho em Florianópolis**. 24 jun. 2020. Disponível em: <https://floripamanha.org/2020/07/street-art-tour-mural-natureza-do-desterro-sera-inaugurado-no-dia-30-de-julho-em-florianopolis/>. Acesso em: 19 nov. 2023.

FOSSARI, Teresa Domitila. **A população pré-colonial Jê na paisagem da Ilha de Santa Catarina**. 2004. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

FRANÇA, Cyntia Simioni. Memória como meio de produção de conhecimentos históricos. **Revista Memória em Rede**, v. 12, p. 298-316, 2020.

FRANÇA, Cyntia Simioni. **O Canto da Odisseia e as narrativas docentes: dois mundos que dialogam na produção de conhecimento histórico educacional**. 2015. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

FREIRE, Maria do Céu Bessa. **A criança Indígena na escola urbana: um desafio intercultural**. 2006. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2006.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários a prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

GAGO, Verónica. **A potência feminista ou o desejo de transformar tudo**. São Paulo: Elefante, 2020.

GAKRAN, Nanblá. Estudo da morfossintaxe da língua Laklãnõ/Xokleng Jê. 2015. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

GALEANO, Eduardo. **O caçador de histórias**. Porto Alegre: L&PM, 2017.

GALZERANI, Maria Carolina Bovério. Ensino de História e Saberes na Contemporaneidade. *In: ENCONTRO DOS PESQUISADORES DO ENSINO DE HISTÓRIA*, 6. 2008, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: Faculdade de Educação da USP, jul. 2008.

GALZERANI, Maria Carolina Bovério. Memória, tempo e História: perspectivas teórico-metodológicas para a pesquisa em ensino de história. **Cadernos CEOM**, n. 28, Unochapecó, 2008.

GARCIA, Sandra Carolina Portela. **Circulação e permanência de indígenas Kaingang e Guarani na cidade de Florianópolis, Santa Catarina: desafiando ausências, paradoxos e outras imagens**. 2015. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo sem fronteiras**, v. 12, n. 1, p. 98-109, jan./abr. 2012.

GROSFOGUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.

GROSFOGUEL, Ramón. Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *In: Tabula Rasa*, v. 9, p. 199-215, jul./dez. 2008a.

GROSFOGUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global**. *In: MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 455-491.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, p. 115-147, mar 2008b.

GUERRAS do Brasil. Direção: Luiz Bolognesi. Produção: Laís Bodanzky e Burity Filmes. Netflix. 2019. 25 min. Disponível em: <https://www.netflix.com/br/>. Acesso em: 18 nov. 2023.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HENRIQUES, Karyn Nancy Rodrigues. **Territórios indígenas em espaços urbanos: um estudo da migração dos indígenas da Ti Ibirama para Blumenau - SC**. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Cidades@**. 2022. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sc/>. Acesso em: 10 abr. 2022.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Indígenas** Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/>. Acesso em: 15 jun. 2020.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**. Brasília, DF: IBGE, 2012.

INEP. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. **Pesquisa estatística e indicadores educacionais: Censo Escolar 2022**. Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/pesquisas-estatisticas-e-indicadores/censo-escolar/>. Acesso em: 10 set. 2023.

INEP. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. **Resumo Técnico do estado de Santa Catarina - Censo Escolar da Educação Básica 2019**. Brasília-DF: Inep/MEC, 2020. Disponível em: https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas_e_indicadores/resumo_tecnico_do_estado_de_santa_catarina_censo_da_educacao_basica_2019.pdf. Acesso em: 19 nov. 2023.

KELLY, José Antonio. **O incomparável olhar Yanomami de Davi Kopenawa**. 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/570809-o-incomparavel-olhar-yanomami-de-davi-kopenawa-entrevista-especial-com-jose-antonio-kelly-lucian>. Acesso em: 14 ago. 2023.

KILOMBA, Grada. **Memórias de plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã Yanomami. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOROL, Claudia; FLORES, Luiza Dias. **Feminismo Comunitário de Iximulew-Guatemala: diálogos com Lorena Cabnal**. **Hawò**, Goiânia, v. 2, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEITE, Mara de Fátima; LOMBARDI, Ivete; PIAZZA, Walter Fernando. **Os catarinas: terras e gente**. Florianópolis: Lunardelli, 2002.

LIMA, Valdemar de Assis. **Educação Museal: identidades e experiências educacionais no espaço do museu**. 2017. Exame de qualificação (Mestrando em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

LIMA, Valdemar. O branco no preto e o preto no branco: uso social da memória no fazer-se antirracista de pessoas brancas na ambiência da Universidade Federal de Santa Catarina. *In: SEMINÁRIO NACIONAL DO CENTRO DE MEMÓRIA-UNICAMP*, 10., 2021, Campinas. **Anais [...]**. Campinas, SP: 2021.

LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 25.

LITWIN, Pedro. Museologia da saúde: o pensamento museológico decolonial e a função social dos museus na saúde pública. *In: SEMINÁRIO NACIONAL DO CENTRO DE MEMÓRIA-UNICAMP*, 10., 2021, Campinas. **Anais [...]**. Campinas, SP: 2021.

LONGHINI, Geni Daniela Núñez. **Nhande Ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

LUGONES, María. **Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial**, en: género y descolonialidad. Walter Mignolo (comp.). Buenos Aires: Del signo, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being: contributions to the development of a concept. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, 2007a.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Pensamiento crítico desde la sub-alteridad: los estudios étnicos como ciencias descoloniales o hacia la transformación de las humanidades y las ciencias sociales en el siglo veintiuno. *In: SAAVEDRA, José Luis (ed.). Educación superior, interculturalidad y descolonización*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia; Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana, 2007b. p. 145-174.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; CARDOSO, Vitor Hugo Bastos. Tráfico de escravos e a presença africana na Ilha de Santa Catarina. *In: MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann (org.). História diversa: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2021, p. 17-40.

MARTINS, Maria das Graças. **Análise de processos: um estudo no restaurante universitário da Universidade Federal de Santa Catarina**. 2017. Dissertação (Mestrado Profissional) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

MAZZA, Tayná Bonfim Mazzei. **Da cultura material à vida: urnas mortuárias e dinâmicas de contato no Planalto Meridional Brasileiro – Séc. XVIII e XIX.** Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020.

MBEMBE, Achille. **A universalidade de Frantz Fanon.** Lisboa: Art Africa, 2016. Disponível em: <http://artafrica.lettras.ulisboa.pt/uploads/docs/2016/04/18/5714de04d0924.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2023.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade.** Lisboa: Antígona, 2017.

MELIÀ, Bartolomeu. A experiência religiosa Guarani. *In: MARZAL, Manuel M. O rosto índio de Deus.* Petrópolis: Vozes, 1988. p. 293-357.

MENEGHINI, Camila Vasconcelos. **Mulheres indígenas na Cidade do Recife: identidade étnica e redes.** 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *In: Lander, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

MIGNOLO, Walter D. **Historias locales / diseños globales:** colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronteirizo. Madrid: Akal, 2013.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, 2017.

MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe; URBANO, Elisa; PATAXÓ, Genilson dos Santos. Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 2161-2181, 2019.

MILANEZ, Felipe; SANTOS, Fabricio Lyrio. **Guerras da Conquista:** da invasão dos portugueses até os dias de hoje. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2021.

MÜLLER, Isabela da Silva. **Arqueologia Guarani no litoral central de Santa Catarina:** estudo de caso do sítio Travessão do Rio Vermelho (TRV). 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NAKASHIMA, Edson Yukio. **Reatando as pontas da rama**: a inserção dos alunos da etnia indígena Pankararu em uma escola pública na cidade de São Paulo. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

NAMBLÁ, Marcondes. **Infância Laklãnõ**: ensaio preliminar. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Adir Casaro; CORDIS, Carlos Magno Naglis Vieira. **História: Cidade, Esporte e Lazer**, São Paulo, n. 14, p. 118-136, jan./jun. 2015.

NASCIUTTI, Luiza Freire. **Identidade, experiência urbana e agências cotidianas**: trajetórias de quatro mulheres indígenas na cidade do Rio de Janeiro. 2019. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

NEVES, Kauana Maria Santos. O Mborayhu e o artesanato Mbyá-Guarani. *In*: SEMANA DA ANTROPOLOGIA UFPR, 10, 2017, Curitiba. **Anais [...]**. Curitiba, PR: 2017. Disponível em: <https://eventos.ufpr.br/semanarq/semanarq2017/paper/viewFile/1077/410>. Acesso em: 9 set. 2022.

OBSERVATÓRIO DA UFSC. 2023. Disponível em: <https://obs.ufsc.br/observatorio/portal/>. Acesso em: 10 jun. 2023.

OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim; ARAÚJO, Daisy Damasceno; CORRÊA, Katia Núbia Ferreira; FOLHES, Rodrigo Theophilo. Estratégias de visibilidade em contexto pandêmico: o mapeamento da pandemia da Covid-19 entre povos indígenas no Maranhão. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 98-118, mai./ago. 2021.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; RIBEIRO, Adelia Maria Miglievich. Pedagogias decoloniais no Brasil: um estudo sobre o estado da arte. **Cadernos Cajuína**, v. 7, n. 2, 2022.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Urbanização e tribalismo**: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

ORANGE, Tommy. **Lá não existe lá**. Tradução: Ismar Tirelli Neto. 1. ed. Rio de Janeiro: Roxo, 2018.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. *In*: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (org.). **Gênero e povos indígenas**. Rio de Janeiro; Brasília: Museu do Índio-FUNAI; GIZ, 2012. p. 140-171.

OSOEGAWA, Diego Ken; LISBOA, Gabriel Esperança; NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contente. COVID-19 e povos indígenas em contexto urbano: violações aos direitos da saúde indígena e ações autônomas no enfrentamento da pandemia em Manaus. **Revista Culturas Jurídicas**, v. 8, n. 19, jan./abr. 2021.

OSÓRIO, Paulo Sérgio. **Apropriação territorial e o papel das elites locais no processo de modernização na Região Sul Catarinense no século XIX**. 2020. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

PACHAMAMA. Aline Rochedo. **Guerreiras**: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia. Pachamama Editora. Rio de Janeiro, 2018.

PAIM, Elison Antonio. **Memórias e experiências do fazer-se professor(a)s de História**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

PALHARES, Leonardo Machado. As representações sobre a história e as culturas indígenas nas imagens presentes nos livros didáticos de história das séries iniciais do ensino fundamental: um estudo comparado entre duas coleções aprovadas no PNLD de 2004 e de 2010. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS DA IMAGEM, 3., 2011, Londrina. **Anais [...]**. Londrina, PR: 3-6 maio 2011.

PANKARÁ, Chirley. COVID-19 e o impacto nas populações indígenas. **Centro de Estudos Ameríndios** (online), p. 1-5, 26 de julho. 2020.

PAREDES, Julieta. O feminismo comunitário é uma provocação, queremos revolucionar tudo. **Diário Liberdade**, 22 maio 2016. Disponível em: <https://gz.diarioliberalidade.org/america-latina/item/12022-o-feminismo-comunitario-e-uma-provocao-queremos-revolucionar-tudo.html>. Acesso em: 18 nov. 2023.

PAREDES, Julieta; GUZMÁN, Adriana. **El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?** La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2014.

PARODE, Moema Cristina. **Cultura entrelaçada na cidade:** entre a (re)existência, o reconhecimento, e a legitimidade da presença indígena em Florianópolis. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

PARODE, Moema Cristina; CASTELLS, Alicia de. **Memória e conflitos urbanos:** Florianópolis para quem? **VIRUS**, São Carlos, n. 15, 2017. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/virus15/?sec=4&item=9&lang=pt>. Acesso em: 8 out. 2023.

PAULA, Josiane Beloni de. **Andarilhagens de Professorxs:** práticas de resistências negras na escola pública em Pelotas - RS. 2020. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

PEIXOTO, Kércia Priscila Figueiredo. Racismo contra indígenas: reflexão é reforçar. **Revista Antropológicas**, ano 21, v. 2, p. 27-56, 2017.

PEREIRA, Pedro Mülbersted. **As dimensões educativas e o processo de patrimonialização das fortalezas de Anhatomirim, Ratonés e São José da Ponta Grossa.** 2021. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2021.

PEREIRA, Pedro Mülbersted; PAIM, Elison Antonio. "Anhatomirim é um pedaço da história de Florianópolis": o discurso sobre a ruína e o restauro da Fortaleza de Anhatomirim (SC). *In:* PAIM, Elison Antonio (org.). **Patrimônio cultural e escola:** entretecendo saberes. 1. ed. Florianópolis: NUP/CED/, 2017, v. 1, p. 59-86.

PIAZZA, Maria Cecília Paladini. **Por entre corredores e refeitórios:** escovando narrativas e memórias de auxiliares de serviços gerais escolares na busca de relações outras. 2021. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2021.

PINHEIRO, Patrícia Magalhães. **Entre silenciamentos e resistências:** educação das relações étnico-raciais nas narrativas de professoras/es de Ciências Biológicas da UFSC. 2020. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009.

PORTO-GONÇALVES. De saberes e de territórios: diversidades e emancipação a partir da experiência latinoamericana. **Geographia, Revista da Pós-Graduação em Geografia da UFF**, Niterói/RJ, ano 8, n. 16, p. 41-55, 2006.

POTIGUARA, Elaine. Participação dos povos indígenas na Conferência em Durban. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, jan. 2002.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3. ed. Rio de Janeiro: GRUMI, 2018.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. **Parintintin**. 25 jan. 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Parintintim>. Acesso em: 19 nov. 2023.

PRIPRÁ, Walderes Coctá. **Lugares de acampamento e memória do povo Laklãnõ/Xokleng, Santa Catarina**. 2021. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidade. **Perú Indígena**, v. 13, n. 29, 1992.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: LANDER, Edgardo (comp.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Um mundo ch'ixi é possível: ensayos desde um presente em crise**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, jan./abr. 2023.

SACCHI, Ângela. **União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia brasileira**. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

SÁEZ, Oscar Calavia. Autobiografia e sujeito histórico indígena. **Novos Estudos**, CEBRAP, São Paulo, v. 76, p. 179-195, nov. 2006.

SANTANA, Giovanna. **O fazer-se professor/a de História em cursos preparatórios para o ensino superior**. 2022. Exame de qualificação (Doutorando em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

SANTANA, Tatiana a de Oliveira; PAIM, Elison Antonio. Mônadas sobre mulheres indígenas na Universidade. **Fronteiras: Revista Catarinense de História**, n. 31, p. 49-68, 2018.

SANTANA, Tatiana de Oliveira. **Narrativas femininas Guajajara e Akrãtikatêjê no ensino superior**. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

SCHIBELINSKI, Diego. A corte chega a Desterro: a visita de Dom Pedro II à capital da província de Santa Catarina. **Revista Santa Catarina em História**, Florianópolis, UFSC, Brasil, v. 9, n. 1, 2015.

SCHILD, Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacobsen. **Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

SEGANFREDO, Thais. Daniel Munduruku: "Eu não sou índio, não existem índios no Brasil". **Nonada**, 21 nov. 2017. Disponível em: <https://www.nonada.com.br/2017/11/daniel-munduruku-eu-nao-sou-indio-nao-existem-indios-no-brasil/>. Acesso em: 10 set. 2022.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo, Gaia, 2003.

SILVA, Elisangela **Guedes da. Indígenas no contexto urbano: identidade, cultura e educação dos indígenas residentes na Comunidade Nações Indígenas Tarumã Manaus**. 2019. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

SILVA, Paula Tércia Fonteles; LIMA, José Expedito Passos. O observador dos panoramas e o flâneur: reflexão sobre a obra Paris, a capital do século XIX de Walter Benjamin. **Cadernos Walter Benjamin**, v. 13, n. 13, dez. 2014.

SILVEIRA, Thais Elisa Silva. **Identidades (in) visíveis: indígenas em contexto urbano e o ensino de história na Região Metropolitana do Rio de Janeiro**. 2016. Dissertação (Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTÓRIA) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2016.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples**. Dunedin, New Zealand: Otago University Press, 2012.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Tradução: Roberto G. Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SOUZA, Emerson de Oliveira **Povos Indígenas na MetrÓpole: movimento, Universidade e invisibilidade na maior cidade da América**. 2021. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de; SANTOS, Ricardo Ventura. O Congresso Universal de Raças, Londres, 1911: contextos, temas e debates. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. **Ciências Humanas**, v. 7, n. 3, p. 745-760, set./dez. 2012.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TOMMASINO, Kimiye. Os novos acampamentos (Wãre) Kaingang na cidade de Londrina. **Revista Mediações**, Londrina, v. 3, n. 2, p. 66-71, jul/dez 1988.

TOMMASINO, Kimiye. Os Sentidos da territorialização dos Kaingang nas cidades. *In*: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 4., 2001, Curitiba. **Anais [...]**. Curitiba, PR: 11-14 nov. 2001.

TROQUEZ, Marta Coelho Castro. Racismo contra Povos Indígenas e Educação. **Revista da FAEEBA - Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 31, n. 67, p. 98-112, jan. 2022.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. *In*: CANDAU, Vera Maria (org.). **Educação intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 letras, 2009. p. 12-42.

WITTMANN, Luisa Tombini Wittmann; MORTARI, Cláudia. O equilíbrio de histórias: experiências no ensino de história por meio de narrativas africanas e indígenas. *In*: SILVA, Giovani José da; MEIRELES, Marinelma Costa (org.). **A Lei 11.645/2008**: uma década de avanços, impasses, limites e possibilidades. Curitiba: Appris, 2019, p. 15-42.

APÊNDICE A – Roteiro de entrevista semiestruturada

Identificação

Qual cidade nasceu?
 Qual ano você nasceu
 Raça/etnia?
 Conte quem é você?
 Quais suas atividades?
 Em que trabalhas?
 *Você ou algum familiar já morou na aldeia? Durante quanto tempo?
 Se morou esse tem convívio?
 Como vocês se apresentam?

Escola

Estudou? Até que série?
 Onde frequentou escola?
 O que você não gostava na escola?
 O que você gostava na escola?
 Se parou de estudar, por quê?
 Teve algum professor marcante e porque foi de bom?

Religiosidade

Qual a sua fé? O que você acredita como divindade?
 E qual a diferença e semelhança da praticar a fé morando aldeia e fora dela?

Aprofundamento

Já foi tratada diferente por suas escolhas (estar fora ou dentro da aldeia)? Se sim, conte como.
 Como se sente na aldeia quando vai lá?
 O que sente quando está na cidade?
 Qual a diferença de ser indígena na cidade e na aldeia?
 Como você pensa que as mulheres/homens indígenas te veem?
 Como você pensa que os brancos te percebem?
 Já foi ou viu alguém ser vítima de preconceito/racismo?
 O que você mais gosta e tem orgulho da sua vida?
 Qual a mulher, na sua vida, que trouxe mais ensinamento? Conte sobre ela.
 Como a pandemia de covid19 te afetou?
 Como uma mulher indígena deveria se comportar?
 O que bom na cidade?
 E que saudade?

Casamento

Conte uma história sobre os relacionamentos (casamentos) e o que significa para você.
 Como é teu dia-dia? Tua acha que seria diferente na aldeia?

Novas gerações

Teve filhos e netos?
 Qual o seu maior sonho? (algo que queria realizar?)
 Se fosse possível você ainda gostaria de morar na aldeia? Criaria seus filhos?

APÊNDICE B – Quadro de levantamento de pesquisas no BDTB e no RI/UFSC

N.	Título	Autor(a)	Ano	Universidade	Pós-graduação	Estado	Nível
1	Indígenas no contexto urbano: identidade, cultura e educação dos indígenas residentes na Comunidade Nações Indígenas Tarumã Manaus	SILVA, Elisangela Guedes da	2019	Universidade Federal do Amazonas	Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia	AM	Dissertação
2	Identidade, experiência urbana e agências cotidianas: trajetórias de quatro mulheres indígenas na cidade do Rio de Janeiro	NASCIUTTI, Luiza Freire	2019	Universidade do Estado do Rio de Janeiro	Programa de Pós-Graduação em Sociologia	RJ	Dissertação
3	Mulheres indígenas na Cidade do Recife: identidade étnica e redes	MENEHINI, Camila Vasconcelos	2015	Universidade Federal de Pernambuco	Programa de Pós-graduação em Antropologia	AM	Dissertação
4	Centro cultural tikuna: práticas pedagógicas e identidade étnica no contexto urbano	ARAÚJO, Jucinôra Venâncio de Souza	2015	Universidade Federal do Amazonas	Programa de Pós-graduação em Educação	AM	Dissertação
5	A criança indígena na escola urbana: um desafio intercultural	FREIRE, Maria do Céu Bessa	2006	Universidade Federal do Amazonas	Programa de Pós-graduação em Educação	AM	Dissertação
6	A trajetória de vida de jovens estudantes ye'kuana na cidade de Boa Vista: desafios e perspectivas	CORRÊA, Áurea Lúcia Melo Oliveira	2009	Universidade Federal do Amazonas	Programa de Pós-graduação em Educação	AM	Dissertação
7	Seguindo sementes: circuitos e trajetos do artesanato Sateré-Mawé entre cidade e aldeia	MAURO, Ana Luísa Sertã Almada	2015	Universidade de São Paulo	Ciência Social (Antropologia Social)	SP	Dissertação
8	Reatando as pontas da rama: a inserção dos alunos da etnia indígena Pankararu em uma escola pública na cidade de São Paulo	NAKASHIMA Edson Yukio	2009	Universidade de São Paulo	Educação	SP	Dissertação

Quadro 3 - Levantamento de pesquisas (conclusão)

N.	Título	Autor(a)	Ano	Universidade	Pós-graduação	Estado	Nível
9	Marĩ mahsĩa, Marĩ da'raá, Marĩ dua'a (Nosso conhecimento, Nosso trabalho, Nossa venda): atividades econômicas dos grupos indígenas na zona urbana de São Gabriel da Cachoeira – AM	FERRAZ, Flavio Pereira	2018	Universidade de Brasília	Mestrado em Desenvolvimento Sustentável	DF	Dissertação
10	Viver entre dois mundos: uma análise das práticas discursivas das mulheres indígenas da cidade de Boa Vista-RR sobre o direito de ser índia urbana	CAMARGO, Leila Maria	2011	Universidade Federal de Roraima	Programa de Pós-Graduação em Letras	RR	Dissertação
11	Mulheres indígenas na cidade: cultura, saúde e trabalho (Manaus, 1995-2014)	COSTA, Hideraldo Lima da	2015	Universidade Federal do Amazonas	Programa de Pós-graduação em Saúde, Sociedade e Endemias na Amazônia	AM	Dissertação
12	Seguindo sementes: circuitos e trajetos do artesanato Sateré-Mawé entre cidade e aldeia	MAURO, Ana Luisa Serta Almada	2015	Universidade de São Paulo	Ciência social (antropologia social)	SP	Dissertação
13	A luta das indígenas pelo direito à cidade: uma análise centrada nos afetos	BUSARELLO, Flávia Roberta	2022	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo	Psicologia Social	SP	Tese
14	Terêna em processo de urbanização	OLIVEIRA, Roberto Cardoso de	1968	Universidade de São Paulo	CIÊNCIA SOCIAL	SP	Tese
15	Circulação e permanência de indígenas Kaingang e Guarani na cidade de Florianópolis, Santa Catarina: desafiando ausências, paradoxos e outras imagens	GARCIA, Sandra Carolina Portela	2015	Universidade Federal de Santa Catarina	Antropologia Social	SC	Tese

Fonte: elaborado pela autora (2023).

