

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

VERÔNICA ARAÚJO MENDES

Indígenas mulheres fazendo cidade: um estudo a partir de trajetórias individuais,  
Garanhuns – PE (1991-2024)

Maceió - AL

2024

VERÔNICA ARAÚJO MENDES

Indígenas mulheres fazendo cidade: um estudo a partir de trajetórias individuais,  
Garanhuns – PE (1991-2024)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas, como requisito para obtenção do título de Mestra em História.

Orientadora: Profa. Dra. Michelle Reis de Macedo

Maceió - AL

2024

**Catálogo na Fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto

M538i Mendes, Verônica Araújo.

Indígenas mulheres fazendo cidade : um estudo a partir de trajetórias individuais,  
Garanhuns - PE (1991-2024) / Verônica Araújo Mendes. – 2024.  
210 f. : il.

Orientadora: Michelle Reis de Macedo.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas.  
Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em  
História. Maceió, 2024.

Bibliografia: f. 190-207.

Apêndices: f. 208-209.

Anexos: f. 210.

1. Mulheres indígenas - Garanhuns (PE). 2. Trajetórias de vida. 3. Fazer cidade  
Antropologia). I. Título.

CDU: 572(=87)

# FOLHA DE APROVAÇÃO

VERÔNICA ARAÚJO MENDES

Indígenas mulheres fazendo cidade: um estudo a partir de trajetórias individuais, Garanhuns – PE (1991-2024)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas, como requisito para obtenção do título de Mestra em História.

## Banca examinadora:

Documento assinado digitalmente  
 MICHELLE REIS DE MACEDO  
Data: 17/10/2024 09:43:44-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Orientadora: Profa. Dra. Michelle Reis de Macedo

(Universidade Federal de Alagoas)  
 Documento assinado digitalmente  
ELIAS FERREIRA VERAS  
Data: 24/10/2024 11:34:59-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Examinador interno: Prof. Dr. Elias Ferreira Veras

(Universidade Federal de Alagoas)  
 Documento assinado digitalmente  
ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLA  
Data: 24/10/2024 19:00:12-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Examinadora Externa: Profa. Dra. Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack  
(Universidade do Estado do Rio de Janeiro)

Dedico este trabalho a todas as mulheres –  
em especial as indígenas mulheres –, que  
emprestaram seus ombros para que sobre  
eles eu pudesse enxergar mais longe.

À Ana Clara Xukuru do Ororubá, Ana Beatriz  
Pankará e Kûnã Kambiwá.

À mainha e painho.

À vó Luzinete

À vó Dadinha (*in memoriam*).

Às minhas irmãs

Aos meus sobrinhos

Ao meu companheiro, meu primeiro leitor,  
meu bem.

## **AGRADECIMENTOS**

*Esta Dissertação não teria nascido se não fosse o apoio incomensurável de instituições, profissionais e pessoas que acreditam na ciência; de amigas (os/es) e familiares, meu alicerce e bem maior.*

*Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da UFAL, casa que acolheu a mim e minha pesquisa.*

*Agradeço aos professores e professoras do PPGH, especialmente aquelas (es) com quem tive um contato mais próximo: à Profa. Arrisete Cleide de Lemos Costa, micro-historiadora cuja prática apaixonante muito inspirou uma das metodologias que emprego neste trabalho; à Profa. Ana Claudia Aymoré Martins que inspira e expira poesia; à Profa. Andréa Giordanna Araújo da Silva, parte da Introdução resultou de memorial que escrevi para a sua disciplina eletiva de Tópicos Especiais em História do Ensino de História; ao Profe. Elias Ferreira Veras com sua historiografia dissidente; à Profa. Irinéia Maria Franco dos Santos, sempre tão solícita; ao Prof. Danilo Luiz Marques que me acolheu como ouvinte em sua disciplina eletiva de Tópicos Especiais em História e Historiografia da Classe Trabalhadora quando ainda não era matriculada no programa.*

*Agradeço especialmente a minha orientadora, Profa. Michelle Reis de Macedo, fonte de grande inspiração para levar adiante uma práxis decolonial da História e com quem tive a honra de trabalhar ao longo da pesquisa.*

*Agradeço a Banca de Qualificação e Defesa, nas pessoas de Profa. Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack e Profe. Elias Veras, por me encorajarem a demarcar de forma enfática e direta o meu posicionamento político e teórico.*

*Devo à FAPEL e à CAPES a viabilização da Dissertação, pois desde 2023 pude me dedicar exclusivamente a pesquisa. E ao PDPG pelo auxílio financeiro para participar de atividades acadêmicas.*

*Agradeço aos grupos de estudos e as redes de apoio que pude construir através deles, especialmente o de “História Indígena no Brasil Republicano”, por meio do qual conheci o Flávio Luciano da Anunciação, a quem sou grata pelas trocas*

*intelectuais estimulantes, e ao grupo “As Histórias das Mulheres”, através dele conheci a companheira Mariana Laurentino, a quem também agradeço.*

*Agradeço ao Prof. Edson Hely Silva por toda generosidade e disponibilidade em me ajudar em momentos decisivos na vida acadêmica, foi através de Prof. Edson que cheguei a duas de minhas narradoras, Ana Clara Xukuru do Ororubá e Ana Beatriz Pankará.*

*Agradeço, profundamente, a Ana Clara Xukuru do Ororubá, a Jaqueline Kûnã Kambiwá e a Ana Beatriz Pankará, vocês não só me ensinaram lições valiosas sobre fazer pesquisa histórica com indígenas mulheres, como, de igual modo, tornaram a experiência afetuosa.*

*Minhas amigas (os) foram fundamentais em todo o processo, agradeço por sempre me ouvirem e acreditarem em mim: Adriele Lopes Barbosa, Aline Estevam Moura, Aleff Machado de Siqueira, Brena Sirelle Lira de Paula, Cinthia Bezerra da Silva, Elaine de Lima Feliciano, Gilvanir (Giba), Ivone Lopes de Araújo Lima, João Gabriel, Maria Aline Bezerra, Maria Aparecida dos Santos, Mônica Maria da Silva Andrade, Piêtra Pieta, Sheila Janaina Teles Lima e Vilmara Firmina da Silva Carvalho.*

*Agradeço, ainda, a Vinícius Alves de Mendonça, primeiro amigo que fiz na Pós, sempre tão prestativo; a Ivanilson Martins dos Santos Xokó, biblioteca ambulante, agradeço por todas as leituras partilhadas; a Ana Valéria dos Santos Silva, companheira cuja parceria levarei para a vida.*

*Agradeço as minhas Pedagogas que me ensinaram a olhar o mundo com amorosidade: Clécia Pereira, Débora Quetti Marques de Souza, Lidiane Evangelista Lira, Marijane Pimentel e Patrícia Maria Tenório de Souza.*

*Agradeço a(o)s professoras (es) da graduação em História por me ensinarem a ler o mundo com criticidade: Augusto Cesar Acioly, Jaelson Gomes, Joseildo Ferreira e Maria do Carmo Amaral (Sheila).*

*Agradeço ao Prof. João Pacheco por ter me feito enxergar na História uma Arte.*

*Finalmente, meu maior débito é com minha família, estudar tem sido meu maior ato de rebeldia e isso não seria possível se não fosse a força das mulheres de minha*

*família, as quais nunca puderam pisar na Universidade: Margarida Dionizia de Araújo; Maria Luzinete da Silva e Maria Graciete Araújo Mendes.*

*À minha irmã Vitória, menininha que amo e admiro.*

*À painho, João Célio Mendes, cujas mãos calejadas de sertanejo me seguraram até aqui, sou grata e orgulhosa por ser sua filha.*

*Ao meu companheiro, Dr. Kelvin Alves Batista, por toda paciência nesses anos que precisei me dedicar aos estudos, pelo incentivo e pelas leituras atentas, és o colo amigo onde deito e descanso.*

*Agradeço a(o)s demais amigas (os) e familiares, a seu Francisco, sogro e padrinho, a Dona Rute e a Yuri.*

***Aos que não puderam encontrar sua aldeia, mas  
encontraram sua essência***

*(Eliane Potiguara).*

## RESUMO

A presente pesquisa surge de um quadro perenemente colonizador e o reescreve analiticamente por meio das ações e pensamentos das sujeitas políticas e epistêmicas indígenas. É pelos itinerários biográficos que desfaço narrativas hegemônicas, não apenas escrevendo sobre indígenas mulheres na história, mas, conjuntamente, perseguindo suas inscrições. Tendo em vista que a relação indígena-cidade constitui tema pouco explorado nos domínios historiográficos – onde se observa resquícios das “teorias” assimilacionistas, integracionistas e aculturalistas, criando molduras estereotipadas que nega a existência indígena na *urbis* –, focalizo as experiências cidadinas de três indígenas mulheres que vivem nos arredores de Garanhuns – PE, Kûnã Kambiwá, Ana Clara Xukuru do Ororubá e Ana Beatriz Pankará. Desta forma, para além de subverter proposições hegemônicas, intenciono analisar, contra-hegemonicamente, as dinâmicas sociopolíticas instituídas pelo fazer cidade das indígenas mulheres. Trata-se de apreender as estratégias de resistência que transformam a “Suíça Pernambucana” em “aldeia”. Para tanto, estabeleço diálogos teóricos com os campos da Nova História Indígena (Almeida, [2003] 2013; Cunha, 1992; Monteiro, [1994] 2022) e da História das Mulheres e das relações de gênero (Perrot, [1998] 2005; Scott, [1989] 1995; Sampaio, 2021), além de vertentes das epistemologias feministas críticas de Abya Yala (Aimará Paredes, 2013; Lugones, [2008] 2020; Segato, 2021). No que tange aos aspectos metodológicos, busquei subsídios na interface entre a micro-história de base indiciária (Ginzburg, [1986] 1989; Revel, [1996] 1998), a História Oral (Alberti, [2013] 2021; Meihy, [2000] 2005) e nas epistemologias críticas oriundas da produção intelectual de indígenas mulheres (Maori Smith, [1999] 2018; Pankararu Ramos, 2019), visando descolonizar os instrumentos de pesquisa. A perspectiva de protagonismo indígena, desenvolvida pela Nova História Indígena, bem como a crítica a colonialidade de gênero, oriunda dos feminismos de Abya Yala, foram fundamentais à análise, pois propiciaram compreender o movimento pelo qual as indígenas mulheres protagonizam suas histórias; nas cidades, não somente habitam, como, de igual modo, preenchem-na de significados. As fontes consultadas, não obstante fragmentadas, são abundantes, no escopo documental se encontra produções acadêmicas, entrevistas, textos jornalísticos, imagens, dados estatísticos e etc.

**Palavras-chave:** Indígenas Mulheres; Trajetórias de vida; fazer cidade; Garanhuns – PE.

## ABSTRACT

This research emerges from a perennially colonizing framework and analytically rewrites it through the actions and thoughts of indigenous political and epistemic subjects. It is through biographical itineraries that I undo hegemonic narratives, not only writing about indigenous women in history, but, jointly, pursuing their inscriptions. Bearing in mind that the indigenous-city relationship is a topic little explored in historiographical domains – where remnants of assimilationist, integrationist and aculturalist “theories” can be observed, creating stereotypical frames that deny indigenous existence in the urbis –, I focus on the city experiences of three indigenous people women living on the outskirts of Garanhuns – PE, Kûnã Kambiwá, Ana Clara Xukuru do Ororubá and Ana Beatriz Pankará. In this way, in addition to subverting hegemonic propositions, I intend to analyze, counter-hegemonically, the sociopolitical dynamics established by the city-making of indigenous women. It is about understanding the resistance strategies that transform “Suíça Pernambucana” into a “village”. To this end, I establish theoretical dialogues with the fields of New Indigenous History (Almeida, [2003] 2013; Cunha, 1992; Monteiro, [1994] 2022) and the History of Women and gender relations (Perrot, [1998] 2005; Scott, [1989] 1995; Sampaio, 2021), in addition to aspects of Abya Yala's critical feminist epistemologies (Aimará Paredes, 2013; Lugones, [2008] 2020; Segato, 2021). Regarding methodological aspects, I sought support at the interface between evidentiary-based microhistory (Ginzburg, [1986] 1989; Revel, [1996] 1998), Oral History (Alberti, [2013] 2021; Meihy, [2000 ] 2005) and critical epistemologies arising from the intellectual production of indigenous women (Maori Smith, [1999] 2018; Pankararu Ramos, 2019), aiming to decolonize research instruments. The perspective of indigenous protagonism, developed by the New Indigenous History, as well as the critique of gender coloniality, originating from Abya Yala's feminisms, were fundamental to the analysis, as they allowed us to understand the movement through which indigenous women play a leading role in their stories; in cities, they not only inhabit, but also fill it with meanings. The sources consulted, although fragmented, are abundant, in the documentary scope there are academic productions, interviews, journalistic texts, images, statistical data, etc.

**Keywords:** Indigenous Women; Life trajectories; make a city; Garanhuns – PE.

## LISTA DE FIGURA

- Figura 1- Lideranças comemoram vitórias na Assembleia Nacional Constituinte [...]. *Periódico Tupari*, ano VIII, n. 28, 1988, p. 3. Armazém da Memória, Hemeroteca Indígena..... 53
- Figura 2- No plano central do impresso, “uma mãe Pankararu durante a Assembleia”, a primeira da região nordeste, ocorrida na cidade de Garanhuns - PE, em abril de 1981. *Jornal Porantim*, Brasília, ano III, n. 28, abr., 1981.....73
- Figura 3- Capa. Mulher Makuxi. *Jornal Porantim*, ano XXIII, n. 246, Brasília - DF, jun. jul. 2002. Fotografia: André Vasconcelos.....115
- Figura 4- ÍNDIOS na cidade grande não é abrir mão de ser indígena. *Jornal Porantim*, ano XXIX, n. 296, jun. jul. 2007, p. 8 e 9. Fotografia Ana Pecci (2003)..... 119
- Figura 5- Capa. Mulher Guarani faz artesanato em acampamento próximo de Porto Alegre (RS). *Jornal Porantim*, ano XXIX, n. 296, Brasília - DF, jun. jul. 2007. Fotografia: Priscila D. Carvalho..... 120
- Figura 6- Detalhe. Paineis em Alto Relevo do artista Armando Rocha, localizado no Marco Zero de Garanhuns, narra a história da cidade em consonância com o mito da mestiçagem..... 135
- Figura 7- Detalhe. Paineis em Alto Relevo do artista Armando Rocha, localizado no Marco Zero de Garanhuns, narra o trato de Simoa aos escravizados, concedendo-lhes alforrias.....141
- Figura 8- Frames de vídeo divulgado no Instagram oficial da Aldeia Nazário, no qual Jaqueline Kûnã critica o uso de fantasias “indígenas” no carnaval.....147
- Figura 9- Em protesto ao PL do “marco temporal”, imagem publicada no Instagram oficial da Aldeia Nazário.....148
- Figura 10- Capa. Encontro com Professores Indígenas. *A Borduna*, ano 2002, n. 11, Olinda- PE, jul. 2002..... 152
- Figura 11- Integrantes de Frutos da Resistência em encontro com uma anciã Kambiwá, imagem publicada no Instagram oficial da Aldeia Nazário.....156
- Figura 12: Em um Encontro de Estudantes Indígenas, Ana Clara realiza pintura na sua irmã Alessandra (Arquivo pessoal de Ana Clara, 2019).....163
- Figura 13: Ana Clara Xukuru do Ororubá (Fotografia de seu Arquivo pessoal e cedida à autora).....168
- Figura 14: Ana Beatriz Pankará (Fotografia de seu Arquivo pessoal e cedida à autora)..... 175

Figura 15: Ana Beatriz Pankará (Fotografia de seu Arquivo pessoal e cedida à autora).....	177
Figura 16: Abertura do I Encontro de Indígenas e Quilombolas da UFAPE [...] (Fotografia do Arquivo pessoal da autora, 2022).....	179
Figura 17: Participantes do II Encontro de Estudantes Indígenas e Quilombolas da UFAPE. Na primeira imagem, Kûnã aparece entoando um cântico indígena ao som do maracá, ela também aparece na imagem ao lado, a primeira do lado esquerdo. (Fonte: site oficial da UFAPE, 2023).....	183
Figura 18: Estudantes do Ensino Básico marcam presença no II Encontro de Estudantes Indígenas e Quilombolas da UFAPE. (Fonte: site oficial da UFAPE, 2023).....	184
Figura 19: Kûnã Kambiwá conduz o ritual do toré no II Encontro de Estudantes Indígenas e Quilombolas da UFAPE. (Fonte: site oficial da UFAPE, 2023).....	186
Figura 20: Fonte: EXPERIÊNCIA na área da educação mostram relevância da abordagem étnica. <i>Jornal Porantim</i> , ano XXIX, n. 299, out. 2007, p. 10. Fotografia Priscila D. Carvalho.....	206

## LISTA DE GRÁFICOS E TABELAS

Gráfico e tabelas 1- Censo Demográfico 1991/2010.....	125
---	-----

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANC	Assembleia Nacional Constituinte
ANPOCS	Associação Nacional de Pós Graduação em Ciências Sociais
ANPUH	Associação Nacional de História
AMARN	Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
AMITRUT	Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracará, Rio Uaupés e Tiquié
ANMIGA	Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APOINME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ATL	Acampamento Terra Livre
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CESA	Centro de Ensino Superior de Arcoverde
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CF	Constituição Federal
COPIPE	Comissão de Professores/as Indígenas de Pernambuco
DDP	Departamento de Desenvolvimento de Pessoas
FAPEAL	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas
FAPESP	Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo
FHC	Fernando Henrique Cardoso
FOIRN	Federação das Organizações indígenas do Alto Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GRUMIN	Grupo Mulher Educação Indígena
IBGE	Instituto Brasileiro de Geográfico e Estatística

IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
ISA	Instituto Socioambiental
MIB	Movimento Indígena Brasileiro
MMI	Movimento de Mulheres Indígenas
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PET	Programa de Educação Tutorial
PRAE	Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis
PROGEPE	Pró-reitoria de Gestão de Pessoas
UFAPE	Universidade Federal do Agreste de Pernambuco
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFRPE	Universidade Federal Rural de Pernambuco
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
USP	Universidade de São Paulo
SESAI	Secretaria de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
STF	Superior Tribunal Federal

## SUMÁRIO

Introdução.....	18
1. CAPÍTULO 1 – Por uma escrita da história contra-hegemônica: sujeitas (os) indígenas políticas-epistêmicas confrontando os silenciamentos.....	41
1.1 A Historiografia como dispositivo colonialista.....	41
1.2 O campo da Nova História Indígena (1970-1990).....	45
1.3 A Unidade Temática Indígenas do Nordeste (1990-2010).....	52
1.4 O campo da História das Mulheres e das relações de gênero no Brasil (1970-1990).....	56
1.5 Mulheres e indígenas mulheres na História do Brasil (1970-2020).....	62
1.6 O movimento de mulheres indígenas e as epistemologias “feministas” críticas de Abya Yala (1970-2020).....	70
1.7 A utilidade analítica da categoria da colonialidade de gênero.....	87
2. CAPÍTULO 2- Estudos emergentes, política que antepõem: indígenas e indígenas mulheres fazendo cidade.....	93
2.1 Pela inserção das indígenas mulheres em contexto urbano nos estudos históricos: um balanço historiográfico?.....	93
2.2 Censos, dissensos e as respostas políticas dos indígenas e das indígenas mulheres em movimento.....	106
2.3 Um caso excêntrico: Garanhuns moderna sob o signo da colonialidade.....	132
3. CAPÍTULO 3 – A “Suíça” virou “Aldeia”: itinerários de indígenas mulheres que (re)fazem <i>Unhanhun/Guará-anhuns</i> .....	142
3.1 Jaqueline Gomes de Moura - Kûnã Kambiwá: “ser indígena mulher é uma luta constante ou em combate pela História”.....	142
3.2 Ana Clara Xukuru do Ororubá: “a natureza está em mim”.....	159

3.3 Ana Beatriz Siqueira Novaes Pankará: “ocupando lugares diversos como espelho”.....	171
3.4 Histórias Cruzadas.....	177
4. Considerações finais: por uma historiografia das indígenas mulheres.....	187
Fontes.....	189
Referências.....	195
Apêndices.....	208
Anexos.....	209

## Introdução

***“A ideia de você querer buscar na literatura algo que talvez só exista na prática. Só seja contada na prática; não tenha tido, ainda, a preocupação de ser levada à livros. Porque a história por muitos anos, por séculos, foi contada pelos brancos. Os livros foram escritos pelos brancos. O que é que tem ali que eu possa me encontrar?”***

(Jaqueline Kûnã Kambiwá [2023])<sup>1</sup>.

As histórias e os itinerários biográficos, responsáveis por dar forma a este trabalho, constituíram-se a partir de um campo conflituoso, de um lado, atravessa e é atravessado pelos colonialismos, por outro, inclina-se a confrontá-los, ameaçá-los e, quem sabe, num futuro próximo e otimista, derrotá-los. Concepções aqui contidas, como a de História, a de escrita e a de política, emergiram de uma *práxis* desatada da matriz hegemônica ocidentocêntrica<sup>2</sup>, anunciando possibilidades outras de pensar, de ser, de existir, de escrever e de se escrever – também na História.

Enquanto a colonização designa um período histórico datado no tempo – no Brasil, por exemplo, coincide com a invasão portuguesa entre os séculos XVI e XIX–, a colonialidade resulta do processo atrelado à invasão colonizadora, mas que escapa da métrica temporal<sup>3</sup> linear que comumente atende a critérios definidos pelo invasor e cuja permanência se torna perceptível nas relações de poder e de dominação ainda em curso. Mesmo com os movimentos de Independência e a formação do Estado-Nação Moderno/Colonial e Patriarcal, o padrão de poder colonial não desapareceu, longe disso, tem sido através dele que as formas de exploração, hierarquização, violência e invenção das subjetividades se (re)produzem. A colonialidade estabelece,

---

<sup>1</sup> Entrevista concedida à autora em outubro de 2023.

<sup>2</sup> Utilizarei a proposição ao longo da Dissertação em diálogo com a socióloga nigeriana de origem lorubá, Oyèrónké Oyèwùmí ([1997] 2021), como uma alternativa ao termo “eurocêntrico”, incluindo, desse modo, os Estados Unidos que assumiu a linha hegemônica e supremacista na produção e disseminação do conhecimento.

<sup>3</sup> Importa ressaltar que a categoria tempo-espço assume significados diversos e, muitas vezes, conflitantes com a(s) oriunda(s) do norte global. É por isso que diferentes tempos-espços habitam este trabalho. Vejamos, enquanto Marc Bloch ([1944;1949] 2001, p. 147) nos ensina recortar o tempo a partir dos “principais pontos de inflexão da eterna mudança”, as epistemologias críticas de Abya Yala chamam atenção para as permanências, ainda que atualizadas. Isto possivelmente acontece pelo teor político que alimenta tais epistemologias as quais apontam para a necessidade de mudança, algo primordial quando estamos lidando com os colonialismos. “Precisamos nos colocar em uma posição que nos permita rechaçar esse sistema” (Lugones, [2008] 2020, p. 55).

em si mesma, a “precondição do sistema-mundo moderno” colonial e patriarcal (Segato, 2021, p. 57). Neste sentido, a geografia que circunscreve este trabalho surge de um quadro teórico e político perenemente colonizador e o reescreve analiticamente por meio das ações e pensamentos de sujeitas habitantes das margens e que das margens resistem.

Há cerca de nove anos, quando ingressei no Ensino Superior como estudante de Licenciatura em História, contrariando os sintomas prognósticos da classe social a qual pertenço, pude desenvolver leitura mais crítica das distintas realidades sociais, incluindo a minha própria. Nesse ambiente aprendi a nomear e embasar a minha consciência de classe e de gênero<sup>4</sup>. Não obstante meu corpo ter acessado violências infligidas a marcadores específicos, tornei-me igualmente sensível às opressões que não experimentei diretamente, mas que fazem parte da ordem do dia do nosso país racista o qual não conseguiu romper em definitivo com o passado colonizador.

A instituição na qual me graduei, o Centro de Ensino Superior de Arcoverde (CESA), encontra-se localizada em posição privilegiada em termos geográficos, pois está próxima a vários povos originários de Pernambuco, posição que favorece o ingresso de estudantes indígenas nos diferentes cursos ofertados. Foi a partir da intensa presença de estudantes indígenas, bem como dos diálogos interculturais e inter-históricos promovidos nesse espaço formativo, que consegui desconstruir aprendizagens fundamentadas no pensamento hegemônico ocidentocêntrico as quais me acompanharam ao longo de toda a educação básica. Foi através das experiências cotidianas no chão da Universidade que compreendi a importância das lutas indígenas. Lutas, necessário frisar, não apenas para garantir suas existências físicas, mas, de igual modo, suas existências como sujeitas e sujeitos históricos protagonistas, que produzem cultura, estudam, participam da política, das várias instituições sociais, habitando diferentes espaços, incluindo as cidades, sem implicar na perda da identidade indígena. A propósito, já passou da hora de superarmos as “crônicas de extinção”, o morticínio indígena largamente laudado pela tradição historiográfica brasileira, a qual, em harmonia com o colonizador, serviu copiosas vezes como falsa certidão de óbito.

---

<sup>4</sup> E diria até mesmo de raça, pois, “ainda que sejamos brancas aqui, deste lado do mundo, somos pessoas não brancas quando transitamos pelo espaço do Norte; nenhuma pessoa do Sul é branca lá, porque nossa existência está impregnada pela paisagem colonial à qual pertencemos” (Segato, 2021, p. 37).

Como não nos deixa esquecer o douto francês, Michel de Certeau ([1975] 2020), a escrita da história está intimamente relacionada ao meio social onde ela é elaborada<sup>5</sup>. Ao passo que intervimos no mundo – também pela escrita –, somos produtos desse mesmo mundo. Isto posto, experiência e teoria igualmente caminham juntas nesta pesquisa por meio da relação dialética e dialógica que lhes é medular. Trata-se de uma *práxis* cujo signo maior implica na transformação, num incessante “construir”, “desconstruir” e “construir” de novo; do campo sociopolítico no qual as mulheres deste estudo encontram-se inseridas, das representações sobre elas e, até mesmo, da pesquisadora que vos fala. O trabalho é também, em certa medida, uma “escrita de si”<sup>6</sup>, pois ao escrever sobre outras mulheres, tão diferentes e, em alguns casos, distantes no tempo, permiti (re)encontros comigo mesma. Moldei-me, transformei-me. Possivelmente, o mesmo ocorreu com elas.

Sem abandonar o rigor científico, elegi como narrativa uma forma próxima à oralidade, tendo em vista a centralidade do oral nas comunidades indígenas<sup>7</sup>. Aliás, diria Walter Benjamin ([1936] 1987, p.198), as melhores narrativas escritas são as que “menos se distinguem das histórias orais”. Para Benjamin, a (o) narradora<sup>8</sup> possui a habilidade distintiva de intercambiar experiências. Ora, as experiências constituem,

---

<sup>5</sup> Levando em consideração este pressuposto, respeito o ano de publicação da primeira edição dos trabalhos referenciados ao longo da Dissertação, mencionando-o entre colchetes, seguido do ano da edição consultada.

<sup>6</sup> Utilizo a expressão “escrita de si” como forma de aludir a produção da subjetividade implicada no ato de escrever, pela escrita podemos sair de dentro de nós mesmas. Ela possui dimensões estética, ética e existencial. As reflexões da historiadora brasileira Margareth Rago (2021, p. 50), autora que se apoia nas formulações conceituais de Michel Foucault sobre a “escrita de si” como exercício constitutivo das “artes da existência”, oferecem subsídios para operar o conceito na presente Dissertação, desse modo, entendemos a “escrita de si” como “[...] abertura para o outro, como trabalho sobre o próprio eu num contexto relacional”.

<sup>7</sup> Em uma conversa com uma das interlocutoras deste estudo, Jaqueline Kûña Kambiwá, ela questionou a tendência de pesquisadoras (es) em alterar a narrativa da (o) entrevistada indígena por considerar inferior a escrita estritamente acadêmica: **“Se nós estamos ali pegando os relatos dos anciãos, muitos dos quais são totalmente analfabetos, [...] acho que seria justo, pelo menos, ter as formas de utilizar as palavras deles”** (Kûña Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023). Espero com isso fazer jus a quem tanto iluminou as minhas reflexões. Se, em determinados momentos, falhei com o propósito, deve-se ao fato de que “simplicidade tão apurada é privilégio de alguns raros eleitos” (Bloch, [1944;1949] 2001, p. 41).

<sup>8</sup> Sempre que possível, optei por flexionar os gêneros dos substantivos, colocando entre parênteses (o). Não se trata, contudo, de substituir um sujeito universal por uma sujeita igualmente universal, mas de sinalizar que a linguagem não se constrói alheia às relações de poder vividas na cultura patriarcal; ela própria é oriunda de tais relações. Ainda que deixando de fora outras diferenças de gênero, intenciono conferir à minha escrita uma dimensão mais inclusiva. Em alguns momentos do primeiro capítulo, isso não ficará tão evidente, pois, ao seguir a orientação das (os) autoras analisadas, pretendo mostrar como as sujeitas indígenas mulheres foram sendo esquecidas da produção historiográfica tradicional e da Nova História Indígena. Quando aludir ao colonizador, que aqui se encontra com o patriarcado, escreverei sempre no masculino. Na transcrição das entrevistas optei por deixar o gênero da forma como foi empregado pela narradora.

*per se*, nossa fonte primária, nossa razão de escrever e de dar a ler algo. Ao longo da Dissertação, você leitora (o), perceberá que tal intercâmbio alcança a narradora e a joga dentro do texto, haja vista que as experiências analisadas não somente se encontram entre si, como, de igual modo, encontram-se com a de quem narra. Quiçá, com a de quem ler. Assim espero!

Há uma relação quase que indissociável entre a narradora e a matéria-prima de seu trabalho. Uma relação “artesanal” tecida na coletividade<sup>9</sup>. Nesta perspectiva, as mulheres, em especial as indígenas mulheres, também “assinam” esta narrativa. “Minha escrita é coletiva e ecoa as vozes de muitas indígenas mulheres” (Mendes, 2023, p. 2). Elas falam de dentro do texto<sup>10</sup> – por meio do meu discurso proveniente de escuta sensível; dos diálogos com pesquisadoras (es), ativistas e pessoas comuns de origem indígena; escovadas a *contrapelo*<sup>11</sup> dos documentos deixados pelo colonizador e etc. –, desse modo, sempre que o corpo/história de indígenas e indígenas mulheres aparecer no texto seus discursos serão grifados em **negrito**, propositadamente, como artifício retórico que permite demarcar o lugar enunciativo *outro* e distinguir o “eu” pesquisadora, na função de intérprete social, da alteridade indígena.

A História é sobremaneira importante para o entendimento e desenvolvimento da consciência humana. Conforme sublinhou a historiadora austro-americana, Gerda Lerner ([1986] 2019), é na relação das mulheres com a história que poderemos encontrar a explicação acerca das origens da dominação masculina, vislumbrando, assim, caminhos para superá-la. A História é ferramenta de mudança que, se bem utilizada, pode conduzir-nos por vias libertárias. É a chave que abre as portas de acesso ao conhecimento e, portanto, coloca-nos ao alcance do centro do poder.

---

<sup>9</sup> Atualmente, pesquisadoras (es) que escrevem no exercício da História Oral são orientadas a empregar o termo “colaboradores”, enfatizando, desse modo, o papel ativo das (os) entrevistadas ao longo do processo (Meihy, [2000] 2005). Contudo, percebo na semântica um problema, dada suas conotações mercadológicas inscritas na ordem neoliberal de mundo. Neste sentido, sem descartar o papel ativo das indígenas mulheres no percurso metodológico, optei por usar termos como “interlocutoras”, “narradoras” e “entrevistadas”, haja vista que também aponta para a dinâmica dialógica presente neste tipo de exercício.

<sup>10</sup> Pretendo com isso sinalizar a importância de não as tomar como meras objetos de estudo, além de visibilizar a produção intelectual de indígenas e indígenas mulheres, fazendo o que Françoise Vergès ([2019] 2020) chamou de “justiça epistêmica”, ou seja, uma justiça que reapropria e reivindica a igualdade entre os conhecimentos, revisando, assim, a narrativa ocidentocêntrica do mundo. A ideia de criar este recurso surgiu da leitura em Linda Tuhiwai Smith ([1999] 2018) – socióloga indígena maori –, e sua crítica às pesquisas que colonizam.

<sup>11</sup> Escovar a história a contrapelo, para Walter Benjamin ([1940] 2012), consiste em reconstruir os fatos históricos a partir das vozes e pontos de vista das (os) “vencidas” e não mais dos vencedores.

Talvez por isso a negação de uma história das mulheres e a exclusão das mulheres como intérpretes da história foi amplamente difundida pelo patriarcado. A negação e a exclusão das indígenas mulheres, teve o contributo, além do patriarcado, dos colonialismos e seu padrão de poder.

Notadamente, contrariando o que nos foi dado como natural, as mulheres e as indígenas mulheres sempre refletiram e interpretaram suas histórias, ainda que, por vezes, fora dos canais convencionais. Elas sempre participaram na condição de sujeitas e agentes da história, movidas por interesses próprios. Se o fazer História, por seu turno, na tradição ocidentocêntrica que nos foi legada, remota a invenção da escrita, o fazer História numa perspectiva contra-hegemônica rompe com tal premissa. Neste sentido, podemos conjecturar que as indígenas mulheres já se inscreviam na História antes mesmo de reivindicar a sua inserção aos moldes ocidentais<sup>12</sup>.

A história e a História escrita<sup>13</sup> carregaram consigo as marcas da dominação do patriarcado e dos colonialismos, elaborando representações sobre o mundo a seu gosto, vaidade e semelhança. Na graduação, comecei a me incomodar com o currículo falocêntrico que contribuía para perpetuar os silenciamentos das mulheres no âmbito da disciplina. Estudava História, porém pouco conhecia sobre os feitos das minhas progenitoras.

Em resposta a este modelo cujo caráter universalista era escrito para e no masculino, busquei, seguindo a sugestão de Carlo Ginzburg ([2006] 2007), perseguir os fios e os rastros deixados pelas mulheres na extensão da história. A cada componente curricular e atividade dele resultante, perscrutava os porões da história em busca das minhas mulheres: monarcas, comunistas, cangaceiras, indígenas e etc. Tomei como mandamento amar as mulheres como a mim mesma.

Em função disso, passei a ser adjetivada, pejorativamente, de feminista, inclusive pelas irmãs de sexo. Apesar de orgulhosamente passar a me identificar com o movimento político, acatei a tendência “a-histórica e negligente” (Lerner, [1986] 2019, p. 27) que ignora a dimensão teórica da crítica feminista, além da intrínseca relação com o desenvolvimento do campo da História das mulheres e estudos de gênero. Somente com a entrada no mestrado e o subsequente amadurecimento

---

<sup>12</sup> A tradição oral, passada de geração em geração, oferece indicativo instigante a esse respeito e merece ser melhor explorada.

<sup>13</sup> Utilizo “história”, com inicial minúscula, quando reporto à história vivida e “História”, com inicial maiúscula, quando aludo a ciência/disciplina/profissão/escrita que se ocupa de interpretar a história vivida.

intelectual, percebi a necessidade de incorporar o conhecimento feminista a minha pesquisa, coligindo pensamento e experiência, teoria e política.

A dimensão colonialista impôs, durante muito tempo, à escrita da história uma lógica etnocêntrica e elitista cujos reflexos são visíveis até hoje. Destarte, o sujeito universal dessa escrita não era apenas o homem, mas o homem branco europeu que ocupava os mais altos postos hierárquicos da sociedade, eram suas ações que definiam se as pessoas comuns, entre elas homens e mulheres racializadas, apareceriam no palco da história. Importa ressaltar que quando as cortinas eram abertas às pessoas comuns, o papel a desempenhar nos acontecimentos era sempre, na melhor das hipóteses, o de coadjuvantes, definidas e categorizadas à luz de referenciais e interesses, via de regra, alheios aos seus próprios.

A negação e a exclusão – também como criadoras – de pessoas comuns dos registros históricos, encontrou na colonialidade de gênero consequências ainda mais lesivas. Enquanto as mulheres brancas eram vistas como segunda classe da raça humana – incompletas, defeituosas, mas ainda assim humanas –, os indígenas e as indígenas mulheres eram vistas como pertencentes a uma sub-raça e reduzidas à animalidade, à bestialização. Nos termos da intelectual argentina María Lugones ([2010] 2019, p. 364), “o processo de colonização inventou o colonizado e elaborou uma tentativa de redução completa deles a algo menos que humanos primitivos, possuídos pelo diabo, infantis e agressivamente sexuais”. Conforme observou a conterrânea de Lugones, a Rita Laura Segato (2021, p. 105), “a capacidade objetificadora do olhar colonial” é, “simultaneamente, gerencial e pornográfica”.

As indígenas mulheres sofreram, e ainda sofrem, dupla opressão, pela condição étnica e pelo gênero. Deploravelmente, o campo da História das mulheres e das relações de gênero, assim como o feminismo na sua vertente hegemônica ocidentocêntrica, não escaparam do lugar de cúmplice, do colonialismo e, conseqüentemente, do patriarcado, visto que ambos estão entrelaçados.

Em um primeiro momento, busquei me situar como historiadora das mulheres, adotando a postura essencializadora do feminismo hegemônico, em um segundo, quando assumi a condição de aliada dos povos originários, percebi a insuficiência de teorizar sem levar em consideração outros marcadores sociais atravessados pela colonialidade. Não pretendo aqui ocupar lugares de fala outros, pois reconheço a impossibilidade de falar pelo outro, o que pretendo é fazer do meu lugar de escuta e

de intérprete da história uma historiografia que contribua para o desenvolvimento do campo de estudo da História das indígenas mulheres. Ademais, demarcar e reconhecer os limites de enunciação enquanto uma mulher branca e cisgênero constitui exercício de eticidade e respeito.

É fato que a escrita da história se amalgamou com a razão falocêntrica, ocidentocêntrica e racista, mas **“reivindicá-la é um aspecto crítico e essencial no processo de descolonização”** (Maori Smith, [1999] 2018, p. 44). A escrita, especialmente a escrita histórica, é instrumento político que tem o poder de devolver às mulheres e às indígenas mulheres a sua liberdade. Ao permitir-lhes entrarem na História com dignidade, oferece caminhos indispensáveis à descolonização e despartriarcalização.

À vista disso, o primeiro capítulo, *Por uma escrita da história contra-hegemônica: sujeitas (os) indígenas políticas-epistêmicas confrontando os silenciamentos*, tem como eixo de preocupação a escrita da história. O objetivo consistiu em estudar a produção historiográfica sobre os povos indígenas, com ênfase nas indígenas mulheres, observando o lugar ou não lugar destinado às indígenas mulheres nas diferentes discussões e renovações de abordagens. Houve um esforço no sentido de dimensionar o papel da política – no enalço dos Movimentos Indígenas e de Indígenas Mulheres<sup>14</sup> e dos Feminismos – no âmbito da teoria da História, assim como as contribuições das (os) sujeitas políticas e epistêmicas indígenas para o aprimoramento do instrumental, conceitual e metodológico, pelo qual operamos nossas análises.

De modo geral, realizou-se uma incursão no desenvolvimento da historiografia no Brasil, deslindando as presenças indígenas desde os arrojados silenciamentos, os quais tem como marco fundador o nascimento da História enquanto dispositivo colonialista, até a ascensão dos protagonismos a partir da constituição de campos disciplinares especializados.

As análises no campo da Nova História Indígena e da Unidade Temática Indígenas do Nordeste possibilitaram a constatação de que, apesar da importância,

---

<sup>14</sup> Durante o processo de constituição e consolidação do Movimento Indígena Brasileiro, as lideranças indígenas passaram a adotar sua etnia como sobrenome, no intuito de destacar a identidade étnica distinta perante a sociedade nacional, e, concomitantemente, evidenciar a diversidade de povos indígenas existentes. Tendo em vista que busquei coligar as ações-reflexões das (os) sujeitas indígenas políticas e epistêmicas, adotei o mesmo procedimento ao referenciar intelectuais indígenas ao longo da Dissertação.

bem como da validade do campo e da Unidade, visto terem representado um avanço em direção a rupturas do *modus operandi* pelo qual o dispositivo colonialista comumente concebe história, ambos se mostraram negligentes no que tange a incorporação das experiências das indígenas mulheres. Mesmo sob a chave dos protagonismos indígenas, não houve a inclusão da perspectiva da colonialidade de gênero. Na Nova História Indígena e na Unidade Temática Indígenas do Nordeste, quando da sua formação e consolidação entre as primeiras três décadas 1980-2000, o sujeito indígena é universalmente masculino. Não obstante, as indígenas mulheres despontarem das fontes.

Uma exceção foi o estudo de João Azevedo Fernandes, intitulado *De cunhã a mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil* ([1997] 2016, p. 41), fruto de pesquisa de Mestrado em Antropologia – UFPE. No entanto, como sinalizou Fernandes, ao descrever a atuação da Mulher Tupinambá, resolveu declinar das “preocupações políticas atuais” fomentadas pelo feminismo. Penso que seguir um caminho encoberto pela suposta neutralidade é perigoso para os estudos relativos às mulheres, aliás, como há muito indicou Margareth Rago (1998), em tais estudos teoria e experiência são inseparáveis, por isso a necessária relação teoria e política.

Foi no campo da História das mulheres e das relações de gênero no Brasil, contudo, que as indígenas mulheres passaram a ser inscritas nas narrativas historiográficas. As análises neste campo disciplinar, permitiram apontar as dificuldades que a historiografia das mulheres atravessou para conseguir expressar as vozes das mulheres racializadas, dificuldades impostas pelas narrativas hegemônicas ocidentocentricas tomadas como parâmetros universais.

Os últimos anos têm experimentado um amadurecimento no debate, consequência dos esforços das (os) pesquisadoras que encontraram na interface entre os campos da Nova História Indígena e da História das Mulheres e estudos de gênero a direção para complexificar as abordagens. Ao inserir a proposição das relações de gênero, tornou-se possível visualizar a participação ativa das indígenas mulheres nos diferentes processos históricos e dinâmicas sociais, culturais, políticas etc. À guisa de ilustração, podemos citar as contribuições de Suellen Siqueira Julio (2015) e Elisa Fruhauf Garcia (2020).

Contudo, ao obliterar a perspectiva da colonialidade de gênero, os trabalhos não conseguiram avançar na crítica aos colonialismos e ao patriarcado, eles

continuaram operando sob os “olhos coloniais” e a partir de categorias oriundas da colonialidade. Há um evidente conflito – inconciliável – em trabalhos como estes, pois mesmo buscando romper com estereótipos de gênero e de raça, dialogam com a expectativa imposta pela intrusão colonial. Se na Nova História Indígena a visão dominante é masculina, na História das mulheres e das relações de gênero a visão dominante é a da mulher branca do norte global.

É preciso mencionar o vanguardismo da Professora Michelle Reis de Macedo no que diz respeito à aproximação da abordagem decolonial em estudos desenvolvidos na área de interação entre a Nova História Indígena e os estudos de gênero. Preocupada com a (in)visibilidade das trajetórias políticas dos sujeitos e sujeitas indígenas, a historiadora feminista escreveu artigos notáveis, a saber: *“Território: nosso corpo, nosso espírito?”: as ações políticas de Tuíra Kayapó como representante das mulheres indígenas no Brasil recente (2020)*; *“Mulheres Indígenas, organizem-se! Mesmo que seja em suas casas”*: as ações político-pedagógicas do Grupo Mulher-Educação Indígena (décadas de 1980 e 1990) (2021) e *“Não posso viver fugindo, vou ficar”*: a trajetória política de Maninha Xukuru-Kariri no movimento indígena durante a redemocratização brasileira (década de 1990) (2023), o último dividindo autoria com o historiador Aldemir Barros. Todos os textos mencionados contribuem para a desconstrução de preconceitos e estereótipos e apontam para o corpo feminino indígena como um importante espaço de expressão política, bem como para as diferentes formas de se fazer política<sup>15</sup>.

Na contramão da colonialidade e seguindo as ações políticas – tomando o político em sentido amplo –, das indígenas mulheres, tencionei vislumbrar a dimensão das resistências subjacentes as relações de poder. É considerando as indígenas mulheres enquanto sujeitas políticas e epistêmicas, que desmantelo as narrativas hegemônicas, teorizando a partir de seus movimentos políticos e das suas epistemologias, com ênfase nas “feministas”<sup>16</sup>. Ao coligar pensamento e experiência, teoria e política, tornou-se possível problematizar o pressuposto de ausência de fontes, de campos disciplinares e das próprias sujeitas para a escrita de uma história das indígenas mulheres. Dessa forma, evidenciou-se que a incipiência nos estudos

---

<sup>15</sup> O olhar político de Professora Michelle me influenciou de tal modo que decidi enveredar por esse campo no Doutorado.

<sup>16</sup> Tendo em vista a complexidade do tema, busquei explorar as distintas percepções das indígenas mulheres a respeito dos feminismos, entre encontros e desencontros.

sobre as indígenas mulheres está relacionada à falta de interesse, no geral revestido no racismo epistêmico e na colonialidade de gênero, do que propriamente nas possibilidades para a realização dos estudos.

O dispositivo historiográfico colonialista, definido no século XIX sob os auspícios do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), instou o apagamento dos indígenas e – por extensão – das indígenas mulheres da História. Em nome de uma identidade homogênea, eliminou-se a pluralidade de identidades. Destarte, os povos originários foram condenados a um passado remoto e a história do Brasil passou a ter início a partir da presença invasora. O legado do Instituto fincou raízes profundas na tradição historiográfica do país, prevalecendo a sentença de um dos seus idealizadores mais proeminentes, o Francisco Adolfo de Varnhagen, que defendia o estado de decadência dos primeiros habitantes do Brasil, além de seu iminente desaparecimento posto o dito caráter anistórico. Partindo destes postulados, os diferentes estudiosos, vinculados a campos disciplinares igualmente diversos, quando incluíam os povos indígenas em suas abordagens os tomavam como indivíduos passivos cujas ações dependiam dos interesses do colonizador, paulatinamente desaparecendo com o avançar do empreendimento colonial.

Eu mesma, inconscientemente, assumi o pressuposto de Varnhagen. Ainda na graduação, ao escavar a história em busca do feminino indígena, julguei equivocadamente que às historiadoras (es) competiam inclinar-se sob o passado, investigando as indígenas mulheres através das fontes do período colonial, de maneira que, o tempo presente ficaria a cargo das (os) antropólogas e suas etnografias. O contato com a problemática dos indígenas e das indígenas mulheres em situação urbana representou um divisor de águas, permitindo-me encarar mais criticamente os reflexos, muitas vezes sutis, das perspectivas assimilacionistas, aculturalistas e integracionistas alojadas na nossa memória coletiva, bem como na nossa consciência histórica.

Durante a crise sanitária da covid-19, acompanhava intensamente os impactos e enfrentamentos dos povos originários, foi quando, pela primeira vez, tomei conhecimento da existência indígena nas cidades, por meio de uma notícia que abordava a subnotificação do número de mortes de pessoas indígenas moradoras da área urbana. Em conversa com o Professor Edson Silva (UFRPE), este compartilhou o dado censitário do IBGE de 2010 relativo à população indígena em domicílio urbano

em Garanhuns, que totalizava 235 pessoas autodeclaradas, encorajando-me a ir em busca das mulheres “invisibilizadas” nas estatísticas.

A princípio, persegui a seguinte pergunta definida no projeto de pesquisa: Quais os caminhos possíveis para as indígenas mulheres em contexto urbano saírem da condição de invisibilidade na qual se encontram? Contudo, a imersão no campo de estudo me levou à constatação de que – para além dos círculos acadêmicos – elas não eram tão invisíveis como havia conjecturado. Com efeito, em algumas circunstâncias, essas mulheres optam por não acionar a identidade étnica como estratégia silenciosa de enfrentamento ao preconceito. Porém, o que a pesquisa me revelou foi a capacidade extraordinária de, mesmo diante de tantas arbitrariedades impostas pelo sistema moderno/colonial e patriarcal, resistirem, não somente alcançando espaços de visibilidades na *urbis*, mas, de igual modo, transformando tais espaços e preenchendo-os de novos significados. As indígenas mulheres, na relação com a cidade, tomam posse do poder para redigir suas histórias, parte destas histórias foram incorporadas nos dois últimos capítulos da Dissertação. Em substituição à problemática anterior, passei a me perguntar sobre o modo pelos quais as indígenas mulheres fazem cidade.

Neste sentido, o segundo capítulo, intitulado de *Estudos emergentes, política que antepõem: indígenas e indígenas mulheres fazendo cidade*, colige escrita e *práxis* política, objetivando apontar a emergência do debate historiográfico acerca da presença de indígenas mulheres em contexto urbano. Tendo em conta a fragmentação das fontes, reuni vestígios desde um contexto macro até se chegar a um ponto microscópico, tomando a cidade de Garanhuns-PE como referência. Isso nos permite vislumbrarmos, panoramicamente, como o padrão de poder colonial se manifesta em realidades específicas ao mesmo tempo que se integra a uma conjuntura mais ampla de dominação. Sem perder de vista o campo conflituoso emaranhado nos colonialismos e nas resistências, evidenciou-se, por um lado, os mecanismos de silenciamentos inscritos sob a lógica da colonialidade de gênero, por outro lado, reafirmou-se os protagonismos políticos das indígenas mulheres a partir do movimento de fazer cidade. Assim, sublinhou-se a necessidade de reconhecer a presença indígena nas cidades, bem como os papéis ativos das (os) indígenas na construção e reconstrução dos espaços urbanísticos.

A expressão “fazer-cidade” chegou até mim, a princípio com hífen, através da leitura do interessante artigo intitulado de *Do direito à cidade ao fazer-cidade: o antropólogo, a margem e o centro* (2015), de autoria do antropólogo francês Michel Agier. Ao tomar como exemplo os campos de refugiados e as favelas, Agier observou que os indivíduos sociais que vivem à margem exercem práticas de construção e organização de espaços na *urbis* em resposta direta à precariedade na qual vivem. O autor também identificou na arquitetura própria aos acampamentos e favelas uma forma de ocupação inscrita no agir político no mundo urbano, com vista ao reconhecimento do direito de existir e habitar esse mundo. O “fazer-cidade” seria, portanto, a concretização desse direito.

O fazer-cidade deve ser entendido como um processo sem fim, contínuo e sem finalidade. Ele faz sentido no contexto de uma expansão contínua dos universos sociais e urbanos. Eis por que parece possível elaborar a hipótese teórica (e a aposta política) segundo a qual o fazer-cidade é uma declinação pragmática, aqui e agora, do “direito à cidade”, sua instauração (Agier, 2015, p. 491).

Não percebi de imediato a potencialidade da categoria, bem como a sua aplicabilidade no estudo das indígenas mulheres em contexto urbano. Contudo, quanto mais me aproximava das experiências citadinas das indígenas mulheres, mas o fazer cidade se insinuava como forma autoexplicativa, como lente que capta os mais sutis interlúnios do que fica preso nas entrelinhas. Talvez tenha deturpado, em certa medida, as ideias formuladas por Agier – o que é comum nos processos de diálogos epistemológicos –, por isso, tomei o “fazer cidade” sem hífen, para aludir as ações políticas que conferem forma e existência à cidade a imagem e semelhança da população indígena em situação urbana, nas diferentes temporalidades, espacialidades e localidades.

Finalmente, o terceiro capítulo, cujo título *A “Suíça” virou “Aldeia”: itinerários de indígenas mulheres que (re)fazem Unhanhun/Guará-anhuns*, tem como eixo de preocupação as experiências de vida de três indígenas mulheres que habitam os arredores da cidade de Garanhuns - PE, Jaqueline Gomes de Moura - Kûnã Kambiwá, Ana Clara Xukuru do Ororubá e Ana Beatriz Pankará. O objetivo consistiu em analisar as dinâmicas sócio-políticas instituídas pelo fazer cidade das respectivas indígenas mulheres, atentando para o universo de reelaboração de significados por elas imputadas na relação com a cidade. Não obstante situem-se em uma mesma

atmosfera e, de modo análogo, recriem esta atmosfera – daí haver pontos em comum nas três trajetórias para além da geografia que as circunscrevem –, buscou-se, igualmente, realçar suas individualidades, reconhecendo, desse modo, suas agências e protagonismos. Atravessando o limiar da colonialidade, passou-se pelos desafios, preconceitos e medos, na contramão, tem-se a tomada do poder, as aspirações, as estratégias de resistências e a criação de possibilidades que fazem da cidade um autêntico espaço indígena de elocução e de morada. Os três itinerários são bastante representativos para pensarmos a dimensão das resistências indígenas em contexto urbano.

O horizonte teórico concedido pelos campos disciplinares da Nova História Indígena (Almeida, [2003] 2013; Cunha, 1992; Monteiro, [1994] 2022) e da História das Mulheres e das relações de gênero (Del Priore, [1988] 1994; Scott, [1989] 1995; Sampaio, 2021) cumpriu dupla função, a de lente científica cujos subsídios ajudaram a explicar os fenômenos sociais estudados; e a de fonte histórica, pela qual se analisou algumas das produções acadêmicas mais significativas dos respectivos campos, tomando-as como evidências não somente dos modos de pensar e fazer História de uma determinada época, mas também, e sobretudo, como evidências que propiciam inquirir sobre as intercessões das pessoas “objetos”, suprimindo, assim, a ideia de “objetos” e restituindo o seu lugar de sujeitas (os). Ademais, as epistemologias “feministas” críticas de Abya Yala (Lugones, [2008] 2020; Pankararu Ramos, 2019; Segato, 2021), contribuíram sobremaneira para descolonizar os instrumentos de pesquisa, ajudando a delinear um quadro teórico-metodológico coerente com as alteridades indígenas estudadas e em diálogo com suas filosofias.

As fontes recuperadas pelas (os) historiadoras para a escrita da história não são neutras, nelas estão refletidas as relações de poder que permearam a sociedade que as fabricaram. Considerando o viés falocêntrico, ocidentocêntrico, elitista e etnocêntrico da história vivida e registrada, é de se supor que as pessoas comuns, mormente as do sul global, ocupam lugar de desigualdade na documentação. Por isso a importância de atentar para essa interseção desigual relativa ao processo histórico e os vestígios produzidos sobre ele que antecedem a nossa narrativa. Conforme assertiva de Michel-Rolph Trouillot ([1995] 2016, p. 84), “os traços históricos são inerentemente desiguais”, contudo, isso não implica no total apagamento das

personagens. É preciso apertar o olho para desviarmos do ponto de luz que não nos permite enxergar as personagens obscurecidas pelas relações de poder assimétricas.

Longe do que nos faz crer a tradição historiográfica colonialista e patriarcal, as fontes sobre os indígenas e as indígenas mulheres são abundantes, ainda que, no mais das vezes, elas estejam fragmentadas e dispersas em muitas direções – representando um desafio para localizá-las, reuni-las, cruzá-las e interpretá-las. Outrossim, o poder não é dicotomizado entre a parte que o tem, de um lado, e a parte que não o tem, de outro. O poder não é algo dado, ele se exerce a partir das relações sociais nas quais todos e todas atuam como receptoras e produtoras. Fala-se aqui de poderes múltiplos, difusos e periféricos, onde as mulheres também tomam posse (Perrot, [1988] 2017).

Neste sentido, o que se observou não foi a completa inexistência de homens e mulheres indígenas na história ou nos registros históricos, mas a ausência de perguntas que as (os) colocassem no centro da narrativa. Quando a Nova História Indígena, por exemplo, passou a se perguntar pelo sujeito indígena na história sob a chave dos protagonismos, eles surgiram, quase sempre, da mesma documentação utilizada por estudiosos responsáveis em esvaziar suas ações e até mesmo apagá-las. Assumir o pressuposto da ausência de fontes é perigoso, pois reafirma e reproduz os silenciamentos históricos.

Reuni, ao longo de dois anos, diversas fontes, as quais joguei relevantes para a construção e compreensão da problemática proposta na presente pesquisa. As mais notáveis são as orais, por mim computadas em sessões de entrevistas, configurando-se como ponto de partida e de chegada. Assim como a produção acadêmica consolidada foi instrumentalizada também como fontes, recurso análogo se deu com os depoimentos orais, que, além de documentos, cumpriram papel político-epistemológico. Mais de uma vez refiz percursos já trilhados em função de percepções que só foram possíveis de serem alcançadas por meio da escuta sensível das opiniões das narradoras indígenas. Reparem: achava-me tão preocupada em conferir maior espaço a elas na Dissertação, que decidi retirar a minha figura onipresente de narradora no último capítulo, escrevendo na primeira pessoa do singular. O fiz para em seguida identificar na minha prática historiográfica um gesto colonialista. A fala de Jaqueline Kûnã Kambiwá, anteriormente citada em nota, denota isto.

Como estava preocupada com as estratégias adotadas pelas indígenas mulheres para a (re)escrita<sup>17</sup> de suas histórias, acabei identificando nos fios e nos rastros por elas deixados, aspectos extremamente sofisticados os quais nos oferecem repostas alternativas a visão oficial colonialista e patriarcal. Neste sentido, as fontes igualmente caminharam neste duplo; fonte histórica passível de serem analisadas e interpretadas e epistemologias<sup>18</sup> que não só revelam e esclarecem fenômenos sociais, *per se*, como, paralelamente, indicam meios para a transformação da realidade social, dada sua natureza política.

Conforme assinalado no início da Introdução, as ações das indígenas mulheres se dão em um campo conflituoso, elas se chocam e se constroem doravante o embate com forças antagônicas. Destarte, examinar as fontes oficiais não apenas possibilitaram extrair as vozes das indígenas mulheres da polifonia do discurso do colonizador, mas, de igual modo, permitiram compreender os interesses que movem os diferentes agentes da trama, dando a ler os acontecimentos de forma mais complexa, observando os raios de convergências, divergências e extorquindo “as informações que eles não tencionavam fornecer” (Bloch, [1944;1949] 2001, p. 95).

Dentre as fontes oficiais, destacaram-se os censos demográficos decenais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, tendo como marco temporal o ano de 1991, com o primeiro censo a incluir a categoria indígena no quesito cor ou raça, tal critério de identificação se repetiu em todos os outros subsequentes, 2000, 2010 e 2022. Os manuais de recenseadores (IBGE, 1991; 2000; 2010; 2022), bem como os documentos sobre os resultados censitários (IBGE, 2005; 2012; 2023) disponíveis na biblioteca digital do IBGE, do mesmo modo foram consultados e cruzados no momento da crítica estatística que se pautou na análise do campo sociopolítico no qual o IBGE se encontrava engendrado, ou seja, em um campo que, de um lado, exprime a colonialidade, de outro, punge a resistência.

Os dados oficiais foram cruzados, ainda, com outras fontes, como os jornais da imprensa alternativa que versam sobre o assunto. Localizei algumas matérias no

---

<sup>17</sup> Aqui entendo a escrita não somente de modo literal, mas também como verbo de ação que se dá concomitante as realizações das mulheres.

<sup>18</sup> As entrevistas com Jaqueline Kûnã Kambiwá me fizeram perceber a nossa arrogância, enquanto pesquisadoras (es), em deslegitimar as formas de produzir conhecimento fora dos circuitos acadêmicos. Ao cruzar seus depoimentos com bibliografia especializada, constatei a precisão das informações históricas, inclusive no tocante as datas. A diferença substancial das narrativas sobre a história kambiwá repassadas a Kûnã pelos anciãos das narrativas oficiais, reside no olhar crítico ao colonizador.

*Porantim*, impresso criado em 1979 e ativo até hoje. Para a coleta, estabeleci como classificação cronológica os quatro últimos censos do IBGE, entretanto, ao consultar o jornal, observei que o tema só passou a ser incluído nos textos programáticos em 1992, levando-me a reajustar o recorte temporal. Faz notar que cada fonte implica em uma abordagem específica, neste sentido, a crítica aos jornais se apoiou em bibliografia especializada (De Luca, 2005; Macedo, 2019).

Cumprido sublinhar que a crítica documental no processo da operacionalização historiográfica exige cuidados específicos. Para melhor organizar o processo de levantamento e sistematização dos conteúdos jornalísticos, foram utilizadas “fichas de análise documental”<sup>19</sup>. Estas “fichas” englobaram elementos como lugar de produção, difusão e circulação do impresso; materialidade, periodicidade e publicização; autoria, polifonia e descrição sumária e extensiva dos conteúdos programáticos etc.

Além do *Porantim*, foram utilizadas matérias dos Periódicos *Aconteceu Especial*<sup>20</sup>, *Tupar*<sup>21</sup>, *A Borduna*<sup>22</sup> e, em menor medida, da grande imprensa. Ademais, da fonte jornalística emerge uma nova, a fotografia<sup>23</sup>, igualmente tomada como objeto de análise (Burke [2001] 2017). Estas fontes foram fundamentais para acessar a perspectiva indígena, não obstante também penetrada pela coloniedade, elas revelam a força política dos indígenas e, sobretudo, das indígenas mulheres. No que tange à existência nas cidades, merecem destaque as matérias e fotografias divulgadas no *Porantim*, pois, na contramão da colonialidade, foi possível constatar o movimento de fazer cidade das indígenas mulheres.

Sobre os procedimentos adotados, trabalhei na interação das metodologias da História Oral (Alberti, [2013] 2021; Meihy, [2000] 2005), da micro-história de base

---

<sup>19</sup> As fichas se basearam nas elaboradas pela Profa. Arrisete Costa Lemos, ver: <https://claraboias2021.blogspot.com/2022/07/ficha-documental-referente-ao-projeto.html>. Acesso em 2022.

<sup>20</sup> Boletim semanal vinculado ao Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), o qual tinha como alvo os trabalhadores camponeses, operários, líderes sindicais, agentes pastorais e indígenas. Ao todo foram publicados 18 números entre 1978-1990. Na biblioteca digital do Armazém Memória, podemos acessar do número 6 ao 18. Para a Dissertação, analisei apenas o n.18, 1987, p. 21.

<sup>21</sup> Boletim informativo vinculado ao Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME), com circulação interna, ocupava-se de divulgar informações sobre as questões indígenas e causas missionárias. Não consegui encontrar com precisão seu ano de criação e término. No Armazém Memória também podemos acessar alguns números entre 1988 a 2000. Para a Dissertação, analisei apenas o n. 28, 1988, p. 3.

<sup>22</sup> Jornal criado pela Comissão de Professores/as Indígenas de Pernambuco- COPIPE.

<sup>23</sup> Sobre o uso da fotografia como documento histórico, bem como a crítica a este tipo de testemunho ocular, escrevi o artigo: *Visualidades que invisibilizam: indígenas mulheres “urbanas” em imagens do Porantim* ([2023] 2024).

indiciária (Ginzburg, [1986] 1989; Revel, [1996] 1998), aliadas, ainda, à crítica feminista de Abya Yala (Aimará Paredes, 2013; Pankararu Ramos, 2019).

A História Oral, mesmo caracterizada como uma prática flexível, dinâmica e criativa, é proveniente do norte global, especificamente de países de origem anglo-saxão, de modo que os valores individualistas, empiristas e capitalistas<sup>24</sup> tendem a se manifestar em seu programa, bem como nos manuais especializados. Por isso, quando aplicada à questão indígena, faz-se necessário uma outra eticidade, politicidade e postura epistemológica. Não raro, vi-me diante de situações embaraçosas, demandando um extraordinário jogo de cintura. Curioso observar que a própria História Oral, por vezes, motivadora do embaraço, oferece caminhos profícuos para fazer das intempéries aprendizados. O exercício da História Oral no trabalho com a temática indígena exige-nos que sejamos sensíveis à combinação de distintas técnicas, à inauguração de novas e ao abandono daquelas que se mostrarem inadequadas.

Metodologicamente, a primeira etapa da História Oral consiste na elaboração do projeto de pesquisa. Como já denunciado por Linda T. Smith ([1999] 2018), é comum que as pessoas interessadas em se debruçar sobre as questões indígenas o façam de maneira verticalizante e autoritária. Quando da elaboração do meu projeto, não levei em consideração a imprescindibilidade de ouvir as opiniões das interlocutoras a respeito. Fui eu quem sozinha definiu o problema a ser investigado. Talvez nesse ato resida a explicação para o equívoco que nele se encontrava. Em campo, munida com ferramentas oriundas da crítica feminista de Abya Yala, aprendi a ouvir as interpelações das minhas narradoras. E, antiteticamente, redesenhei o projeto.

É bem verdade que comecei a pensar no projeto antes mesmo de conhecer as sujeitas deste estudo<sup>25</sup>. Importa sublinhar a dificuldade de localizá-las e identificá-las em contexto urbano, visto que oposto à realidade dos aldeamentos, muitas vezes,

---

<sup>24</sup> Considerando a crítica de Linda T. Smith ([1999] 2018) sobre as definições legais de ética presente no documento de cessão de direito das entrevistas orais, elaborei uma Carta extirpando o sentido capitalista que toma o conhecimento como propriedade privada. Por uma questão de ética, discuti os termos da Carta com as interlocutoras, deixando claro que elas poderiam deliberar e alterar o documento, além disso, solicitei que assinassem somente quando o trabalho estivesse concluído. Ver Apêndice 1.

<sup>25</sup> A ajuda do Professor Edson Silva, que me passou os contatos de Ana Clara Xukuru e de Ana Beatriz Pankará, e de minha amiga Sheila Janaina Teles Lima, que me passou o contato de Jaqueline Kûnã Kambiwá, foram fundamentais. Minha eterna gratidão.

elas se encontram dispersas pela cidade e, não raro, conforme constatado, omitem a identidade étnica diante do não-indígena. Acredito que obtive considerável êxito nessa busca devido ao fato de as três indígenas mulheres, Kambiwá, Xukuru do Ororubá e Pankará, ocuparem um notório espaço de poder, todas são universitárias<sup>26</sup>.

De início, intencionava expandir as buscas, a fim de identificar outras indígenas mulheres, com variações de perfil, idade, etnia, ocupação e etc. Assim, procurei construir redes de contatos com amigas (os) ligadas a Academia, a movimentos sociais e a vida pública da cidade de Garanhuns, mas o intento me pareceu inalcançável. Foi somente no segundo semestre de 2023 que tomei conhecimento da existência de indígenas mulheres feirantes, de indígenas mulheres mães e, mais recentemente, venho observando nos semáforos da cidade uma indígena mulher, migrante venezuelana, da etnia warao, em situação “mendicante”.

Todavia, o trabalho com a História Oral, sobretudo justaposto à questão indígena, requer-nos bastante tempo, além de adequação à disponibilidade das interlocutoras. Neste sentido, a escolha das entrevistadas se justifica pelas condições impostas no contexto de realização da pesquisa. Afortunadamente, desde o princípio, as três se ajustaram aos objetivos da pesquisa. Os primeiros contatos se deram através das redes sociais, as quais, diga-se de passagem, confessaram-se promissoras para estreitar os laços de amizade e confiança. A prática de História Oral com os povos indígenas demanda um processo longo de contatos, diálogos, negociações e parcerias.

Optei pelo gênero história de vida, particularmente na sua variante de narrativa biográfica. Não obstante o centro de interesse seja as experiências históricas de indígenas mulheres em contexto urbano, tinha como preceito fundamental que em algum momento das entrevistas a temática do viver na cidade emergisse como questão atravessadora dos itinerários. Não quis perguntar diretamente a respeito – muito embora já tivesse apresentado e discutido o projeto de pesquisa com elas<sup>27</sup> –,

---

<sup>26</sup> Fora desses espaços elas conseguem se camuflar melhor a suposta massa “homogênea” que forma a cidade, é por isso que, para as indígenas mulheres que vivem em situação de tráfego, isto é, das aldeias para as cidades, as situações de racismo são mais comuns em ambientes específicos onde a etnicidade é chamada a se manifestar. Em entrevista com Ana Beatriz Pankará, quando questionada sobre situações de preconceito na cidade, foi respondido o seguinte: **“Na cidade, não necessariamente. Meus problemas com isso foram mais dentro da universidade mesmo”** (Ana Beatriz Pankará entrevista concedida à autora em junho de 2024).

<sup>27</sup> Na ocasião do *I Encontro de Estudantes Indígenas e Quilombolas da UFAPE*, como verão oportunamente.

tomei o cuidado para isolar, até onde se é possível, os estímulos. Julguei oportuno seguirmos a cadência espontânea, daí a preferência por entrevistas não-diretivas<sup>28</sup>, com amplo espaço e liberdade para tecerem seus relatos. A estratégia se revelou fecunda, sobretudo nas sessões de entrevistas com Ana Clara Xukuru do Ororubá, possivelmente porque ela não só nasceu na cidade, como sua relação com o meio citadino é marcada por dissidências que perfuram três gerações de mulheres. Tratando-se de Ana Beatriz Pankará<sup>29</sup> e Jaqueline Kûnã Kambiwá, indígenas mulheres cujo convívio com os territórios tradicionais é mais frequente, a dinâmica prescrita se alterou, o que não significa afirmar que a estratégia foi estéril nesse segundo caso. Pelo contrário, alcancei entendimentos que, provavelmente, de outro modo seria inviável.

Vejamos, tentava encontrar na narrativa de Jaqueline Kûnã Kambiwá o indivíduo, porém ela conduzia as gravações para o coletivo, falando sempre pelo povo, era como se sua figura se dissolvesse em várias outras, que também se fundia com uma unidade. Uma unidade de um todo maior. Mais tarde, cruzando os itinerários, verifiquei que Ana Clara Xukuru do Ororubá efetuou recurso semelhante, entretanto, o contato mais próximo que sua experiência de vida trazia com o coletivo indígena residia nas mulheres de sua família<sup>30</sup>, especialmente a mãe e a irmã. Ademais, verificou-se percepções diferentes acerca da existência indígena na cidade. Em outras palavras, a relação que estabelecem com a cidade é singular. Enquanto Ana Clara transforma a cidade em autêntica morada indígena, Jaqueline Kûnã Kambiwá e Ana Beatriz Pankará a ocupa temporariamente para finalidades políticas.

Embora estabeleci nos Roteiros de Entrevistas um perfilamento cronológico da infância à adultez, ele logo se desfez. Os processos de construção e de evocação das

---

<sup>28</sup> Ainda assim, elaborei um Roteiro de Entrevista, o qual contém alguns tópicos abertos capazes de cobrir a trajetória de vida das entrevistadas. Organizei na última coluna alguns tópicos referentes às temáticas do viver na cidade, na esperança que elas despontassem das narrativas das interlocutoras. Ver Apêndice 2. As orientações da Profa. Arrisete Cleide L. Costa, durante as aulas de Teoria e Metodologia da História, foram de grande ajuda. Para elaboração dos Roteiros tomei como inspiração suas fichas publicadas no blog: <https://claraboias2021.blogspot.com/2022/07/ficha-documental-referente-ao-projeto.html>. Acesso em 2022. Também segui as sugestões de Verena Albert no *Manual de História Oral* (2013).

<sup>29</sup> Enfrentei algumas dificuldades para realizar as entrevistas presencialmente com Ana Beatriz Pankará, optando por fazer de forma virtual. Como resultado, infelizmente não pude desenvolver análises mais profundas como consegui proceder nos itinerários de Kûnã e Ana Clara.

<sup>30</sup> Os processos de negociações dos depoimentos incorporados na Dissertação foram desafiadores e se estenderam para os círculos familiares de duas de minhas narradoras, Ana Clara Xukuru do Ororubá que compartilhou a leitura do trabalho com sua mãe e irmã (recebi excelentes *feedbacks* de Alessandra), e Ana Beatriz Pankará que, além de compartilhar o material da Dissertação com a mãe e com o pai, trouxe-me as valiosas intervenções de Regiane.

memórias não seguem sequências ordenadas e lineares, além do que, elas comumente são atualizadas, dada a influência, consciente ou inconsciente, “da afetividade, do desejo, da inibição e da censura” (Le Goff, [1988] 2013, p. 390). As experiências vivenciadas no presente também podem exercer controle nas memórias individuais sobre o passado. Com efeito, lidar com a dimensão das memórias das narradoras foi um dos maiores desafios que enfrentei para a realização da pesquisa, particularmente àquelas compartilhadas por Ana Clara Xukuru do Ororubá que, a cada encontro, digladiava-se com o presente, bem como com as permanências do passado no presente.

É sabido que a História Oral pressupõe que as fontes sejam gravadas em aparelhos eletrônicos, contudo, a utilização do material de coleta, principalmente o gravador, representou um dos grandes desafios a serem enfrentados<sup>31</sup>. Faz notar que o gênero história de vida costuma demandar um tempo maior de entrevistas, outro empecilho para uma pesquisa de dois anos que, *a priori*, não recebia financiamento<sup>32</sup>. Além disso, o exercício da História Oral não se encerra nas gravações das entrevistas e, antes de assim proceder com elas, urge a construção de vínculos recíprocos entre entrevistadora e entrevistada (o).

Acredito na primordialidade de maximizar a participação e interesse dos povos indígenas na pesquisa antes mesmo da culminação das gravações. Um desafio, pois o tempo capitalista da *urbis* liquida as possibilidades de relacionamentos humanos profundos. Não o fiz do modo como gostaria, confesso, mas entre ônus e bônus, a História Oral se apresentou, a todas as partes, como um convite à amizade sincera. Em respeito às minhas queridas narradoras, conduzi as entrevistas como uma conversa, deixando-as à vontade a ponto de quase esqueceram os equipamentos<sup>33</sup> que evocam “a presença virtual de outros ouvintes, do público e da posteridade” (Alberti, [2013] 2021, p. 203). O caderno de campo, foi utilizado durante as sessões apenas quando indispensável, pois quis priorizar o contato visual. Só depois de nos despedirmos, voltava aos cadernos para registrar as impressões sobre a experiência.

---

<sup>31</sup> Jaqueline Kûnã Kambiwá, por exemplo, mesmo aceitando as gravações e se mostrando desinibida durante as sessões, ressaltou o desconforto que o gravador provocava, sugerindo que repetíssemos os encontros sem a presença dos aparelhos de gravação.

<sup>32</sup> Como só passei a receber bolsa no segundo ano do Mestrado, precisei conciliar trabalho e estudo, atrasando a realização das entrevistas previstas no meu cronograma inicial.

<sup>33</sup> Utilizei o gravador do celular e microfones de lapela para melhor captar o som.

O planejamento das gravações, especialmente no tocante ao dia, horário, duração e local foram definidas em diálogo com as interlocutoras. As quatro entrevistas ocorreram na minha residência, com a presença apenas da entrevistadora e entrevistada, entre o mês de março e outubro de 2023. Devo acrescentar que os encontros ausentes de ferramentas audiovisuais foram de extrema relevância para aprofundamento de questões e problemas.

A etapa da devolutiva é igualmente obrigatória quando estamos lidando com o campo da História Indígena e das Indígenas mulheres. Trata-se de um dever ético o compartilhamento dos processos e a discussão conjunta dos achados da pesquisa. Com Ana Clara Xukuru do Ororubá, mais de uma vez, tive a oportunidade de realizar leituras compartilhadas acerca do itinerário que escrevi e reescrevi sobre ela, explicando aspectos mais teóricos. Ana demonstrou uma preocupação engajante sobre a veracidade das informações, tomando a iniciativa de conferir nos documentos da família a precisão acerca das datas. Gostaria de ter procedido com encontros presenciais para leituras coletivas com Kûnã Kambiwá e Ana Beatriz Pankará, no entanto, devido a contratempos e desencontros de agendas, fizemos os (re) ajustes virtualmente.

Ademais, a metodologia da História Oral ofereceu subsídios substanciais para elaboração técnica de instrumentos necessários, como os roteiros gerais de entrevista, o processamento das fontes, auxiliando na sua transcrição, textualização, transcrição, organização, sistematização e conservação, bem como no tratamento crítico, interpretativo e analítico empregado.

Chegamos, pois, ao encontro da segunda abordagem que me servi, a micro-história de base indiciária. Seu método interpretativo, concentrado nos detalhes, orientado pelos resíduos, dados marginais etc., permitiu-me acessar “produtos mais elevados do espírito humano” (Ginzburg, [1986] 1989, p. 150), “a multiplicidade das experiências, a pluralidade de seus contextos de referência, as contradições internas e externas” (Revel, [1996] 1998, p. 22).

Como vimos, os roteiros de entrevistas elaborados no exercício da História Oral, foram flexíveis, de modo que não havia perguntas fechadas, apenas pontos que poderiam ser aprofundados e até substituídos em face da dinâmica da entrevista. Como as indígenas mulheres acabaram definindo o rumo das sessões, precisei, ao diminuir a escala de observação, reformular constantemente as hipóteses e

problemas de pesquisa. Outrossim, lancei mão de outras técnicas, como a imersão nos espaços socioculturais nos quais socializam, valendo-me da observação direta e ativa própria a “etnografia”, além das “descrições densas” nos cadernos de campo combinadas com o método indiciário. Carlo Ginzburg ([1986] 1989, p. 152) caracteriza o procedimento pela “capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar uma realidade complexa”. Trata-se de um esforço cognoscitivo que envolve operações intelectuais de análises, comparações, interpretações e classificações orientadas por pistas.

Porém, é preciso ter cuidado na hora de tomar as pistas, haja vista que o paradigma indiciário prescinde a transparência da realidade. Neste sentido, tem-se a relevância da microanálise, de reduzir a escala de observação do objeto, valorizando as especificidades, os pormenores, os pequenos detalhes. Ao reduzir a escala de observação, potencializa-se as chaves explicativas e analíticas.

Como afirmei acima, quando iniciei a pesquisa no campo temático proposto, tomei como realidade aparente a invisibilidade das indígenas mulheres na cidade, cidade esta que se autodeclara de “Suíça Pernambucana” e se projeta como um “pedaço da Europa”. No entanto, ao fazer uso da microanálise, em um esforço detetivesco, evidenciei não apenas suas visibilidades, como, de igual modo, tracei uma trama que elas próprias ignoravam: o movimento de fazer cidade a sua imagem e semelhança. O *insight* ocorreu em uma das últimas entrevistas com Ana Clara Xukuru do Ororubá, na ocasião, falávamos sobre os desafios de ser indígena e viver na cidade. Nas entrelinhas, ela deixou pistas sobre as estratégias de resistência frente ao urbano, bem como as reapropriações do urbano a partir de uma outra relação estabelecida, ressignificando os espaços urbanísticos, como podemos observar no trecho abaixo sobre a visita em alguns parques da cidade:

**[...] Vou ao Pau-Pombo, ao Euclides Dourado, mas principalmente ao Pau-Pombo porque é onde sinto uma energia melhor. Uma energia viva, de verdade. É uma vida que você vê, uma vida pura, que não é sentida em pessoas, não é sentida dentro de uma casa, não é sentida na tecnologia. É uma coisa que só a natureza tem. E para muitos pode parecer besteira, mas para mim, é restaurador. É muito significativo. É minha vida** (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023).

O lugar geográfico que até então era visto como opressor, cerceador das diferenças é “retomado” como lócus onde pulsa vida. Uma vida diferente, vinculada a

uma dimensão sagrada. Dado relevante que nos mostra que a etnicidade não pode ser compreendida apenas pelo teor político, mas igualmente pelo peso simbólico. Ao fazer comparações com outras fontes computadas pude reunir pistas que apontam para o fazer cidade das indígenas mulheres.

A abordagem da micro-história denota que:

É preciso não tomar o mundo - ou as suas representações, no caso - na sua literalidade, como se elas fossem o reflexo ou cópia mimética do real. Ir além daquilo que é dito, ver além daquilo que é mostrado é a regra desse historiador detetive, que deve exercitar o seu olhar para os traços secundários, para os detalhes, para os elementos que, sob um olhar menos arguto e perspicaz, passariam despercebidos (Pesavento, [2003] 2008, p. 64).

A micro-história possibilita o estudo do individual, no sentido mais restrito do termo – relativo ao indivíduo –, como também e, simultaneamente, a análise de questões microscópicas que o envolvem. A partir do micro, pode-se acessar o macro. De modo que os itinerários das indígenas mulheres, a despeito da diversidade, podem tornar-se representativas para a compreensão de um fenômeno histórico-sociológico que atinge uma conjuntura maior da sociedade, observando a relação do individual com o meio social.

Ambas abordagens implicam no entrecruzamento de fontes, assim como na aproximação com outras áreas do conhecimento, resultando numa interpretação interdisciplinar. O êxito da análise histórica dependerá da bagagem de leituras, bem como da habilidade em relacionar o teórico ao mundo social. Instrumentalizar a crítica feminista de Abya Yala, portanto, permitiu não só questionar a validade de uma leitura primária e desatenta, como também redefinir as categorias de análise, tendo em vista que elas comumente são colonizadas. A crítica feminista de Abya Yala conferiu politicidade à discussão epistemológica, ela não se encerrou na interpretação; no plano teórico, mais que isso, ela se encontrou com a realidade vivida. Com isto quero dizer, que, para além de compreender o fenômeno social estudado, busquei projetar a pesquisa em seu caráter transformador.

## CAPÍTULO 1

### Por uma escrita da história contra-hegemônica: sujeitas (os) indígenas políticas-epistêmicas confrontando os silenciamentos

*“O poder está na história da escrita indígena”*  
(Braulina Baniwa e Inara Sateré-Mawé, 2020).

Este capítulo tem como eixo de preocupação a escrita da história. O objetivo consistiu em estudar a produção historiográfica sobre os povos indígenas, com ênfase nas indígenas mulheres, problematizando o lugar ou não lugar destinado às indígenas mulheres nas diferentes discussões e renovações de abordagens. Houve um esforço no sentido de dimensionar o papel da política – no enalço dos Movimentos Indígenas e de indígenas mulheres e dos Feminismos – no âmbito da teoria da História, assim como as contribuições das (os) sujeitas políticas-epistêmicas indígenas para o aprimoramento do instrumental, conceitual e metodológico, pelo qual operamos nossas análises.

#### **A Historiografia como dispositivo colonialista**

A historiografia brasileira nasceu no século XIX, sob direção das elites intelectuais que formavam o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), como dispositivo colonialista a serviço do Estado moderno/colonial e patriarcal. Nesta conjuntura, a unificação territorial, política, ideológica, cultural e identitária foi tomada como preceito fundamental na constituição da nacionalidade.

O imperativo de um único protótipo de existir funcionou para garantir a continuação da dominação do colonizador. Este, por sua vez, produziu o morticínio indígena, não só fisicamente<sup>34</sup>, como também através de práticas discursivas responsáveis pela descaracterização e negação das identidades indígenas, abrindo precedentes para a negação dos seus direitos. Ora, a historiografia representa ferramenta importante com a qual é possível organizar e referendar os direitos,

---

<sup>34</sup> Não obstante o Estado tenha promovido, durante séculos a fio, o genocídio indígena – a esse respeito consultar o trabalho de Felipe Tuxá (2021) *Negacionismo histórico e genocídio indígena no Brasil* –, não podemos compartilhar da perspectiva colonialista cuja conclusão encerra em absoluto as resistências e existências indígenas.

portanto, ao dispositivo colonialista convinha o indígena morto, enterrado no passado e sem lugar na História (Moreira, 2010).

Conforme o antropólogo Felipe Tuxá (2021, p. 26), a negação configura “**o fato que institui todas as relações**”, ademais, é a partir dela que os povos indígenas passaram a figurar na tradição historiográfica brasileira oficializante. Por isso, a chave de mudança com destino ao estabelecimento de novas relações, bem como para a inclusão efetiva das (os) sujeitas políticas-epistêmicas indígenas na História, reside no reconhecimento da existência de suas identidades, à luz de seus próprios entendimentos.

Foram as “teorias” assimilacionistas, amparadas na hipótese etnocêntrica e universalista a qual prevê a dissolução e absorção de culturas consideradas inferiores pela cultura “civilizatória” que se autodeclara superior (Poutignat; Streiff-Fenart, [1995] 2011), que deram sustentação a esse dispositivo colonialista.

Apesar do elemento indígena ter sido, *aprioristicamente*, elegido como símbolo da nacionalidade, ele foi gradativamente perdendo espaço na medida em que a memória coletiva e a História se institucionalizavam. Afinal, a nação brasileira continuou tendo como modelo a Europa, do mesmo modo, seus ideais de civilização e branquitude (Almeida, 2010; Oliveira, 2016b; Silva, 1995).

É interessante observar como, historicamente, os aspectos fenotípico e cultural já vinham sendo utilizados para deslegitimar os povos indígenas e negar-lhes direitos. A presumida “assimilação”, perpetrada pelo próprio Estado, como critério identitário alcançaria longevidade, chegando aos séculos XX e XXI. Tais critérios trouxeram implicações desastrosas, sobretudo para os indígenas e as indígenas mulheres da Região Nordeste, uma das áreas mais antigas da colonização, fato que as (os) deixaram mais suscetíveis às transformações de sinais diacríticos, igualmente problemático quando o assunto concerne aos homens e mulheres indígenas habitantes em contexto urbano.

Importa sublinhar que os indígenas e as indígenas mulheres se posicionaram de formas muito diversas, desencadeando disputas em torno das classificações identitárias, uma vez que ser ou não ser “índio/a” implicava em perdas e ganhos (Almeida, 2010; Cunha, 1992; Silva, 1995).

Seguindo a sentença de Francisco Adolfo Varnhagen<sup>35</sup>, segundo a qual os povos originários não teriam história somente etnografia, o dispositivo colonialista assegurou o silenciamento das identidades indígenas, enquanto a etnografia<sup>36</sup>, engendrada na História, inventou uma imagem de “índio”.

As interpretações historiográficas, desde o século XIX, refletem esta imagem inventada, a qual pode ser deslocada no binômio Tupi/ Tapuia. De um lado, o indígena idealizado do passado, “o bom selvagem” descrito na carta de Pero Vaz de Caminha; de um outro lado, o indígena desprezado, “o mau selvagem” cujo estado degenerativo o levaria ao desaparecimento. A apropriação do binômio, no entanto, nem sempre aparece nos mesmos termos. Mas a ideia do par dicotômico, “bravio/ manso”, “selvagem/civilizado”, “índios/aculturados” e “aldeados/urbanos”, ressurgiu sob o signo da colonialidade.

Compreendo a colonialidade como o padrão de poder instaurado doravante o advento da colonização, na transição do século XV para o XVI, e aprofundado ferozmente nas repúblicas independentes – fieis legatários do colonialismo. A colonialidade se baseia na classificação dos seres a partir de uma ordem hierárquica. Nesse ínterim, raça e gênero são produzidos visando legitimar as relações sociais de dominação. É a racialização e a generificação das (os) sujeitas sociais que lhes ditará o lugar social a ser ocupado na estrutura de poder da sociedade a nível global (Lugones, [2008] 2020; Quijano, 2005; Segato, 2021).

Na definição de Kaori Kodama (2009, p. 12), a imagem inventada converte a presença em ausência, empurra as (os) indígenas para um “não-lugar”. Este “não-lugar” propicia a formulação do “brasileiro”, identidade homogênea aversa a pluralidade. A equação perfeita onde o resultado final consiste no esquecimento, modelo subjacente à formação do Estado nacional moderno-colonial e patriarcal (Oliveira, 2016b).

Dos povos indígenas reais, a historiografia oficial nos brindou com o genérico, caricaturesco, figurativo, imóvel em um tempo longínquo, anterior à própria História e

---

<sup>35</sup> Varnhagen acompanhava a sugestão do alemão Carl Friedrich Philippe von Martius, ganhador do concurso “Como Escrever a História do Brasil”, promovido pelo IHGB em 1845. von Martius defendia a decadência e efemeridade dos nativos americanos (Monteiro, 2001).

<sup>36</sup> Definida como a “área de conhecimento – junto à arqueologia – ligada à primeira época da história do Brasil relativa aos indígenas, primitivos habitantes do que viria a ser o território do Império” (Kodama, 2009, p. 59).

omissos à potente presença dos europeus. Aos colonizadores foi permitido acompanhar o curso do tempo e das transformações que lhe são inerentes. Aos povos indígenas, entretanto, restou o quadro estagnado nos estereótipos do “índio” nu em meio às matas, congelado em 1500, em um desenho onde sequer puderam pincelá-lo. Os estereótipos destinados às indígenas mulheres foram ainda mais lancinantes, uma vez que raça e gênero interagem nas relações interseccionais de poder, conforme discutirei adiante.

Os indígenas e as indígenas mulheres de carne e osso, protagonistas dos eventos históricos, nas diversas temporalidades e espacialidades, que não se amoldam aos estereótipos coloniais “foram condenados a um regime de invisibilidade, e tiveram sua existência questionada, ou sua legitimidade rechaçada” (Oliveira, 2016b, p. 110).

A História definida no século XIX pelo IHGB deixou uma herança profunda na tradição historiográfica brasileira dos séculos seguintes, imperando duas ideias cruciais. A primeira está relacionada à exclusão dos indígenas e – não obstante não se pensasse flexionar o gênero até recentemente –, das indígenas mulheres da condição de agentes históricos, bem como dos domínios historiográficos, deixando-as à incumbência da Antropologia. A segunda, ainda mais lesiva, consiste na suposta morte de tais agentes, física e textual.

As abordagens que sucederam firmadas neste dispositivo colonialista, as quais tomaram os povos indígenas como personagens distantes e extintos, acabaram por reforçar uma “imagem cristalizada, fossilizada - diriam outros” (Monteiro, 2001, p. 5) que, além de irreal, em nada contribui para explicar os processos históricos vividos pelo país e por homens e mulheres que ajudaram a construí-lo. Daí também a dificuldade em entender os processos de transformações étnicas e culturais pelos quais passaram os povos indígenas.

De modo semelhante ao que aconteceu com a história das mulheres<sup>37</sup>, precisou-se que os indígenas e as indígenas mulheres lutassem por um lugar na

---

<sup>37</sup> É importante observar que o apagamento da história dos indígenas e das indígenas mulheres possui um agravante ainda maior que o da história das mulheres brancas, pois, enquanto as mulheres brancas eram vistas como segunda classe da raça humana, os indígenas e as indígenas mulheres eram vistos como menos que humanos, uma sub-raça reduzida a animalidade.

história/História<sup>38</sup>. De modo análogo à história das mulheres, fez-se necessário uma mudança paradigmática nos estudos acadêmicos, através da qual se questionou a hegemonia do vencedor, frequentemente encarnada na figura do homem branco europeu, assim como o pressuposto de que os indígenas e as indígenas mulheres seriam meras coadjuvantes dos eventos históricos. A teoria não se afasta da política, de maneira que tal mudança se deu em coligação com o Movimento Indígena Brasileiro cujo marco fundacional situa-se na década de 1970.

### **O campo da Nova História Indígena (1970-1990)**

O campo da Nova História Indígena representou passo fundamental no caminho para a superação do dispositivo historiográfico colonialista. Sua constituição está relacionada a, pelo menos, três fontes motoras: a primeira é o Movimento Indígena; a segunda, sintetizada no encontro entre a História e a Antropologia; e, finalmente, a terceira, que envolve a interdisciplinaridade. As três fontes motoras não devem ser percebidas pela linha de uma régua, como se cada uma delas ocupassem, isoladamente, um ponto, traçando segmentos em escalas lineares. Não há ordem cronológica bem definida, mas coexistências. Conquanto sejam circunscritas por disposições próprias, é fundamental compreendê-las como partes de um todo. Declinando de juízos de valores que conferem a uma ou a outra maior relevância, todas são igualmente importantes. Faz notar, ademais, que elas dialogam entre si, ainda que, *a priori*, não houvesse total clareza da interação entre a primeira e as duas subsequentes. A despeito das primeiras pesquisas tomarem os indígenas apenas como objetos de estudo, verificamos em trabalhos pioneiros no campo o reconhecimento da contribuição do Movimento Indígena.

Em *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* ([1994] 2022), de autoria do precursor da História Indígena no Brasil, John Manuel Monteiro, cujo estudo nasceu como tese de doutoramento na Universidade de Chicago em 1985<sup>39</sup>, tem-se uma nova forma de pensar a história a partir da inserção do sujeito indígena como protagonista. Assim, Monteiro ofereceu uma nova interpretação à

---

<sup>38</sup> Notadamente, aos moldes ocidentais adotados pelo Brasil, conforme defendeu Manuela Carneiro da Cunha (1992), tal percepção já configurava nas sociedades indígenas, inclusive suas interpretações sobre os eventos históricos os colocam como sujeitos protagonistas.

<sup>39</sup> A presente versão, de 1994, foi revisada e ampliada a partir de novas pesquisas.

história social e econômica, repensou a dinâmica das relações sociais, problematizou o mito do bandeirantismo e enfatizou o papel decisivo das populações indígenas na formação da sociedade paulista e brasileira. Embora não houvesse a intenção de focalizar a participação feminina, por exemplo, através da perspectiva de gênero, as indígenas mulheres emergem nas fontes primárias utilizadas pelo historiador, de modo a comparecer no palco da história. Como podemos observar na citação abaixo sobre a presença de indígenas e indígenas mulheres nas expedições pelos sertões:

Além dos sertanistas experientes e colonos jovens que penetravam no sertão, uma parcela significativa da população indígena do planalto também teve papel importante [...]. Na maioria - porém não exclusivamente - homens, estes índios completavam as fileiras das expedições, executando serviços essenciais nas funções de guias, carregadores, cozinheiros e guerreiros. Os colonos podiam levar de um até quinze ou vinte índios, dependendo de quantos queriam arriscar nas incertezas do sertão ou de quantos cativos tinham expectativa de conseguir. Manuel Correia de Sá, por exemplo, dono de quarenta índios, levou dez consigo na “frota” chefiada por seu compadre, o capitão João Anhaia de Almeida, entre eles duas mulheres e um rapazinho (Monteiro, [1994] 2022, p. 110).

Outrossim, o estudo de John Manuel Monteiro ([1994] 2022, p. 83 e 267) inovou ao tocar no assunto da escravidão indígena e, por conseguinte, na transformação do indígena em escravo. Ao organizar em tabelas a distribuição de indígenas e indígenas mulheres na produção agrícola, tornou evidente que, em diversos casos, havia um número maior de mão-de-obra feminina, possivelmente um resquício da “divisão sexual do trabalho presente em muitas sociedades indígenas”. Ainda mais fantástico são as fontes que revelam o protagonismo feminino ao lutarem por sua liberdade recorrendo aos aparatos judiciais, demonstrando, assim, “conhecimento da legislação em vigor”. Entretanto, cumpre ressaltar, John Monteiro percebia a agência indígena como corpo assexuado.

Quase uma década depois, em tese apresentada para o concurso de Livre Docência no departamento de Antropologia da Unicamp, John Manuel Monteiro<sup>40</sup> sinalizou que, até os anos de 1980, a história dos indígenas no Brasil condensava-se à “crônica de sua extinção”. Não pode ser coincidência que a mudança de enfoque ocorra paralelo à consolidação do Movimento Indígena Brasileiro. Para o historiador, a propósito, o novo rumo é conduzido por dois fatores, o teórico e o prático. O primeiro

---

<sup>40</sup> O termo “Nova História Indígena” é cunhado e utilizado pela primeira vez por Monteiro na mencionada tese.

é atribuído aos acadêmicos, historiadores, arqueólogos, linguistas e principalmente antropólogos cujos esforços culminaram na Nova História Indígena. O segundo, alinhado às demandas de “um emergente movimento indígena, que encontrava apoio em largos setores progressistas” (Monteiro, 2001, p. 5). Contudo, a relação indissociável que envolve a teoria e a prática não é discutida pelo autor.

Vista em perspectiva a história do Movimento Indígena Brasileiro, permite-nos pensá-lo – para além de um movimento sociopolítico –, como uma *práxis* cujo “**caráter educativo**” (Munduruku, 2012) provocou transformações significativas na sociedade como um todo. Ante o Estado se colocou na posição de combate às arbitrariedades, reivindicando direitos; perante a sociedade civil e acadêmica suscitou um novo projeto de educação, propiciando mudanças de concepções e atitudinais.

A educação, no sentido mais progressista e freiriano do termo, é processo dialético, dialógico e permanente, precedido, sobretudo, pelo aprender. A prática educativa não é constituída pelo humano-sujeito *versus* alguma coisa de “humano” objeto-passivo, mas por sujeitos e sujeitas que igualmente participam da produção do conhecimento. O ato de educar “demanda a existência de sujeitos, um que, ensinando aprende, outro que, aprendendo ensina, daí seu cunho gnosiológico” (Freire, 1996, p. 50). Por essa razão, acredito que foi, precisamente, no âmbito das relações estabelecidas com os povos indígenas que os campos da Antropologia e da História se renovaram.

As décadas de 1970 e de 1980 não só marcam o surgimento do MIB<sup>41</sup> e sua consolidação, como, immanentemente, do amadurecimento das disciplinas histórica e antropológica, as quais passaram a reconhecer os vínculos que mantinham com o colonizador, buscando se afastar da herança colonialista e assumindo um compromisso político com os povos indígenas. Não devemos ignorar que durante as Assembleias indígenas<sup>42</sup> – das quais também participaram os aliados –, as lideranças indígenas ofereceram interpretações alternativas à História oficial, a qual, como vimos, negou-lhes a condição de sujeitos históricos, decretando-lhes a iminente extinção.

Com as Assembleias os povos originários não só (re)afirmaram suas existências e resistências, como, de igual modo, tornaram “pública a sua versão do

---

<sup>41</sup> Bicalho (2010) propõe o uso da sigla “MIB” como um recurso estético que evita a repetição excessiva da palavra comprometendo o texto.

<sup>42</sup> As Assembleias Indígenas, realizadas entre 1974-1980, representaram “o acontecimento fundador” do MIB, pois foi por meio delas que o movimento adquiriu natureza organizacional e elaborou uma agenda política comum (Bicalho, 2010).

Brasil” (Hornaert, 1978 *apud* Bicalho, 2010, p. 157). Além disso, seus discursos e corporeidades desafiaram, *per se*, os postulados teóricos das perdas culturais e subsequentes desaparecimentos. Certamente, ao ouvir as interpelações das lideranças indígenas, historiadores e antropólogos extraíram aprendizagens.

Todavia, é difícil identificar de maneira precisa como a Nova História Indígena recebeu e incorporou o elemento político. Sequer dispomos de farta bibliografia especializada sobre o Movimento Indígena Brasileiro. De acordo com a historiadora brasileira Poliene Soares dos Santos Bicalho (2010), há uma tendência analítica nos estudos sociais que se debruçam na temática dos Movimentos Sociais em priorizar o conceito de classe social. Ela atribuiu a essa prioridade a razão do Movimento Indígena, cujo conceito central é o de etnia<sup>43</sup>, ser comumente preterido pelas (os) estudiosas, com raras exceções.

Ao que me parece, o argumento só dá conta de explicar o fenômeno em parte. Vejamos, no movimento de mulheres, por muito tempo, a noção de sexo constituía o pilar edificador. Durante o levantamento bibliográfico verifiquei que os trabalhos sobre os feminismos são mais expressivos em termos quantitativos. O mesmo se aplica quando o assunto diz respeito à elaboração de quadros teóricos tendo a *práxis* feminista como modelo. Quiçá um outro caminho de explicação, complementar à autora, resida na marginalização ainda maior na qual se encontram os povos indígenas, na sociedade brasileira e na historiografia.

Importa sublinhar que o campo da História das mulheres e das relações de gênero contou com expressiva participação de mulheres historiadoras ligadas ao movimento político. Quando se trata do campo da História Indígena, observamos que ele foi sendo definido por intelectuais não-indígenas, por isso também a dificuldade de localizar conceitos e teorizações creditárias do MIB. Contudo, a inserção de estudantes indígenas nos espaços formais de formação, com destaque para as Universidades, aponta para uma virada epistemológica promissora nesse sentido.

Inspirada no trabalho de John Manuel Monteiro, Maria Regina Celestino de Almeida escreveu o clássico *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro* ([2003] 2013, p. 33). Ao estudar os indígenas na condição de agentes sociais que transformaram os aldeamentos coloniais como

---

<sup>43</sup> A consciência étnica é fator determinante para constituição e consolidação do Movimento Indígena, bem como para sua projeção de maneira abrangente nos espaços de discussões, nacional e internacionalmente.

espaço de ressocialização e reelaboração de suas identidades e culturas, a autora indicou, ainda que timidamente, as ações análogas dos povos indígenas contemporâneos, que nem nos processos de etnogêneses vividos pelos indígenas da Região Nordeste, como caminho em direção ao aprimoramento do “instrumental teórico” e “empírico” para a interpretação histórica do passado.

Atualmente, vivenciamos uma evolução no campo da Nova História Indígena no que corresponde à relação com o primeiro motor. Muito se deve à ampliação do acesso e permanência de estudantes indígenas no ensino superior, fruto de políticas públicas<sup>44</sup> implementadas a partir do advento da redemocratização do país. É por meio dos diálogos interculturais e inter-históricos que poderemos vislumbrar dimensões outras, encontrando alternativas às grandes narrativas universalistas e hegemônicas. O contato com grupos diversos tende a provocar mudanças paradigmáticas. Sem sombra de dúvida, o crescente número de estudantes indígenas no meio acadêmico tem suscitado mais que o aprimoramento das nossas ferramentas teóricas, conceituais e metodológicas, tem instaurado, sobretudo, uma nova ética de pesquisa. Independentemente do recorte temporal, da problemática e enfoque do estudo, quando abordamos os povos indígenas, urge ouvi-los. A Academia aos poucos vem demonstrando esforço no sentido de estabelecer um diálogo mais profícuo com o Movimento Indígena Brasileiro, a título de ilustração, tem-se a mudança recente no GT *Índios na História* que, em 2022, passou a se chamar *Povos Indígenas na História* (ANPUH Nacional), alinhada, notadamente, às demandas atuais do MIB.

A segunda fonte motora está inserta em uma conjuntura macro cuja energia provocou reviravoltas nas disciplinas-chave, isto é, na História e na Antropologia, ambas responsáveis por fundar esse modo específico de organização do conhecimento, ou seja, a Nova História Indígena. Tais reviravoltas podem ser situadas paralelas às crises paradigmáticas dos anos de 1970, ou até mesmo um pouco antes, tendo maio de 1968 como marco constituinte (Costa, 2007; Pesavento, [2003] 2008), pois, foi um ano de intensa transformação cultural em escala mundial – culminando

---

<sup>44</sup> Como a Lei Nº 12.711/2012 que dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências, garantindo a reserva de vagas exclusivas (50%) a estudantes de baixa renda, oriundos de escola pública, além de negros e indígenas (Brasil, 2012).

na instauração da Nova História Cultural, ponto de encontro entre História e Antropologia.

Até esse momento, a História, de natureza diacrônica, ciência atenta ao tempo, aos processos e a mudança (Bloch, [1944;1949] 2001), não se interessava pelos povos tidos como sem-história. A Antropologia, ao contrário, com “uma perspectiva sincrônica”, concebia entre os seus objetos os povos ditos primitivos, considerados anistóricos e presos numa cultura estática. Daí o inevitável distanciamento desses dois campos disciplinares (Almeida, 2012, p. 152).

Foi com a ampliação do conceito “cultura” e o abandono das concepções monolíticas, elitizadas e etnocêntricas, que as pessoas comuns passaram a ser valorizadas. Com a empáfia acadêmica abalada, tornou-se inquestionável que os grupos humanos, particularmente aqueles socialmente marginalizados, não só conseguiam interpretar suas realidades socioculturais, como também as interpretações por eles elaboradas constituíam (constituem) material indispensável para as análises históricas-antropológicas. Dessarte, a transferência de foco para as percepções, reações, apropriações, significados e pontos de vista de “baixo”.

Se é bem verdade que as (os) antropólogas ensinaram as (os) historiadoras a valorizar a cultura em toda sua polissemia – símbolos, comportamentos, cotidianos, sujeitas (os), instituições etc. –, por outro lado, as (os) historiadoras mostraram a importância da História, de acompanhar o movimento que lhe é intrínseco, chamando a atenção para as transformações socioculturais.

Nesse ínterim, tem-se, conjuntamente, um novo tratamento dispensado às categorias sociais pelas quais operamos nossas análises. Elas passaram a ser entendidas como construtos, flexíveis e negociáveis<sup>45</sup>. A visão essencialista, a qual corrobora com as ideias de aculturação tão danosas aos povos indígenas, foi rechaçada a partir do rompimento com o esquema evolutivo próprio à historiografia tradicional colonialista. Dessa forma, a presumida passividade dos atores sociais deu lugar aos protagonismos perseguidos pelas (os) pesquisadoras que buscaram interpretar os acontecimentos históricos sob o prisma das motivações dos próprios atores.

A aproximação da História com a Antropologia trouxe “[...] ventajas para las dos disciplinas como el enriquecimiento en los campos teórico, metodológico y de objetos

---

<sup>45</sup> As feministas também deram uma contribuição inestimável a esse respeito, como veremos adiante.

de estudo” (Clavijo, 1996, p. 90). “[...] vantagens para as duas disciplinas, com o enriquecimento nos campos teórico, metodológico e de objetos de estudo” (tradução nossa). Ademais, tal encontro repercutiu no desenvolvimento da Nova História Indígena enquanto domínio historiográfico que se alimenta da interdisciplinaridade. Esta última fonte motora perpassa todas as demais. Cumpre ressaltar que a interdisciplinaridade também ocupa papel de relevância no que tange aos necessários diálogos com os povos indígenas, bem como com as produções acadêmicas indígenas desenvolvidas nas diversas áreas do conhecimento, o que nos ajuda a complexificar e repensar as categorias de análises operadas em nossas pesquisas.

Longe da pretensão de abordar em totalidade a diversidade de trabalhos produzidos no Brasil sobre a temática indígena que se seguiram e multiplicaram-se a partir dos anos de 1980 – a intenção foi mesmo destacar alguns dos mais relevantes e precursores –, não poderia deixar de mencionar o pioneirismo da antropóloga luso-brasileira Manuela Carneiro da Cunha, conhecida e respeitada pela militância política na defesa aos direitos indígenas, assim como pelo trabalho intelectual responsável, como o de John Monteiro, por inaugurar o campo da Nova História Indígena. John Manuel Monteiro e Manuela Carneiro da Cunha analogicamente encarnam a aliança entre História e Antropologia.

Em 1989, Manuela Carneiro da Cunha organizou o primeiro Dossiê sobre História Indígena publicado na Revista de Antropologia, no qual coligiu vinte e três artigos de vários pesquisadores das ciências sociais e humanas, dentre eles arqueólogos, uma linguista, historiadores<sup>46</sup> e, na sua maioria, antropólogos. Todos os textos, exceto o de Oswaldo M. Ravagnani, foram inicialmente apresentados entre 1987 e 1989 nas sessões de comunicação do Grupo de Trabalho História Indígena e do Indigenismo, vinculado à Associação Nacional de Pós Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS)<sup>47</sup>.

A Introdução do Dossiê já prenunciava que a História dos povos indígenas no Brasil estava se modificando ao abandonar os velhos paradigmas assimilacionistas, vigorantes até os anos de 1970, que enxergavam tais povos pelas ausências, do passado, do futuro e da própria história. As mudanças foram creditadas as novas

---

<sup>46</sup> John Manuel Monteiro escreveu o capítulo intitulado *De índio a escravo: a transformação da população indígena de São Paulo no século XVII (1989)*.

<sup>47</sup> Convém notar que desde a constituição do campo da Nova História Indígena ampliou-se o número de Grupos de Trabalhos, linhas de pesquisas em Programas de Pós-Graduação, Núcleos de Estudos, além de publicações referentes a temática em periódicos, livros e bancos de Teses e Dissertações.

posturas epistemológicas adotadas por historiadores e antropólogos, resultantes também, como vimos, do encontro entre suas respectivas disciplinas, a colaboração da arqueologia com seus dados acerca das sociedades “ágrafas”<sup>48</sup> e ao Movimento Indígena Brasileiro. Conforme sublinhou Carneiro da Cunha:

Os índios, no entanto, têm futuro: e, portanto, têm passado. Ou seja, o interesse pelo passado dos povos indígenas, hoje, não é dissociável da percepção de que eles serão parte do nosso futuro. A sua presença crescente na arena política nacional e internacional, sua também crescente utilização dos mecanismos jurídicos na defesa de seus direitos tomam a história indígena importante politicamente (Cunha, 1989, p. 2).

No início da década seguinte à publicação do Dossiê, Manuela Carneiro da Cunha lançou pela Companhia das Letras o livro que já nasceu clássico, *História dos Índios no Brasil* (1992), o qual reuniu especialistas de diversas áreas, como Arqueologia, História, Linguística e Antropologia. O projeto, no entanto, começou a ser desenhado no final da década de 1980 por meio de atividades vivenciadas no interior do *Núcleo de Pesquisa em História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo (USP)*, sendo publicado em 1992 com o apoio da *Secretaria Municipal de São Paulo* e da *Fundação de Amparo à Pesquisa do mesmo Estado (FAPESP)*.

O objetivo consistiu em “avaliar o estado atual do conhecimento sobre a história indígena e indicar direções promissoras para novas pesquisas” (Cunha, 1992, p. 22). Mais de três décadas após seu lançamento, podemos afirmar que os propósitos não só foram alcançados, como excedidos. *História dos Índios no Brasil* deu enorme passo rumo ao rompimento com os postulados tradicionais da historiografia e da antropologia de matriz colonialista. Ao propor a inserção dos povos indígenas na condição de agentes ativos na história, representou um marco na renovação de abordagem da Nova História Indígena. Além disso, constituiu-se em obra fundamental como ponto de partida para embasar as pesquisas mais atuais. A coletânea é igualmente importante para o presente estudo, por contemplar um tema que, até então, habitava as margens das margens da história indígena, isto é, os povos indígenas da região Nordeste.

---

<sup>48</sup> “A arqueologia, a história e a antropologia passam a poder se criticar entre si” (Cunha, 1989, p. 4).

## A Unidade Temática Indígenas do Nordeste<sup>49</sup> (1990-2010)

Os Indígenas do Nordeste, progressivamente, vão ganhando forma de Unidade Temática<sup>50</sup>. A mudança paradigmática que a alcança também advém das três fontes motoras anteriormente apresentadas – atrelada à realidade prática. É importante não perder de vista que em fins dos anos 1980, durante a atuação do Movimento Indígena Brasileiro em busca do reconhecimento e garantia de seus direitos na Constituição, lideranças da região Nordeste tiveram participação inestimável.

Em matéria publicada no periódico *Tupari*<sup>51</sup>, somos informados sobre como a presença persuasiva e determinante desses líderes, ao longo do processo de negociações, resultou em duas conquistas significativas na Assembleia Nacional Constituinte (ANC). A primeira se deu no primeiro turno de votações com a supressão de artigos que insistiam na dicotomização para distinguir indígenas, desta vez, no binômio “índios/não-aculturados” versus “índios/aculturados”. A segunda, com a suspensão do inciso V que estabelecia como propriedade do Estado os antigos aldeamentos extintos. Na prática, estas deliberações seriam ainda mais nefastas para os indígenas e as indígenas mulheres em contexto urbano e para os povos indígenas do Nordeste, pelo estigma da “mistura”, assim como por haver maior incidência de aldeamentos extintos na região<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> Ou “índios do Nordeste”. Conforme Michelle Reis de Macedo e Aldemir Barros da Silva Júnior (2023), a responsável pela construção desta categoria sociopolítica foi a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), a qual teve como uma das fundadoras a indígena mulher Maninha Xukuru-Kariri.

<sup>50</sup> A unidade temática “Indígenas do Nordeste” sucede por pertencerem a um “conglomerado histórico e geográfico”, somado a uma caracterização de natureza sociológica (Oliveira, [1999] 2004, p. 19).

<sup>51</sup> CONSTITUINTE: uma nova conquista para o movimento indígena. *Tupari*, ano VIII, n. 28, setembro 1988, p. 3. Acesso em ago. 2023.

<sup>52</sup> Importa lembrar que a “mistura” serviu como argumento para a invasão e consequente dissolução dos aldeamentos indígenas no século XIX. O que não significa dizer que os indígenas e as indígenas mulheres deixaram de se identificarem enquanto tais. Longe disso, foi reivindicando para si a classificação identitária que lutaram, por vias legais, para continuarem em seus territórios tradicionais. A esse respeito ver o interessante trabalho de Edson Silva (1995): *O lugar do índio. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada-PE (1860-1880)*.



**Figura 1:** Lideranças comemoram vitórias na Assembleia Nacional Constituinte. Entre eles, conseguimos identificar pelo uso da Barretina (chapéu feita com palha de coqueiro), indígenas Xukuru do Ororubá. *Periódico Tupari*, ano VIII, n. 28, 1988, p. 3. Armazém da Memória, Hemeroteca Indígena. Acesso em 01 ago. 2023

Os anos que se seguiram à promulgação da Constituição Federal de 1988 trouxeram grande entusiasmo às pesquisas sobre a temática indígena no Brasil e, em particular, na região Nordeste. A partir dos anos 1990, a historiografia da conquista e extinção, bem como a antropologia das perdas culturais e integração dos povos declinaram, dando espaço para uma historiografia vista de baixo e para uma antropologia atenta ao fenômeno da emergência étnica e suas reelaborações culturais. A base teórica abandona o positivismo e o evolucionismo cultural em favor de uma concepção de “cultura” e de “política” alargada, capaz de identificar a complexidade dos processos e dinâmicas sociais, como também a agência indígena. Do encontro fecundo entre historiadoras (es) e antropólogas (os), tem-se o movimento intenso de visibilização dos indígenas na história sob a chave de seus protagonismos.

Quando, nos anos 1990, Manuela Carneiro da Cunha organizou *História dos índios no Brasil*, Beatriz G. Dantas, José Augusto L. Sampaio e Maria Rosário G. de Carvalho colaboraram com o conjunto da coletânea, escrevendo o capítulo *Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico* (1992, p. 434), uma síntese de fôlego que examinou a história indígena e do indigenismo na região – “abrangida, grosso modo, pelas bacias fluviais do Paraguaçu, na Bahia, ao Parnaíba, no leste

maranhense — incluindo a porção nordestina da grande bacia são-franciscana” —, desde o período da chegada dos colonizadores até as mobilizações contemporâneas. Além de indicarem as fontes primárias e secundárias mais relevantes, sinalizaram os trabalhos mais significativos já publicados, assim como temas ainda carentes de sistematização e análises. Se no momento em que o capítulo foi escrito o Nordeste Indígena possuía a marca distintiva da “marginalidade” e “residualidade”, quase duas décadas depois a unidade temática já estava consolidada, ao menos no âmbito acadêmico.

O livro *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória* (2011), organizado pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira, figura bem como seu atestado. Nele observamos o esforço dos mais renomados especialistas na área para desconstruir estereótipos e preconceitos que circulavam (circulam) nos variados ambientes, incluindo os de ensino formal. Certamente por isso, como faz questão de enfatizar Pacheco de Oliveira na *Apresentação*, o livro tenha se desdobrado do projeto que culminou na exposição *Os primeiros brasileiros*<sup>53</sup>, a qual contou com a intensa participação do Movimento Indígena do Nordeste e da organização indígena *Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME)*, e não de encontros acadêmicos-científicos como é comum acontecer:

A montagem de *Os primeiros brasileiros* implicou tanto a visita a inúmeras aldeias indígenas, com formação de coleções etnográficas e documentação sobre seus usos e significados (fotos, vídeos, gravações), quanto extensa pesquisa de imagens sobre os indígenas da região, abrangendo de fontes coloniais e museus a acervos de indigenistas atuais (Oliveira, 2011, p. 10).

A coletânea não dispensou a rigorosidade característica da pesquisa científica. Ao longo dos vinte e três capítulos as (os) autoras, a partir de uma perspectiva crítica, questionaram a invisibilidade dos indígenas no Nordeste, desmontando as leituras calcadas nas tendências científicas em vigor desde a constituição do Estado moderno/colonial e patriarcal, das instituições e da própria identidade nacional. Seguindo o objetivo máximo de “fornecer ao leitor um amplo painel compreensivo da trajetória histórica dos indígenas do Nordeste” (Oliveira, 2011, p. 10), tem-se o triunfo

---

<sup>53</sup> A exposição teve sua primeira montagem na cidade do Recife em 2006, com novas montagens circulando por várias cidades do Brasil e fora dele: Fortaleza (2008), Rio de Janeiro (2009), Córdoba - Argentina (2013), Natal (2014) e Salvador (2016).

da abordagem histórico-antropológica, cara a Nova História Indígena, por meio da qual os diferentes sujeitos aparecem dotados de politicidade, interagindo, negociando, elaborando mecanismos estratégicos de resistência que permitiram-lhes assegurar um lugar na sociedade, assim como se reinventarem.

Contudo, do mesmo modo que o campo da Nova História Indígena, a unidade temática Indígenas do Nordeste seguiu encontrando dificuldades para enxergar o marcador gênero. No tocante a presença de homens e mulheres indígenas em contexto urbano, o capítulo *Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste (2011)*, escrito por João Pacheco de Oliveira e incluído na coletânea acima supracitada, menciona brevemente o surpreendente número de contingente indígena nas cidades, ao tomar os dados quantitativos dos censos decenais como objeto de crítica, abre caminho para repensarmos a presença indígena nos perímetros urbanos por uma via oposta as perspectivas evolucionistas que resultam no desaparecimento indígena. Para Pacheco de Oliveira, as estatísticas oficiais põem em relevo o caráter dinâmico dos processos de etnicidade. Dessarte, embora tenha avançado em direção aos intercâmbios com o Movimento Indígena Brasileiro, sobreviveu o latente estado que reprime uma agenda política a qual reclama a sua incorporação na produção acadêmica; para que tal produção não seja mais apenas sobre, mas com os povos indígenas. Ademais, cumpre sinalizar, é por meio desta agenda política que poderemos superar o dispositivo colonialista, convertendo-o em “dispositivo” transformador.

### **O campo da História das Mulheres e das relações de gênero no Brasil (1970-1990)**

O campo da História das Mulheres e das relações de gênero no Brasil foi pioneiro em apontar as lacunas que a historiografia oficial deixava ao ignorar o feminino. Além disso, foi através dele que as indígenas mulheres passaram a ser inscritas nas narrativas historiográficas. Todavia, tal campo se desenvolveu mantendo afinidades com o dispositivo colonialista, posto a dificuldade para apreender os processos multifacetados – mormente por uma ótica da política de resistência das

sujeitas políticas-epistêmicas indígenas frente aos colonialismos –, pendeu-se à reprodução dos universalismos.

Até bem recentemente, as produções acadêmicas deste campo disciplinar conferiam maior relevo à identidade “mulher”, suplantando outras categorias identitárias igualmente relevantes à análise das experiências femininas em Abya Yala. Uma plausível explicação para o problema pode ser encontrada na preponderância da influência das bibliografias do norte global em nossos bancos de Teses e Dissertações. Mesmo depois do *giro decolonial* elas continuaram sendo majoritárias se comparadas às bibliografias provenientes do sul global.

Conforme demonstrou a intelectual de origem indiana Chandra Talpade Mohanty (1986), negar a heterogeneidade das mulheres do terceiro mundo, convertendo-as em compósito monolítico, constitui, *per se*, uma colonização discursiva através da qual o poder fica concentrado nas mãos fálicas. Com isso, as mulheres não só perdem sua legítima parcela – ainda que, no mais das vezes, ínfima – ao poder, como a sua própria natureza política, histórica e epistêmica é esvaziada. Melhor será dar a palavra a Mohanty:

A aplicação da noção de mulheres como categoria homogênea no Terceiro Mundo coloniza e se apropria da pluralidade das inscrições simultâneas de grupos distintos de mulheres em estruturas de classe sociais e étnicas; [...] define as mulheres do Terceiro Mundo como sujeitos fora das relações sociais, em vez de examinar o modo como as mulheres são constituídas por meio dessas mesmas estruturas (Mohanty, [1986] 2020, p. 55).

O elemento político representou fator substancial para que o campo de estudos sobre as mulheres se estabelecesse. Apesar dos dilemas enfrentados pelas feministas na esteira teórica, bem como na ação prática, não se deve cair na falsa ilusão de que teoria e prática são polos dicotômicos e desentrosados. Não obstante diferentes, há uma íntima e recíproca relação entre ambos. bell hooks ([1984] 2019) verificou na dificuldade das feministas em entenderem a necessária relação teórico-prática para a criação da *práxis* feminista libertária o desafio para a transformação da realidade.

Sob um ângulo global, podemos afirmar que o surgimento do campo da História das Mulheres e das relações de gênero encontra-se intrinsecamente ligado às campanhas feministas. Entretanto, não podemos entender essa ligação como uma diligência direta e linear, tampouco como um encontro perfeito e harmônico entre o

movimento e a Disciplina/Profissão em História. Ainda que o feminismo tenha sido vital à profissionalização feminina, à tomada da História pelas mulheres, à substituição do sujeito universal “homem” em favor da sujeita “mulher”<sup>54</sup>, há, nesse projeto de História – segundo advertência da historiadora norte-americana Joan Scott ([1991] 2011, p. 77) –, “uma incômoda ambiguidade”. Por isso o alerta para não o encarar de modo sintético ou a partir de uma fácil resolução.

No mais, nas periferias do globo observamos certas singularidades. Enquanto as experiências anglo-americanas e eurocêntricas assinalaram o feminismo como força motriz responsável pela academização da História das mulheres, aqui nos trópicos o feminismo acadêmico antecedeu o ativismo<sup>55</sup>. As estudiosas vanguardistas, inclusive, recusavam o rótulo. De acordo com a pensadora brasileira Heloisa Buarque de Hollanda (2019, p. 13), a rejeição à identificação com o feminismo é “sintoma bastante encontrado entre nossas pesquisadoras” e “praticamente regra entre as escritoras e produtoras culturais que trabalharam com uma perspectiva feminista até o final da década de 1990 no Brasil e na América Latina em geral”. Obviamente, houve vozes dissidentes, caso da antropóloga e ativista negra Lélia Gonzalez. Lélia não só frisava o feminismo como “teoria e prática” (Gonzalez [1988] 2020, p. 140), como também reivindicava um feminismo nosso, afro-latino-americano. Seja como for, hoje já não se pode fechar os olhos para o papel incomensurável do feminismo na constituição do campo da História das mulheres e das relações de gênero, cujos ecos alcançaram, embora subliminarmente, o Brasil<sup>56</sup>.

Em um primeiro momento, o feminismo focalizou as desigualdades considerando apenas a categoria sexo e ignorando outros marcadores sociais. Movimentação semelhante ocorreu no âmbito da disciplina. A História das mulheres, ainda influenciada pela biologia, elegeu a categoria homogênea “mulher” em oposição ao seu par antagônico, “homem”. Apesar das abordagens apresentarem as mulheres “dentro e fora de contextos e papéis diferentes”, denotando experiências diversas, a essência “mulher” continuava fixa e inalterada (Scott, [1991] 2011, p. 84). Em um

---

<sup>54</sup> Não se pode esquecer que a natureza da História é centralizada no sujeito (Scott, [1991] 2011), no entanto, esse sujeito é múltiplo.

<sup>55</sup> Importa lembrar o contexto nada favorável, o Brasil, assim como outros países da América Latina, vivia sob fogo cruzado, na mira do autoritarismo que repelia duramente as manifestações políticas e de pensamento.

<sup>56</sup> Muitas agentes precursoras do feminismo acadêmico no Brasil introduziu o pensamento depois de voltarem do exílio em países do norte global onde tomaram contato com o movimento político e com os textos feministas que emergiam do clima de contestação ao patriarcado.

segundo momento, o feminismo, confrontado pela disposição da diferença<sup>57</sup> que já não aceitava ficar às margens do debate, viu-se impelido a novas reescritas, reconceitualizações e análises. Ao assinalar a inter-relação entre sexo, sexualidade, raça e classe social, tornou-se possível modificar a orientação do pensamento feminista (hooks, [1984] 2019) e, tão logo, da História das mulheres. Daí em diante, a categoria “mulher” mostrou-se insuficiente defronte à problemática da “diferença”. Conforme observou a historiadora brasileira Rachel Soihet (1997, p. 402), “de uma postura inicial em que se acreditava na possível identidade única entre as mulheres, passou-se a uma outra em que se firmou a certeza na existência de múltiplas identidades”.

Esta medida foi fundamental para pôr em questão os universalismos, o perigo em universalizar dramas específicos na categoria “mulher” e o cuidado em atentar-se à complexidade que cinge as existências femininas. Foi extremamente importante como indicativo de que as várias formas de opressão estão entrelaçadas e, justamente, por estarem entrelaçadas, um sistema de opressão “não pode ser erradicado enquanto os outros permanecerem intactos” (hooks, [1984] 2019, p. 60).

Em vista disso, o gênero<sup>58</sup> foi alçado como categoria de análise para teorizar a questão da diferença. Pode-se dizer que sua raiz parental remonta a um contexto político específico, marcado pela efervescência do movimento feminista de meados do século XX o qual toma de empréstimo da gramática o termo, rejeitando o determinismo biológico e enfatizando a dimensão das construções sociais. Gênero igualmente serviu para destacar o aspecto relacional entre os sexos e apontou uma mudança paradigmática no âmbito das disciplinas, onde as pesquisas sobre as mulheres eram elaboradas, pois demonstrou a insuficiência e inadequação das teorias e análises já existentes no que tange às explicações acerca das desigualdades entre os sexos. Ao gênero como categoria útil para análise histórica interessava responder o seu funcionamento no contexto das relações sociais, o como, o porquê, a maneira como ele confere significados e se modifica a partir do poder. A propósito, é a

---

<sup>57</sup> Cumpre sublinhar que nessa conjuntura o feminismo hegemônico, dominado por mulheres brancas e elitizadas, foi marcado pela negação da diversidade feminina, particularmente no tocante à sexualidade, raça e classe. O que não significa a ausência de investidas contra-hegemônicas, aliás, foram as sujeitas marginalizadas que contribuíram para o alargamento do debate e a inserção de um viés mais inclusivo.

<sup>58</sup> Existem muitas posições teóricas responsáveis por conceitualizar o gênero, aqui tem apenas um pequeno recorte em diálogo com o campo da História das mulheres, das relações de gênero e dos feminismos.

articulação com a noção de poder que distingue a proposta de Joan Scott das demais discussões sobre o gênero já empregada pelo menos desde a década de 1960<sup>59</sup>.

O núcleo de definição da categoria, em Scott, tem como égide duas proposições: “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (Scott, [1989] 1995, p. 11). Convém lembrar a sentença foucaultiana, segundo a qual “onde há poder há resistência” (Foucault, [1977] 1988, p. 91). Nessa linha de reflexão, o poder não pode ser associado estritamente ao masculino, muito menos à diferença sexual pode ser decifrada em termos de dominação versus opressão e submissão absoluta. Ademais, a operacionalização da categoria gênero, obriga-nos a considerar quatro elementos que lhe é constitutivo, a saber, os símbolos culturais que criam representações, os conceitos normativos que externam interpretações acerca dos símbolos, a noção de político e a identidade subjetiva.

Michelle Perrot sintetizou de forma muito clara a constituição do campo disciplinar da História das mulheres com a mudança de enfoque para o gênero:

Partiu de uma história do corpo e dos papéis desempenhados na vida privada para chegar a uma história das mulheres no espaço público, da cidade, do trabalho, da política, da guerra, da criação. Partiu de uma história das mulheres vítimas para chegar a uma história das mulheres ativas, nas múltiplas interações que provocam a mudança. Partiu de uma história das mulheres para tornar-se mais especificamente uma história do gênero, que insiste nas relações entre os sexos e integra a masculinidade (Perrot, [2006] 2019, p. 15-16).

A teorização da categoria gênero, como dado a perceber, foi, e continua sendo, de grande relevância para a análise das experiências das (os) sujeitas sociais para além do binarismo normativo a partir do qual eram operadas. Através do gênero não só podemos ouvir as vozes silenciadas das mulheres, como também identificar seus papéis atuantes, políticos e históricos. Ainda podemos observar as desigualdades produzidas por meio das relações de poder assimétricas, mas sem deixar escapar aqueles múltiplos fragmentos, difusos e periféricos (Perrot, [1988] 2017) que permitem às mulheres redigirem estratégias próprias de resistência. Ao aceitar a multiplicidade

---

<sup>59</sup> O livro *Sex and Gender* (1968) de Robert Stoller representa um marco na tentativa de separação entre sexo e gênero.

de identidades, tornou-se possível incluir nas análises marcadores sociais como raça, etnia, sexualidade e classe.

Todavia, faltou ao gênero desprender-se por completo da aptidão ocidental imperialista, que o universalizou em outras culturas como categoria primária. É inegável que a proposta teórica de Scott rompe com universalismos simplistas, expandindo as possibilidades de análise histórica. Porém, ao pensar a partir da realidade euroestadunidenses, afastou-se de outras realidades nas quais provavelmente o gênero como princípio organizador atemporal inexistente.

Oyèrónké Oyěwùmí, escreveu a tese *Mães e não mulheres: criando um sentido africano para os discursos de gênero ocidentais (1993)* que, alguns anos depois, viraria o livro *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos de gênero (1997)*, no qual além de problematizar a categoria gênero também nos permite projetar a produção do conhecimento científico dentro de um quadro teórico, metodológico e conceitual alternativo àquele derivado da linha Europa/Estados Unidos.

No conjunto do vocabulário feminista, encontramos a seguinte definição: “opomos o sexo, que é biológico, ao gênero (*gender*, em inglês), que é social” (Mathieu, [2000] 2009, p. 222, *grifo da autora*). Oyěwùmí argumentou ([1997] 2021) que na teoria feminista ocidental, sexo e gênero são indissociáveis, pois resultam de um uso “bio-lógico”<sup>60</sup>. A partir da noção de “raciocínio corporal”, cunhada pela autora, verificamos o modo pelo qual as categorias “mulheres” e “homens” constituem construtos sociais oriundos da visão ocidental onde “corpos físicos” equivalem a “corpos sociais”. De acordo com Oyèrónké Oyěwùmí, o social e o biológico não só estão intimamente envolvidos, como, de igual modo, um retroalimenta o outro:

Na experiência ocidental, a construção social e o determinismo biológico têm sido dois lados da mesma moeda, uma vez que ambas as ideias continuam se reforçando mutuamente. Quando categorias sociais como gênero são construídas, novas biologias da diferença podem ser inventadas. Quando as interpretações biológicas são consideradas convincentes, as categorias sociais extraem sua legitimidade e poder da biologia (Oyěwùmí [1997] 2021, p. 37).

A crítica de Oyèrónké Oyěwùmí a essa biologização aplicada aos estudos sociais, torna-se significativa para nossos estudos na medida que contesta o

---

<sup>60</sup> Nesse sentido, o sexo também é uma construção social.

imperialismo epistêmico. Ao demonstrar que na cultura iorubá as analogias à biologia não são admissíveis, visto que o corpo físico não é usado como modelo explicativo da sociedade, tampouco há a generificação como princípio organizador no momento pré-invasão colonizadora<sup>61</sup>, leva-nos a interrogar sobre os quadros de referências teórico-práticas presentes no contexto cultural por nós estudados. “Penso que inserir a perspectiva das relações de gênero na história indígena deve nos conduzir a uma investigação que fuja de modelos já prontos, em busca de compreender os modelos elaborados por estes grupos sociais” (Mendes, 2022, p. 8). Não se trata, contudo, de recusar totalmente o conceito de matriz ocidentocêntrica, mas sim de sinalizar que a categoria gênero, para ser útil à análise histórica no contexto latino-americano, precisa ser instrumentalizada de modo racializado, entendendo que ele próprio é revestido de colonialidade. Aprofundaremos o debate oportunamente a partir do diálogo com as epistemologias feministas de Abya Yala.

Na próxima seção de revisão bibliográfica acerca dos estudos sobre as mulheres no Brasil, com ênfase nas indígenas mulheres, observaremos como a tradição historiográfica enfrentou dificuldades para conseguir expressar as vozes das mulheres racializadas e subalternizadas do país. Durante muito tempo, as produções teóricas importadas da Europa e dos Estados Unidos não eram confrontadas, entravam pela porta da frente e serviam como norma. A título de exemplo, nas duas obras clássicas e inaugurais sobre as mulheres na história do Brasil, ambas coordenadas pela historiadora Mary Del Priore (1988; 1997), têm-se a confissão da autora sobre seguir o vanguardismo engajado da bibliografia internacional. Com efeito, ao tomá-la como modelo sem passar pelo crivo crítico aos colonialismos, essas autoras contribuíram na consolidação dos universalismos. Além disso, ao operarem pelo dispositivo colonialista, reforçaram as proposições assimilacionistas, quer seja quando tratando as indígenas mulheres por outras classificações coloniais identitárias, quer seja quando negando a elas o direito de existir ao longo de toda a história.

---

<sup>61</sup> A antropóloga argentina Rita Laura Segato (2021) acusou Oyèrónké Oyèwùmí de negar a existência do gênero nos mundos pré-invasão colonial. No entanto, o que tenho observado com a leitura em Oyèwùmí é a coerente afirmação de que sendo o gênero histórico e culturalmente construído, ele não só tem um lugar no tempo e no espaço - em função disso não pode ser utilizado da mesma maneira em diferentes tempos e espaços -, como também há a possibilidade dele nem ter existido em determinadas sociedades. Oyèwùmí sustenta seu argumento, tomando a sociedade iorubá como exemplo, não entrarei no mérito se há ou não a percepção de gênero como princípio organizador na iorubalândia.

## Mulheres e indígenas mulheres na História do Brasil (1970-2020)

A critério de síntese, proponho sistematizar o levantamento de obras historiográficas sobre mulheres no Brasil em quatro fases distintas. A primeira delas, operando a partir da categoria “mulher” e entendendo-as enquanto objetos, tem início no final dos anos 1970. Na ocasião, os estudos sobre a mulher passavam por dificuldades para garantir sua autonomia diante de um ambiente acadêmico demasiadamente conservador. No geral, mesmo havendo núcleos de estudos sobre a mulher em diferentes universidades do país, eles eram abordados em articulação com domínios já consolidados pela disciplina, como o da História Social<sup>62</sup>. Segundo a historiadora Maria Beatriz Nizza da Silva (1987, p. 76), a História da mulher era vista como “coisa de feminista” e, portanto, de menor valor para uma ciência que se mantinha leal ao conhecimento de matriz patriarcal. Não obstante o cenário adverso, sucederam-se neste final de década pesquisas fecundas<sup>63</sup>. Focalizarei aquelas onde é possível localizar as indígenas mulheres.

Embora outras categorias de análise surjam com a expansão dos estudos e embates travados entre as feministas, como na passagem da categoria “Mulher” para “Mulheres” – em respeito às diferenças –, isso não acarretou uma substituição absoluta. Quer dizer, não é o caso de a categoria “mulher” cair em desuso, ou ser enterrada no cemitério das palavras mortas, em proveito do nascimento de uma nova. Elas não só seguem sendo utilizadas simultaneamente, como também, em algumas situações, o são de forma indiscriminada, isto é, sem atentar-se para seus processos de historicização. A História, bem como as categorias operantes para sua escrita, não segue uma evolução lógica e linearizante. Um exemplo claro sobre a questão foi dado pela historiadora brasileira Joana Maria Pedro (2005, p. 84) ao observar que o *Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade, biográfico e ilustrado (2000)* surgiu de um projeto cujo título recorria à categoria “Mulher”, “Projeto Mulher – 500 anos por trás dos panos”.

---

<sup>62</sup> Possivelmente esta posição acompanhou os Estados Unidos, segundo Joan Scott ([1991] 2011, p. 84), o afastamento do movimento feminista e a aproximação com a História Social, consistia em estratégia política para garantir o respeito a disciplina em vias de construção. “A existência do campo relativamente novo da história social proporcionou um importante veículo para a história das mulheres; a associação de um novo tópico com um novo conjunto de abordagens enfatizou a reivindicação da importância, ou pelo menos a legitimidade do estudo das mulheres”.

<sup>63</sup> O artigo *A História da Mulher no Brasil: tendências e perspectivas (1987)*, de Maria Beatriz Nizza da Silva, oferece um rico painel sobre os principais estudos desenvolvidos no período.

A historiadora norte-americana June E. Hahner foi uma das pioneiras na produção historiográfica sobre a mulher no Brasil, recusando a tendência que se instalava cujo foco residia nas biografias históricas de “heroínas”. A ela interessava as “mulheres de diferentes tipos”, “a africana, a indígena, a senhora de fazenda, a habitante da favela urbana e a moderna dona-de-casa da classe média” (Hahner, [1976] 1978, p.10). Contudo, como a categoria analítica operante era “mulher”, o fio condutor do estudo não buscava compreendê-las em suas singularidades e diferenças, mas sim traçar as linhas em comum para que coubessem na ideia universal e essencialista de “mulher”.

O livro *A mulher no Brasil* teve sua primeira versão inglesa [*Women in Brazil*] e foi publicado em 1976, sendo traduzido para o português pela editora Civilização Brasileira dois anos mais tarde. Neste contexto, enquanto nos Estados Unidos as organizações e produções teóricas cresciam e multiplicavam-se, no Brasil tercermundista ainda estava em vias para ser escrita.

Para a surpresa de ninguém, quem ‘inaugurou’ o campo da História das Mulheres no Brasil foi uma autora branca do norte global que optou por empregar o idioma indo-europeu germânico ocidental para falar das mulheres deste lado dos trópicos. [...] Um sinal evidente do que estamos chamando aqui de colonialismo do conhecimento discursivo (Mendes, 2024, p. 69-70)<sup>64</sup>

Hahner decidiu caminhar no terreno das perguntas sem se preocupar em respondê-las. Trata-se de um livro, em essência fragmentário, que pouco problematizou as fontes apresentadas, deixando a função de interpretar para a (o) leitora. Ele também não ofereceu um cruzamento de fontes, tornando a narrativa estritamente linear. Mas não devemos ignorar o mérito de seu propósito, o qual consistiu em reunir “farto material sobre a posição e as atividades femininas no Brasil através dos séculos, indicando fontes e linhas adicionais de investigação” (Hahner, [1976] 1978, p. 10). O livro de Hahner deixou em aberto para as estudiosas as possibilidades de um vasto campo de experiências a ser desbravado por novas e extensas pesquisas.

No tocante às indígenas mulheres, Hahner não somente as confinou ao período colonial – com exceção de uma breve menção no XIX, quando opõe mulheres

---

<sup>64</sup> No artigo “*Feminismos*” e a crítica decolonial à História das [Indígenas] mulheres, aprofundo as críticas ao trabalho de Hahner.

cidadinas da região Amazonas com as indígenas soltas nas florestas<sup>65</sup> –, como também reproduziu as fontes primárias com pouco espaço para a crítica. Destarte, é o olhar, somado aos preconceitos, do colonizador que dá conta de descrever e caracterizar o cotidiano das nativas. Em determinado momento, ao lançar mão do relato de viagem de Hans Staden<sup>66</sup>, a autora assumiu o posicionamento do viajante tratando a sociedade Tupinambá como escravista e ignorando que, de acordo com os costumes daquele grupo, Staden era na verdade um prisioneiro de guerra. Conforme já observado pela historiadora Paula Faustino Sampaio (2021, p. 38), a narrativa de June E. Hahner obedeceu a tradição historiográfica brasileira, na qual as populações indígenas eram reduzidas a dois troncos macro-linguísticos, Jê e Tupi. “Em Hahner a mulher Tupi é o modelo da mulher primeva da história do Brasil”.

Acompanhando o pioneirismo dos trabalhos internacionais, do qual participou June E. Hahner, Mary Del Priore publicou em 1988 pela editora Contexto *A mulher na História do Brasil*<sup>67</sup>. Diferentemente de Hahner, Del Priore situou o texto em um recorte temporal menor, cobrindo o Brasil Colonial dos séculos XVII e XVIII. Suas fontes advieram dos discursos médicos e teológicos, elaborados por homens para funcionar como dispositivos disciplinadores, reguladores e catequizadores dos corpos e das sexualidades femininas. Ao operar sob a categoria “mulher” foi possível encontrar na documentação a presença de duas imagens, a da mulher pertencente à elite e a da sua antagônica, a subalterna. A primeira, descendente de Maria, era orientada para a castidade, devendo atuar na instituição familiar. A segunda, “promíscua” por natureza, era vista como filha legítima de Eva, escapando desse sistema normativo. “Quanto distante da pregação erudita e religiosa não se encontravam as mulatas e negras forras e as brancas empobrecidas” (Del Priore, [1988] 1994, p. 20), buscando nas práticas sexuais errantes, a mancebia, concubinato e prostituição, garantir a sobrevivência.

---

<sup>65</sup> "A vida dessas índias me parece invejável quando comparo com as mulheres brasileiras nas pequenas cidades e vilas do Amazonas. A índia pode ter o exercício salutar e o movimento ao ar livre; conduz a sua piroga no lago ou no rio, ou percorre as trilhas das florestas [...]" (Agassiz [1865-66] 1938, p. 335-336 *apud* Hahner, [1976] 1978, p. 56).

<sup>66</sup> Hans Staden foi um viajante alemão que esteve no Brasil por duas vezes, no século XVI, na sua segunda viagem, estando à serviço dos portugueses, foi confundido como português pelos Tupinambás e capturado. Da experiência de Staden, resultou o livro *Viagem à Terra do Brasil [1578]*. Para mais detalhes sobre o assunto, ver: *A mulher Tupinambá: uma abordagem crítica sobre a presença feminina indígena em Jean de Léry e Hans Staden* (Mendes, 2021).

<sup>67</sup> Embora no cenário internacional a categoria “mulheres” já houvesse emergido, o uso nos trópicos ainda tardaria alguns anos.

A ênfase na “promiscuidade sexual” pode configurar grave problema. Na visão de Angela Davis ([1981] 2016, p. 38), ela provoca mais obscurantismo que iluminação, por vezes, reforçando um discurso que desumaniza as mulheres. Em outras situações, dando a entender que as relações sexuais entre as mulheres subalternizadas e os homens brancos eram voluntárias e consentidas. Caberia, portanto, interrogar às fontes o que a narrativa da promiscuidade esconde. Davis nos ofereceu uma resposta tempestiva estampada nas diversas formas de abusos sexuais às mulheres infligidas. No geral, era como “agentes de dominação que os homens brancos se aproximavam do corpo delas”.

Mary Del Priore seguiu as novidades da historiografia francesa, recorrendo a abordagem atenta aos poderes, bem como às estratégias femininas para tomar parte destes poderes. “Com o fôlego das profundezas, as mulheres irão buscar na pregação religiosa que aparentemente lhes vitima e cerceia, os mecanismos de resistência à exploração e ao sofrimento” (Del Priore, [1988] 1994, p. 21). As análises da autora levaram a constatação da enorme distância entre os discursos e as práticas sociais. Além disso, os usos dos desejos não eram privilégio das mulheres racializadas. No que diz respeito à categoria indígena, pouco figura no livro. *A mulher na História do Brasil* incorporou as narrativas de cunho colonialista, aparecendo como pardas e mestiças. É através das fontes primárias, citadas por Del Priore, que podemos ouvir os ecos de suas vozes. Ao escovar a história a *contrapelo*, tal como nos ensinou Walter Benjamin ([1940] 2012), encontramos as indígenas mulheres reivindicando um lugar na instituição matrimonial, como concubinas e mancebas, o que lhes assegurava segurança afetiva, social e material. Elas também desafiavam os ideários da colonização ao aumentar a população de não brancos, desafiavam as autoridades religiosas tomando o controle de seus corpos ao parir à maneira nativa ou ao evitar a continuidade da gestação através dos abortos induzidos. No mais, embora o livro seja datado, Mary Del Priore foi assertiva ao apontar uma “ética própria” da mulher, ausente nos manuais de comportamento, mas presente no seu cotidiano.

A segunda fase foi instituída por Mary Del Priore e Carla Beozzo Bassanezi com a organização do livro *História das mulheres no Brasil (1997)*, como o título já indica, a categoria agora operada é “Mulheres”. Em consonância com as produções internacionais a partir da virada paradigmática causada pela inserção da categoria “gênero”, as historiadoras definiram como eixo de preocupação o universo dos

símbolos e representações, enfatizaram a dimensão relacional levada em conta nas análises e visualizaram as pluralidades de experiências femininas, contextos, espaços e extratos sociais através do tempo, da colônia à atualidade. No entanto, a ética<sup>68</sup> de pesquisa que sustenta a abordagem tem como pilar a ciência ocidentocêntrica, destarte, a fase manteve as indígenas mulheres na “generalidade debilitante de seus status de “objeto”, para utilizar a expressão de Mohanty ([1986] 2020, p. 54), e, tal como a primeira fase, elas continuaram confinadas ao passado colonial. Dos vinte textos reunidos no livro referido, seis abordaram o Brasil Colônia, entretanto, somente o capítulo intitulado *Eva Tupinambá* traz a “mulher índia” (Raminelli [1997] 2006, p. 12) como foco. Ainda que nos demais textos categorias como negra, negra índia, preta, mulata, escrava, parda, índia escrava, branca, mameluca, crioula, mestiça, pardinha, índia e etc. despontem dos documentos – “índia(s)” irrompe em todos os seis, com exceção do capítulo escrito pelo historiador Renato Pinto Venâncio sobre *Maternidade negada*, no qual a categoria aparece no masculino, “índios” –, elas são essencializadas no sustentáculo das “mulheres da colônia”. À vista disso, apenas o capítulo que abre a coletânea será analisado.

*Eva Tupinambá* foi escrito pelo historiador Ronald Raminelli, o qual se ocupou das representações textuais e iconográficas elaboradas por europeus viajantes que estiveram no Brasil entre os séculos XVI e XVII, bem como por europeus que sequer havia pisado nos trópicos, caso do gravurista Theodor de Bry. Percorrendo o ciclo vital das Tupinambá, com destaque maior para as “velhas canibais”, consideradas pelos colonizadores como expressão máxima da degeneração dos nativos e, portanto, núcleo central dos estereótipos traduzidos nas “rugas, seios caídos, costumes abomináveis” e “perversões sexuais” (Raminelli, ([1997] 2006, p. 25-26), observamos como as interpretações acerca da sociedade Tupinambá eram firmadas nos cânones teológicos da tradição cristã. Daí a analogia entre a imagem de Eva e a imagem das “índias canibalescas”, ambos símbolos representativos da degradação humana.

Paula Faustino Sampaio (2021, p. 44, *grifo da autora*), ao comentar sobre o texto de Raminelli, sublinhou positivamente a maneira como o autor buscou transpor as visões estereotipadas a partir da elevação das mulheres Tupinambá a condição de protagonistas, afirmando que ele “fez isso de modo pouco usual, relacionando duas

---

<sup>68</sup> Pesquisadores éticos e bem intencionados não escrevem meramente sobre os povos indígenas, escrevem também, e sobretudo, com os povos indígenas.

categorias de análise e de identidade, *Mulheres e indígenas, à categoria de análise Protagonismo*". Com efeito, Ronald Raminelli ([1997] 2006, p. 43) concluiu o capítulo com uma perspectiva contraposta àquela apresentada nas fontes primárias, sinalizando "a resistência indígena contra os empreendimentos coloniais europeus" manifesto na figura das "velhas canibais". No entanto, ele o fez diminuindo a participação das mulheres nas cerimônias antropofágicas.

Consideremos: a vingança e a guerra eram atribuições dos guerreiros. Os maiores combatentes recebiam enormes privilégios na tribo, e a eles cabia a condução dos destinos da comunidade. Era, portanto, o papel social do homem que estava vinculado ao canibalismo e à vingança; as mulheres eram apenas coadjuvantes e exerciam funções "a-militares" (Fernandes, 1970, p. 147-148 *apud* Raminelli, [1997] 2006, p. 36).

Não estaria Raminelli combatendo a misoginia dos colonizadores a partir de nova ótica ainda masculinizante? Além disso, mesmo a proposta do livro em seu conjunto acompanhar a evolução do debate, cujo efeito provocou o deslocamento para a categoria "mulheres", bem como operações na perspectiva das relações de gênero, as indígenas mulheres Tupinambá são convertidas em bloco homogêneo, a "mulher índia", em Raminelli, parece ter o seu destino já traçado em função da cultura. Elas são lidas como grupo já constituído e coeso que apenas seguem os costumes determinados pela sociedade indígena. Como poderemos evocar seus protagonismos se não há espaço para vislumbrar suas inferências autônomas na cultura, o modo como produzem culturas movidas por interesses individuais? Para citar novamente Mohanty ([1986] 2020, p. 27), o problema dessa análise, que não deixa de ser universalista<sup>69</sup>, consiste na ênfase de "homens e mulheres como sujeitos sexuais políticos já constituídos antes de sua entrada na arena das relações sociais".

A terceira fase<sup>70</sup> tem como referência o livro ainda inédito *Nova História das mulheres no Brasil (2012)* organizado pelas historiadoras Joana Maria Pedro e Carla Bassanezi Pinsky. A proposta se mostrou necessária em função das transformações impulsionadas pelo movimento feminista. Em pleno século XXI, as mulheres

---

<sup>69</sup> Como nos lembra Mohanty ([1986] 2020) os universalismos podem ser produzidos em qualquer lugar do mundo.

<sup>70</sup> Acredito que o desenvolvimento dessa fase teve como "força motor" a contribuição do Movimento Indígena, do Movimento de Mulheres Indígenas e a inserção de estudantes indígenas e indígenas mulheres no Ensino Superior, bem como a própria "retomada" da escrita ao ocuparem os espaços formais onde a produção do conhecimento científico é legitimada, ganhando mais força e, impulsionando uma virada contra-hegemônica quando chegamos na quarta fase.

alcançaram direitos fundamentais, ocuparam espaços de poder que antes lhes eram proibidos, provocaram mudanças no imaginário coletivo e alçaram-se, com ainda mais força, como protagonistas de suas histórias. Além disso, o campo disciplinar da História das mulheres e das relações de gênero não só se consolidou, como também conta com um número excepcionalmente expressivo de trabalhos, o que muito colabora para suprir lacunas e estabelecer diálogos teóricos mais profícuos. Nesse sentido, os vinte e dois capítulos coligidos trazem um duplo compromisso: atualizar assuntos pouco abordados no passado e inserir outros contemporâneos.

Nesta fase a categoria operada é “mulheres”, as indígenas passam de objeto a sujeita epistêmica, mas ainda não se consegue desprender por completo do fantasma das homogeneizações. Enquanto nos primeiros livros apresentados nas fases anteriores as indígenas mulheres só ganhavam existência no passado colonial, vinculadas ao tronco Tupi, em *Nova História das Mulheres*, elas situam-se na história presente associadas ao tronco Jê:

Na escrita historiográfica em torno das mulheres Tupi, a mulher Tupinambá está para a história colonial como modelo de mulher indígena. Na historiografia do tronco macrolinguístico Jê, as indígenas são tidas na história da nação brasileira ora como pacificadora a serviço do projeto colonialista, ora como protagonista da política indígena (Sampaio, 2021, p. 57).

É nesta última chave que o livro aludido se insere. Cabe ressaltar que, enquanto o capítulo de *História das mulheres no Brasil (1997)*, foi escrito por um homem cujo exame resultou na condição de objeto das indígenas, agora, na *Nova História das mulheres (2012)*, acha-se o capítulo por uma mulher Kaingang, cuja escrita situada resultou na condição de sujeitas políticas-epistêmicas, evidenciando que elas, indígenas mulheres, podem escrever suas próprias histórias. Ademais, o trabalho representou iniciativa inovadora ao fundir o conhecimento acadêmico com a militância política.

Mas uma indígena fala por todas? Azelene Kaingang ([2012] 2020, p. 412,) admitiu que não, ao sinalizar a diversidade de povos, decidiu falar a partir da sua realidade e etnia.

**O que torna uma mulher indígena? No caso Kaingang (já que isso muda muito de povo para povo), em primeiro lugar, o pertencimento, de onde você veio? Quem é você? De que família? Neta de quem? Filha de quem? Em segundo, vem o sentimento de ser indígena (Kaingang, [2012] 2020, p. 412).**

Embora reconheça o desafio e a impossibilidade de esgotar a vastidão de pensadoras e produções intelectuais indígenas em uma coletânea, tomá-las como pequeno “anexo” de um único período histórico, bem como eleger uma única voz entre tantas, tem se mostrado problemático. Caberia, portanto, para cumprir o objetivo do trabalho, que pretendeu escrever sobre mulheres nas suas pluralidades, abrir espaço para as escritas múltiplas de várias indígenas mulheres, denotando a diversidade cultural e de pensamento, sem cair nas tendências homogeneizantes e generalistas.

Por fim<sup>71</sup>, principiada recentemente por Paula Faustino Sampaio cuja tese de doutoramento, posteriormente publicada em livro pela editora Cancioneiro, *Indígenas mulheres entre colonialismos e resistência de longa duração - séculos XX e XXI (2021)*, instaurou nova fase na historiografia brasileira, comprometida com as sujeitas "etnopolíticas" indígenas e suas visibilidades. Na produção dessa historiadora paraibana radicada no centro-oeste brasileiro mato-grossense, encontramos um estudo rigoroso que, num giro segue os fios da colonialidade escancarando as várias formas de violências vividas pelas indígenas mulheres e, atravessadamente, desvela suas resistências e protagonismos. Na pesquisa é possível identificar, ainda que não explicitamente, uma nova ética de pesquisa, visto que ela nasceu de uma escuta sensível à elocução de um estudante indígena da etnia Boe. A autora nos conta que:

Em 2011, quando migrei do estado da Paraíba para o estado de Mato Grosso, trabalhei em escolas do ensino fundamental, médio e na modalidade de Jovens e Adultos, na rede estadual pública de ensino. Numa aula na educação de jovens e adultos li com os(as) estudantes um texto sobre os silenciados ao longo da história, neste momento um estudante localizado no fundo da sala disse: **“Eu e meu povo somos estes silenciados”**. Nos quarenta minutos de aulas restantes, o jovem autodeclarado Boe, refletiu sobre a negação da história dos povos indígenas estabelecendo diálogo com os(as) demais estudantes e comigo (Sampaio, 2021, p. 20, **grifo nosso**).

Daí em diante, Paula Faustino Sampaio passou a investigar a história indígena, em diferentes circuitos, promovendo vivências nas escolas de educação básica, *aprioristicamente*, depois no âmbito universitário onde passou a lecionar. Como já

---

<sup>71</sup> O trabalho de Paula Faustino Sampaio se insere em um contexto mais amplo, adjacente aos círculos acadêmicos, onde é possível perceber uma movimentação entre estudiosas vinculadas à Programas de Pós Graduação a nível de Mestrado e Doutorado que vêm desenvolvendo pesquisas na interface entre os campos da História Indígena e da História das mulheres e das relações de gênero. Dado os limites impostos pelo tempo, não pude realizar uma revisão sistemática destes trabalhos.

pesquisava no campo da História das mulheres e das relações de gênero, logo o interesse pelas indígenas mulheres aflorou. Esta nova ética de pesquisa também se torna perceptível na aproximação da autora com a literatura indígena, a qual ganhou espaço tanto nas suas atividades docentes, quanto na narrativa da tese/livro.

Não obstante o trabalho tenha como recorte temporal a segunda metade do século XX e XXI, as indígenas mulheres aparecem em toda a história do Brasil, no passado e no presente. Elas superam seu status de objetos, passando a ser encaradas como sujeitas. Desta fase também emerge uma nova categoria, “indígenas mulheres”<sup>72</sup>, cuja inversão nos termos se propõe uma inversão aos termos do feminismo hegemônico. Embora em alguns momentos minhas análises adotem posições diametralmente opostas às de Paula Sampaio, como dado a perceber na revisão historiográfica, minha pesquisa foi profundamente influenciada por ela. À vista disso, a situo nessa fase: indígenas mulheres na longa durabilidade, sujeitas protagonistas em diferentes espaços, na aldeia, na cidade, na política, igualmente múltiplas em suas identidades étnicas.

### **O movimento de mulheres indígenas e as epistemologias “feministas” críticas de Abya Yala (1970-2020)**

A participação política das indígenas mulheres não é uma novidade do Brasil Republicano/colonial e patriarcal. Desde, pelo menos, a intrusão podemos acessar fontes que nos permitem constatar suas inserções protagonistas nas políticas indígenas e indigenistas. À guisa de ilustração, nas fontes compulsadas por João Azevedo Fernandes ([1997] 2016), ficamos sabendo do papel importante assumido pelas mulheres nas atividades guerreiras da sociedade Tupinambá. Em Suelen Siqueira Julio (2015), tomamos conhecimento da atuação política de Damiana da Cunha, indígena caiapó, que liderou expedições de descimentos para as aldeias coloniais de Goiás. Contudo, assim como observado na história da configuração do MIB, não há um encadeamento direto e linear entre as atividades políticas experimentadas no passado e as contemporâneas, estas últimas vinculadas ao Movimento Indígena ampliado do século XX-XXI.

---

<sup>72</sup> Utilizo a expressão indígenas mulheres em consonância com Karipuna (2022), a qual percebeu a necessidade de inversão a partir da convivência com as suas parentas. Para ela, indígena precisa vir antes da categoria mulher, porque antes de serem mulheres são indígenas, elas se constroem mulheres através da vivência com seu povo. Também utilizo em diálogo com a proposição teórica de Sampaio (2021).

Não obstante meados dos anos 1990<sup>73</sup> seja apontado por especialistas (Sacchi, 2006; Sampaio, 2021; Verdum, 2008) como marco constitutivo do Movimento de Mulheres Indígenas – momento que coincide com o *I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas* ocorrido em Brasília nos dias 25 e 28 de setembro de 1995 –, as indígenas mulheres já se organizavam muito antes disso. A Associação de Mulheres Indígenas do alto Rio Negro (AMARN)<sup>74</sup> e a Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracuí, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT) são exemplares a esse respeito, ambas surgiram ainda na década de 1980. No entanto, diferentemente do MIB cuja articulação política se deu a nível nacional, reunindo diversos povos na identidade supraétnica “índios” (Matos, 1997; Munduruku, 2012), as mulheres começaram suas organizações marcadamente de gênero a nível local.

É um grande erro situar o movimento de mulheres indígenas como uma mobilização recente, destarte, as indígenas mulheres se fizeram presentes nas mobilizações do MIB<sup>75</sup> desde a fase inicial, na década de 1970, participando ativamente das Assembleias e Articulações locais, regionais e nacionais<sup>76</sup>. De acordo com Ortolan Matos (2012), embora, a princípio, são os rostos e discursos masculinos indígenas que dominam o cenário público, as mulheres acompanhavam seus pais, maridos e filhos tomando a frente as ações desenvolvidas no cenário privado. Eram elas quem organizavam os ambientes onde aconteceriam os encontros, cuidavam das crianças e preparavam os alimentos.

Não devemos olvidar que a despolitização do doméstico é consequência dos colonialismos. Com a instalação do padrão de poder colonial e, conseqüentemente, com a introdução dos esquemas binários hierarquizantes responsáveis por separar e

---

<sup>73</sup> Faz notar que é em fins dos anos 1990 que os trabalhos sobre as indígenas mulheres na interface entre História Indígena e História das Mulheres começam, gradativamente, a surgir, como que acompanhando a expansão do Movimento de Mulheres Indígenas.

<sup>74</sup> A constituição da entidade está relacionada ao fenômeno migratório e, por isso, as indígenas mulheres em contexto urbano eram majoritariamente as lideranças representantes. Em 1989, elas realizaram seu primeiro Encontro, “Encontro de Mulheres Índias do Amazonas e Roraima”.

<sup>75</sup> Este ponto de vista foi discutido por Paula Faustino Sampaio (2021) em sua tese de doutoramento, na qual apresentou parcos vestígios da presença de indígenas mulheres no ativismo indígena, o que se deve mais ao dispositivo óptico da testemunha ocular – moldado pela colonialidade – do que por ausências *per se*. Para a historiadora, a imagética pública da imprensa, seja a alternativa de cunho indigenista, seja a grande imprensa, privilegiou os rostos de indígenas homens, os rostos femininos, quando incluídos, costumavam vir associados às lideranças masculinas, no entanto, isso não nos impede de afirmar que as indígenas mulheres foram partícipes genuínas.

<sup>76</sup> As indígenas mulheres também representaram os seus povos a nível internacional, como no “Encontro de Mulheres Indígenas”, realizado em Genebra, Suíça, no ano de 1986, do qual participou Eliane Potiguara.

dividir o público e o privado, tendemos a achar que as decisões políticas são tomadas exclusivamente no espaço público e que nele só os homens estariam presentes, portanto, seguindo essa linha de raciocínio, as mulheres, confinadas no espaço doméstico, seriam destituídas de poder e em nada poderiam deliberar.

É fato indiscutível que a colonialidade constitui onipotente instrumento de dominação, ao penetrar o “mundo aldeia”<sup>77</sup> provocou transformações nas relações de “gênero”, porém, também é fato indiscutível que os povos indígenas resistiram – como ainda resistem –. Nesse sentido, mesmo com a intrusão e as imposições universalistas, a heterogeneidade das histórias e modos de organização indígenas sobreviveram e/ou se reinventaram.

Ademais, conforme assegurou Elisa Urbano Ramos Pankararu (2019, p. 88), enquanto a cozinha costuma ser desvalorizada em outras culturas, em muitas sociedades indígenas ela simboliza um “**espaço de fortalecimento**”. Como nos faz perceber a antropóloga, na cozinha o político também se manifesta e, durante uma refeição e outra, as indígenas mulheres não só puderam “ampliar suas perspectivas sociais e políticas de participação” (Matos, 2012, p. 148), como, de igual modo, puderam compartilhar suas visões através das conversas informais entre os homens e entre si mesmas.

---

<sup>77</sup> Utilizo a expressão em diálogo com Rita Segato (2021) que o entende como composição que existia antes da intrusão e que ainda sobrevive, ainda que modificado pela passagem do tempo.



**Figura 2:** No plano central do impresso, “uma mãe Pankararu durante a Assembleia”, a primeira da região nordeste, ocorrida na cidade de Garanhuns - PE, em abril de 1981. *Porantim*, Brasília, ano III, n. 28, abr., 1981, p. 4.

É urgente questionar a premissa de que as indígenas mulheres eram meras acompanhantes de seus pais e maridos, pois ela está impregnada de significantes atribuídos pela colonialidade, os quais esvaziam a plenitude ontológica, bem como a politicidade de suas existências. A historiadora Paula Faustino Sampaio (2021), problematizou em seu estudo de doutoramento a apressada alegação da ausência de indígenas mulheres no processo de formação do Movimento Indígena Brasileiro, sinalizando que a situação de estarem “às margens” não implicava na absoluta exclusão. A própria noção de estarem “às margens” é questionável, uma leitura flutuante nos boletins do CIMI me permitiu constatar a participação ativa das indígenas mulheres, inclusive ocupando e se pronunciando no espaço público. Ao partirmos da presumida ausência, corremos o risco de direcionarmos nosso olhar analítico

orientando-se pela ótica colonial/patriarcal, por conseguinte, apagaremos os rastros deixados pelas indígenas mulheres.

O mesmo procedimento gramatical que flexiona o movimento feminista para o plural deve ser aplicado no movimento indígena e de indígenas mulheres. Não apenas pela diversidade de povos e de arranjos políticos – que resultam em diferentes estratégias de ações, negociações e alianças –, como também pelas singularidades das trajetórias individuais das (os) sujeitas políticas e epistêmicas. De acordo com Ângela Sacchi (2003, p. 107), ao atentar para as experiências organizativas das indígenas mulheres, precisamos levar em consideração os contextos “específicos de contato e as diferenciadas condições de diálogo entre sociedade envolvente e povos indígenas”.

As indígenas mulheres foram habilitosas ao deixarem suas inscrições na *práxis* do MIB. Na primeira Assembleia Indígena de abrangência nacional, realizada em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, entre os dias 16 e 18 de abril de 1977, uma mulher kaingang, à época com apenas vinte e cinco anos de idade, identificada como Xod Fed<sup>78</sup>, fez-se ouvir, publicamente, entre os homens. Segundo o Boletim do Cimi<sup>79</sup>, participaram da Assembleia vinte e seis representantes de oito povos indígenas, Bororo, Pareci, Xavante, Apiaká, Terena, Kayabi, Kaingang e Guarani. Ao longo das sessões, os indígenas e a indígena mulher kaingang puderam livremente expressar seus pensamentos. A dinâmica do evento foi sistematizada em quatro momentos, primeiro, os participantes se apresentaram e expuseram os problemas que acometiam suas comunidades; em seguida, debateram sobre tais problemas; no terceiro momento, buscaram encontrar soluções tendo o Estatuto do Índio como objeto de estudo; e, por fim, redigiram um documento destinado a imprensa e a FUNAI.

Ao analisar a presença de Xod Fed na Assembleia Indígena, Paula Faustino Sampaio (2021, p. 180)<sup>80</sup> enfatizou que “ela não possuía o status de representante ou de chefe indígena”, por essa razão, a sua presença estaria relacionada “à participação do seu marido Xangú, um dos representantes do povo Kaingang”. Embora considere

---

<sup>78</sup> No Boletim do CIMI ela é identificada como Xod Fed e como Hod Fed, possivelmente um erro de grafia.

<sup>79</sup> 8ª ASSEMBLEIA de chefes indígenas. *Boletim do Cimi*. Brasília - DF, ano 6, n.38, jun. 1977, p. 11-13.

<sup>80</sup> Paula Faustino Sampaio utilizou como fonte o jornal “Luta Indígena”, portanto, não é possível afirmar se a autora teve contato com o discurso de Xod Fed na íntegra.

o argumento válido, porquanto sabemos que um fator de resistência à participação pública feminina nos encontros advinha das próprias comunidades e lideranças homens (Sacchi, 2003; 2006), ele pouco nos diz sobre a dimensão de uma indígena mulher se pronunciar perante a Assembleia. O conteúdo do discurso de Xod Fed, sim. Ele antecipa e introduz questões específicas na agenda política dos movimentos indígenas brasileiro, as quais, *grosso modo*, poderíamos chamar de “perspectivas de gênero”. E também traduz o caráter complementar dos movimentos de indígenas mulheres que unem demandas específicas àquelas mais gerais dos MIB’s.

Xod Fed iniciou seu discurso narrando os impactos catastróficos da política indigenista e seu órgão oficial, representado primeiro pelo SPI e depois por seu substituto, a FUNAI. Na visão da kaingang, o pós-contato provocou desequilíbrio no território e nas relações comunais, uma vez que, além das doenças e dependência material, alguns membros da própria comunidade eram cooptados pelo chefe do posto indígena. Aliás, o seu discurso foi enfático em apontar o chefe do posto como principal culpado pelos problemas que seu povo vinha enfrentando.

Dentre os problemas “gerais”, Xod Fed destacou: o favorecimento dos interesses dos brancos em detrimento dos interesses indígenas – **“o chefe do posto é o mais pior, que dá mais apoio pro branco”**<sup>81</sup> –; o incitamento a conflitos internos; a invasão e exploração do território; a precariedade da saúde; o regime tutelar. Dentre os problemas “específicos” relativos à condição feminina, destacou os abusos, agressões e violência sexual. A kaingang combateu, ainda, as perspectivas aculturalistas – **“querem intrusar para depois dizer que tamo civilizado”**<sup>82</sup> –, e defendeu a autodeterminação dos povos.

Abaixo, um excerto do seu discurso:

Faz três meses que eu me juntei com Xangú, ficamos quinze dias fora da aldeia. Antes eu era mulher de um branco de lá, e quando nós chegamos ponhoram nós na cadeia. E judiaram de nós que nem nós fosse bandidos, pela ordem do chefe do posto, o Lincoln da Silva. Só porque eu abandonei o homem branco que metia o laço em mim. Até que um dia eu resolvi deixá-lo. De tanto sofrer a gente resolve. Eu vinha com a intenção de cuidar das minhas quatro crianças, e o Xangú também vinha com a intenção de ser pai das crianças. Eu tinha meu nenê na cadeia, junto comigo; ele tem um ano e seis meses. E foram lá e tiraram ele à força pela ordem do chefe do posto. [...] Na cadeia nós

<sup>81</sup> 8ª ASSEMBLEIA de chefes indígenas. *Boletim do Cimi*. Brasília - DF, ano 6, n.38, jun. 1977, p. 11-13.

<sup>82</sup> 8ª ASSEMBLEIA de chefes indígenas. *Boletim do Cimi*. Brasília - DF, ano 6, n.38, jun. 1977, p. 11-13.

tava no meio das merdas, do sangue e das bicheiras. [...] fizeram estragos comigo, abusaram de mim, sendo que eu tava esperando nenê do Xangú há três meses. Eles não respeitaram só porque eu tinha abandonado o branco para ficar com meu sangue. Eu tenho 25 anos. Quando eu fui viver com o branco eu tinha 12 anos. O branco só me queria por causa da terra. O branco deu o guri de 1 ano e 6 meses pra irmã dele. Não quis dar pra mãe, pra dar pros outros. Deu a outra menina de 4 anos pro irmão dele. Sendo que tem a mãe pra cuidar. De comer e de vestir nós dava, o Xangú e eu, mas o chefe apoia só o branco. E branco pode fazer como eles quer pros índios e o chefe gosta (Xod Fed, 1977)<sup>83</sup>.

O discurso de Xod Fed é bastante representativo, ele nos permite pensarmos a partir do campo de resistência das indígenas mulheres frente aos mecanismos de dominação, colonial e patriarcal, que tendem a empurrá-las para longe do poder. Xod Fed não só ocupou energicamente um espaço de poder, como ela própria o tomou nas mãos, recusando-se encerrar a si – e outras mulheres – em vieses estritamente “masculizantes”. Ao se fazer, publicamente, ouvida, legou o seu discurso à posteridade.

Caber-nos-ia interrogar se a aparição de Xod Fed impressionou os indígenas homens naquele momento presente, tanto quanto nos impressiona – acostumadas (os) que estamos com os ditames da colonialidade –, haja vista que as relações de “gênero” no “mundo-aldeia” podem ser experimentadas de maneiras diferentes das “ocidentocentricas”, em vez do binarismo, tem-se a dualidade, isto é, em vez das relações de dominação e subordinação, tem-se as relações de cooperação e complementaridade, voltarei ao tema *a posteriori*. Devemos nos interrogar, ainda, não somente o “como Xod Fed chegou à plenária?” ou “será mesmo que sua aparição se devia unicamente ao companheiro Xangú?”, mas, e sobretudo, o “por que Xod Fed e outras indígenas mulheres não costumam ser ouvidas pela sociedade envolvente e, tão grave quanto, por muitos pesquisadores renomados e pela própria História?”

A história da constituição e consolidação dos movimentos indígenas no Brasil também é a história de Xod Fed e de tantas outras indígenas mulheres, silenciadas pela colonialidade<sup>84</sup>, que ajudaram a construí-los. Portanto, quando reportamos aos MIB's como *práxis* da qual se depreende leituras contra-hegemônicas da história,

---

<sup>83</sup> 8ª ASSEMBLEIA de chefes indígenas. *Boletim do Cimi*. Brasília - DF, ano 6, n.38, jun. 1977, p. 11-13.

<sup>84</sup> Importa sublinhar, ao que me parece, que os trabalhos sobre o MIB costumam ter como tessitura as Assembleias Indígenas, via de regra, eram as lideranças indígenas homens que discursavam. Tal fato, tende a contribuir com as invizivilizações e apagamentos de indígenas mulheres que adotavam outras estratégias políticas de organização e fortalecimento do MIB.

estamos considerando o papel ativo das sujeitas políticas e epistêmicas que igualmente projetaram sua arquitetura. Cumpre notar que as técnicas utilizadas nesse grande projeto arquitetônico eram – como ainda são – bem mais abrangentes que o discurso público na plenária. Como tenho argumentado a partir do primeiro eixo de preocupação deste trabalho, existem diferentes formas de se conceber política, uma delas é por meio da escrita. Por essa via, Eliane Potiguara tornou legítima a participação das mulheres nos MIB's, desde o ano de 1978<sup>85</sup>, através das páginas do jornal Grumin<sup>86</sup>.

Quando o assunto se volta para os possíveis encontros, desencontros, aproximações e distanciamentos políticos e epistemológicos, entre os movimentos de mulheres indígenas e os movimentos feministas, enveredamos por caminhos demasiadamente espinhosos, emaranhados em complexas teias de confabulações, algumas vezes comungantes, outras, com maior frequência, conflitantes. A começar pelos aspectos semânticos dos feminismos, historicamente marcados pelas experiências de mulheres brancas e burguesas do norte-global.

Com efeito, é possível identificar em todo o continente americano a apropriação do conceito por indígenas mulheres, bem como por movimentos sociopolíticos por elas criados, é o caso da antropóloga brasileira Ana Manoela Primo dos Santos Soares Karipuna (2021) e da boliviana Julieta Paredes Aimará (2013), esta última afamada expoente do Feminismo Comunitário<sup>87</sup>. Em contrapartida, também identificamos, por parte de indígenas mulheres, obstinada oposição aos feminismos e, conseqüentemente, aos vocábulos derivados das críticas feministas, como “gênero” e “patriarcado”. Nesta segunda vertente, a título de exemplificação, situa-se a bacharel em Direito, educadora e antropóloga Kuawá Kapukay - Pietra Dolamita, do povo Apurinã, para quem **“o feminismo será sempre uma planta estranha e**

---

<sup>85</sup> De acordo com a escritora indígena, o jornal foi criado “juridicamente, em assembleia, em 1987, mas política e moralmente em 1978” (Potiguara, [2004] 2018, p. 55).

<sup>86</sup> Sobre as atividades do GRUMIN consultar o interessante trabalho da Profa. Michelle Reis de Macedo (2021): *“Mulheres indígenas, organizem-se! Mesmo que seja nas suas casas”: as ações político-pedagógicas do Grupo Mulher-Educação Indígena (décadas de 1980-1990)*. A tese de Paula Faustino Sampaio (2021) também apresentou um panorama notável sobre o impresso, ver, especificamente, o capítulo IV.

<sup>87</sup> O Feminismo Comunitário constitui, atualmente, uma *práxis* política e de pensamento. Ele teve origem na Bolívia, na década de 1990, mas se estendeu por toda Abya Yala. Para maiores aprofundamentos, consultar o livro de Julieta Paredes: *Hilando fino: desde el feminismo comunitario* (2013).

**desconhecida**”, de maneira que, incorporá-lo representaria uma nova forma de ser **“colonizada”**<sup>88</sup>.

Traçar as fronteiras entre as indígenas mulheres partidárias e as apartidárias dos feminismos configura tarefa difícil, especialmente porque tais fronteiras não são estáticas e imutáveis. Se à primeira vista pode soar como um simples caso de linha limítrofe, na qual os limites da extensão são próximos, porém antagônicos, uma inspeção mais minuciosa tende a revelar que qualquer tentativa de delimitação genérica pode incorrer em graves distorções, além de simplificar a questão. Outrossim, podemos constatar entre as partidárias posicionamentos completamente divergentes, o mesmo poderíamos afirmar sobre as apartidárias.

Devemos considerar que estamos lidando com povos extremamente heterogêneos, com cosmologias e sistemas de pensamento próprios, modos de organização social, política e cultural bastante diversos, portanto, qualquer expectativa no sentido de homogeneizá-los em torno de uma única *práxis* seria absurdamente errônea. Não obstante reconheça a impossibilidade de esgotar a imensa variedade de perspectivas indígenas, “feministas” ou não, acredito que apresentar algumas delas contribuirá com o debate e iluminará as bases políticas-epistemológicas necessárias às nossas reflexões científicas.

No contexto de Abya Yala, a escritora mexicana Francesca Gargallo Celentani (2014), investigou no continente diferentes linhas de pensamentos das indígenas as quais atuam em favor das mulheres, algumas delas se autodenominam feministas, aceitando a inscrição dentro do movimento, outras tantas prontamente recusam a associação com os rótulos. Em síntese, estas linhas<sup>89</sup> podem ser dispostas da seguinte forma: 1ª) Representada por indígenas mulheres ativas na comunidade, as quais acreditam nas relações de dualidade, e recusam o feminismo por receio de provocar animosidade entre os homens e entre as mulheres temerosas em enfrentar os líderes masculinos; 2ª) Tem como expoentes as indígenas mulheres que reprova o feminismo, visto que o associam estreitamente a matriz branco-centrada, burguesa e ocidental; 3ª) Reúne as indígenas mulheres que se colocam como “feministas” iguais as “feministas brancas”, pois identificam pontos de contato entre os desafios

---

<sup>88</sup> Entrevista Kuawá Kapukay Apurinã - Pietra Dolamita. **Revista Diversidade e Educação**, v.7, n. especial, p.11-20, Out. 2019.

<sup>89</sup> Embora expressivas, as linhas são igualmente genéricas e delas germinam várias sublinhas. Para maior aprofundamento consultar o livro de Celentani: *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (2014).

enfrentados nas suas comunidades tradicionais e os desafios enfrentados pelas mulheres na sociedade não-indígena; 4ª) Representada por indígenas mulheres que se autodeclaram feministas, porém, a partir de um feminismo revisitado, ressignificado, crítico e autônomo.

No cenário brasileiro parece haver hesitação maior entre as indígenas mulheres no que tange a se reconhecerem e/ou aderirem aos movimentos feministas. A já citada Ana Manoela Karipuna (2021), a qual abertamente compactua com premissas dos movimentos feministas, alertou que as indígenas mulheres, bem como seus movimentos, não se colocam sob o slogan do “feminismo”. A identificação de Ana Karipuna, diga-se, porém, dá-se a partir da experiência acadêmica.

No Brasil, as organizações políticas das indígenas mulheres comumente destacam a condição de gênero, étnica e, em muitas ocasiões, geográfica, demarcando, assim, suas especificidades. O movimento de mulheres indígenas “**é pintado de jenipapo e urucum**” (Karipuna Soares, 2021, p. 10). Contudo, há canais de interlocução que precisam ser cuidadosamente examinados, pois não se posicionar como um movimento feminista não elimina os exequíveis diálogos com o mesmo.

A década de 1990, de fato, anuncia o início de uma nova era. Com a abertura democrática, os diferentes agentes sociais puderam se inserir e ampliar sua participação no campo político, o que, em parte, esclarece a acelerada expansão das organizações indígenas e de indígenas mulheres.

Mas a democracia renasce estruturada no sistema neoliberal, de modo que o Estado, perenemente colonizador e patriarcal, além de importante interlocutor das indígenas mulheres, agora nas vestes democráticas, “oferece com uma mão o que já roubou com a outra em seu percurso rumo à ordem colonial-moderna da cidadania individual” (Segato, 2021, p. 89).

Foi nesta conjuntura que os organismos internacionais e nacionais passaram a investir em financiamentos de projetos a partir do recorte de “gênero”. Em vista disso, adquirir personalidade jurídica significaria a possibilidade de captar recursos necessários às organizações políticas, o que também esclarece o exponencial aumento associativista das indígenas mulheres. Ademais, é provável que muitos povos originários tenham tomado conhecimento acerca da categoria “gênero” – a qual

operava “quase como um substituto da palavra “mulher”” (Fonseca, 2016, p. 120) –, por meio das agências de financiamento.

Isso não quer dizer que as indígenas mulheres não souberam aproveitar as ofertas impostas nesse cenário, ou mesmo que foram meros joguetes nas mãos do Estado/colonial e patriarcal, pelo contrário, não só aproveitaram as ofertas, como, arditamente, contrariando os interesses colonialistas, transmudaram-nas.<sup>90</sup> Abordar a totalidade interlocutiva entre Estado e povos indígenas no que concerne às políticas de gênero fugiria ao escopo desta Dissertação<sup>91</sup>. Entretanto, importa sublinhar a participação ativa das indígenas mulheres, junto a outros movimentos sociais e feministas<sup>92</sup>, no processo de construção de planos nacionais de políticas públicas em articulação com o Estado, pois assim se tem em evidência o campo conflituoso atravessado pelos colonialismos e pelas resistências.

Os movimentos feministas desempenharam papel fundamental na criação de políticas destinadas às mulheres em diálogo com o Estado “Democrático”, todavia, conforme constatou Paula Faustino Sampaio (2021), os feminismos foram cooptados pelas tecnologias neoliberais de gênero, e despenderam representações estereotipadas, profundamente racistas, sobre as indígenas mulheres, além do que, mantiveram as hierarquizações entre as diferentes sujeitas femininas, copiosas vezes, ignorando as relações de poder interseccionais. Daí se explica o ressentimento por parte de algumas delas em relação aos feminismos, como Kuawá Kapukay Apurinã cujo relato que se segue abaixo apresenta suas experiências pessoais:

**As minhas experiências com o feminismo branco não são boas ou algo que seja digno de replicar. Foram ruins e causaram muitas dores. Percebi como um modo de pensamento, muitas vezes está distante das práticas. Não é porque leio livros de autoras feministas, ou estou na academia fazendo falas sobre o tema, que me tornarei feminista, e saio por aí, feito um papagaio repetindo palavras vazias sem o fazer (Apurinã Dolamita, 2019, p. 16).**

---

<sup>90</sup> O argumento também é válido para pensarmos nas reelaborações da categoria gênero, para além do binarismo ocidentocêntrico, que porventura tenha sido efetuado pelas indígenas mulheres.

<sup>91</sup> A esse respeito sugiro a leitura em Livia Gimenes Dias da Fonseca (2016): *Despatriarcalizar e Descolonizar o Estado Brasileiro – um olhar pelas políticas públicas para mulheres indígenas*. A tese/livro de Paula Faustino Sampaio também oferece um rico painel sobre o assunto.

<sup>92</sup> Um visível fator de distanciamento dos movimentos de indígenas mulheres dos movimentos feministas reside no caráter complementar das lutas indígenas de maneira geral, sem distinção do marcador sexo.

Com efeito, o projeto neoliberal tende a esvaziar e despolitizar as pautas levantadas pelos movimentos sociais, incluindo os feministas. As redes das relações de poder, nas quais se inserem as mulheres interseccionadas a vários e, por vezes, distintos marcadores sociais, são altamente desiguais, tanto no que diz respeito a elas frente ao Estado, quanto entre elas mesmas. Ainda assim,

as lideranças indígenas no espaço das narrativas feministas e da democracia participativa denunciaram o racismo, a desigualdade social e a hierarquização de gêneros, contrapondo as representações estereotipadas acerca dos gêneros entre os povos etnicamente diferenciados. [...] No entremeio das negociações, colocaram-se ao lado dos indígenas homens, construindo um discurso sobre a representatividade indígena nos espaços dos feminismos e do movimento indígena, e disruptivas em relação às narrativas feministas sobre as mulheridades indígenas (Sampaio, 2021, p. 221).

De acordo com Paula Faustino Sampaio (2021, p. 238), as indígenas mulheres se colocaram na esfera pública desafiando o modelo imposto pelo multiculturalismo neoliberal, o qual elimina a diferença colonial. Sob o sintagma “mulheres indígenas”, elas igualmente desafiaram o feminismo hegemônico, o qual, estrategicamente, eleva o “gênero” a categoria central, negligenciando sua ligação com outras categorias sociais, como raça, classe, etnia, sexualidade etc. Para a autora supracitada, a supremacia do “gênero” na elaboração de políticas públicas desfavorece as demandas específicas das indígenas mulheres “em favor da política globalizadora e neoliberal”. Como resposta crítica, elas insistem em coligar “gênero” e etnia, reivindicando pautas talhadas na coletividade, isto é, em aliança com os movimentos indígenas e sua agenda política geral.

Tendo em vista a instrumentalização do “gênero” para a colonização das políticas públicas, nada mais crível que o sentimento de desconfiança em relação à categoria e a imediata reportação ao seu lugar de origem, o norte global.

É imprescindível à busca pelas epistemologias indígenas a compreensão da heterogeneidade que as compõem, devemos indagar sobre o lugar social das (os) intelectuais indígenas: A qual povo pertence? Como são vivenciadas as relações de “gênero” dentro desse povo, o marcador “gênero” infere na organização social? Qual sua história de vida? Seus discursos são enunciados a partir da Academia, dos Movimentos Sociais ou de ambos? Elas vivem na comunidade de origem, em contexto urbano ou nas intermitências dos dois espaços? Quais papéis ocupam em suas

comunidades? E, talvez o mais importante, como se definem? Como se colocam no mundo?

Partindo de tais perguntas, poderíamos traçar, sumariamente, quatro *lócus* de enunciação: 1º) a Academia; 2º) os Movimentos Sociais; 3º) as cidades; 4º) os Territórios tradicionais. Estes *lócus* não são fechados, logo, as indígenas mulheres, naturalmente, podem trafegar por todos eles. Tampouco estes *lócus* eliminam a possibilidade da existência de muitos outros.

Enunciando-se da Academia, Yvoty Rendyju - Fabiane Medina da Cruz, do povo avá-guarani, realizou exame crítico acerca do feminismo. A cientista social concentrou sua atenção mais na zona de interlocução do que na **“especulação sobre se as mulheres indígenas são ou não feministas”** (Avá-Guarani Cruz, 2020, p. 41), uma vez que a resposta, além de numerosa, é individual. Opondo-se ao feminismo hegemônico e ocidentocêntrico, Yvoty Rendyju afirmou que a dominação masculina não integra as relações indígenas, as quais são orientadas pela complementaridade dos pares.

**Segundo o mito guarani, nhaderuvusu criou o mundo, enquanto nhandesy gerou o Sol e a Lua: os herdeiros do criador! Nota-se o fato de que o Sol e a Lua são complementares, pois, enquanto um doa o princípio da existência, o outro regula o ciclo da vida** (Avá-Guarani Cruz, 2020, p. 52).

Yvoty Rendyju, também rebateu as leituras feministas hegemônicas relativas aos espaços públicos e privados, visto que elas universalizam padrões culturais anômalos nas sociedades indígenas. Desconhecendo os **“signos de sociabilidade indígena”**, as feministas frequentemente menosprezam as atividades domésticas realizadas pelas originárias. Para a intelectual, no entanto, as mulheres sempre ocuparam papel de relevância, e, sendo o lugar de morada **“o ambiente mais importante para a comunidade”**, caberia a elas assumir a responsabilidade. Já as atividades envolvendo a caça, por exemplo, ficaria sob o encargo dos homens, como forma de proteger as mulheres – detentora dos conhecimentos ancestrais e guardiã da **“vida dos nossos descendentes”**<sup>93</sup>. Ainda conforme a autora, nas sociedades

---

<sup>93</sup> Lorena Cabnal, indígena maya-xinka, contestou visões como a de Yvoty Rendyju, haja vista que entende que elas não rompem com o imaginário heterossexual e normalizam o “patriarcado ancestral” – **“¿la madre tierra?, ¿quién la fecunda?, ¿el padre sol?”** –. Ver: *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*.

indígenas as opiniões das mulheres são levadas em consideração, a saúde reprodutiva e a maneira de experienciar a sexualidade não é regulamentado – **“o corpo da mulher indígena cabe a ela mesma, é o seu território particular”**, além do que, toda a comunidade participa das atividades de cuidado (Avá-Guarani Cruz, 2020, p. 47- 48).

Todavia, Yvoty Rendyju reconheceu a validade do feminismo, bem como do seu arsenal metodológico para o enfrentamento das violências que aflige as mulheres, inclusive as indígenas. Não obstante se contrapondo a premissa segundo a qual o patriarcado constitui **“um sistema dominante e universal que determina a organização de todas as sociedades”**, concordou que a cultura ancestral pode ser capturada pelo colonialismo e seus dispositivos de poder. Assim, Rendyju lamentou o fato de o feminismo ter excluído as indígenas mulheres do campo de debate, pois **“a ancestralidade ameríndia”** contribui para a produção do conhecimento e, na interlocução com o feminismo, pode ajudá-lo no seu **“enriquecimento”**. Quanto ao rótulo de “feministas”, Yvoty Rendyju sinalizou a preferência pela denominação de **“irmãs”**, como **“filhas da mãe-terra, somos sementes, no sentido da força que carregamos e que vai florescer”** (Avá-Guarani Cruz, 2020, p. 49-51).

Em situação de tráfego – dos Movimentos Indígenas e de Indígenas mulheres à Academia –, tem-se a ativista e antropóloga feminista Elisa Urbano Ramos, do povo Pankararu. Em sua Dissertação de Mestrado, *Mulheres Lideranças Indígenas em Pernambuco – Espaço de poder onde acontece a equidade de gênero* (2019), a intelectual investigou a atuação feminina desde a aldeia até os espaços organizacionais de militância, com foco na *Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e espírito Santo* - APOINME, na qual Elisa ocupa o cargo de coordenadora do departamento de mulheres indígenas.

A intenção cardinal da pesquisa consistia em **“encontrar elementos fundantes que marcassem pontos de equidades entre lideranças indígenas homens e mulheres”** (Pankararu Ramos, 2019, p. 76) – Elisa concluiu que ambos expressam suas vozes e exercem o poder de forma equânime –, utilizando, para tanto, o aporte teórico do Feminismo Comunitário. Nesse íterim, a antropóloga indígena observou que a abordagem feminista era motivo de muitas objeções. Porém, mesmo concordando que a gênese terminológica advém do ocidente e não das sociedades

originárias, sugeriu que a adição do termo “indígena” tende a modificar o conteúdo do feminismo.

Foi partindo desses pressupostos que Elisa Pankararu propôs uma definição para o **“feminismo indígena”**, o qual tem em conta a luta contra o patriarcado – na acepção da antropóloga, imposto pelo colonialismo –, mas acrescentado de elementos da filosofia indígena e das suas organizações políticas. Melhor será evocar as palavras da própria autora:

**O fato das mulheres indígenas não se reconhecerem no feminismo ocidental, já sinaliza a sua ligação com outro tipo de feminismo, um feminismo peculiar a seus modos de vida. E ao afirmarem apoio a outras mulheres, esse feminismo já significa um ponto de partida, algo que serve como referência para uma construção diferente** (Pankararu Ramos, 2019, p. 81).

Notadamente, nem todas as indígenas mulheres possuem familiaridade com o termo, embora suas *práxis* mantenham afinidades. Em função disso, Elisa Pankararu argumentou que o que caracteriza o **“feminismo indígena”** é a **“rede de ideias”**, bem como as **“posturas”** assumidas. Em suma:

**Podemos definir feminismo indígena enquanto um conjunto de ações das mulheres indígenas em prol dos direitos coletivos que refletem no presente a trajetória de luta dessas mulheres fortalecidas nas suas espiritualidades, de forma que seus corpos estão para seus territórios como um corpo coletivo dotado de histórias, culturas e da memória de seus antepassados. E na sua especificidade comunga com a luta de outras mulheres contra as violências de qualquer natureza. Portanto, feminismo indígena é ação, uma ação contínua porque começa com a relação de pertencimento das mulheres com seus territórios e suas organizações sociais, e tem continuidade nos espaços coletivos a partir das aldeias, nas participações nos rituais sagrados, nas assembleias e nas lutas por direitos sociais coletivos** (Pankararu Ramos, 2019, p. 84).

Tendo a cidade como lugar da enunciação – **“meu lugar de fala não é o da aldeia, mas o do contexto urbano”** (Guarani Oliveira, 2018, p. 314) –, Marize Vieira de Oliveira, Para Reté, da etnia guarani, e autodeclarada indígena em contexto urbano, escreveu o interessante trabalho *Mulheres Indígenas: da invisibilidade à luta por direitos*, no qual abordou o protagonismo feminino na luta por direitos, com especial atenção para as indígenas mulheres. A historiadora de formação afirmou haver nuances entre os modos de se organizar, bem como de chegar ao poder, das

indígenas que vivem nos Territórios tradicionais em comparação às indígenas que vivem nas cidades.

As indígenas mulheres em contexto urbano, **“por viverem em contato com diversos movimentos sociais, acabam tendo uma facilidade maior de se envolver no movimento feminista. Essa é, por exemplo, a minha história de militância”** (Guarani Oliveira, 2018, p. 312-313). Embora tenha ressaltado as características distintas das mobilizações de indígenas mulheres “urbanas”, de modo que, **“não posso dizer que haja um movimento feminista indígena entre as mulheres aldeadas, o que existe é um movimento de mulheres em contexto de aldeia”** (Guarani Oliveira, 2018, p. 316), igualmente defendeu a validade do feminismo.

**Se há de fato um movimento democrático nessa sociedade, é o espaço das mulheres feministas. [...] entendo que as demandas existem, temos diferenças, mas precisamos lutar sempre para formular políticas que sejam para todas as mulheres. Eu penso que a diversidade é grande, mas há muito mais coisas que nos unem do que nos separam** (Guarani Oliveira, 2018, p. 314-315).

Importa sublinhar que morar na cidade não é garantia de que as indígenas mulheres irão se filiar ao feminismo, mesmo com a probabilidade altíssima de enfrentarem violências típicas à realidade urbana. Isto acontece porque, quando se trata de corpos racializados e generificados pela colonialidade, a generalidade da violência sexista, por exemplo, é inepta ao desconsiderar as relações interseccionais de poder.

Ana Beatriz Pankará e Ana Clara Xukuru do Ororubá, interlocutoras deste estudo, demonstraram-se simpáticas aos feminismos, no entanto, ressaltaram as contradições que os perpassam: **“o feminismo ainda tem que melhorar muito sua visão no que diz respeito às mulheres de classe mais baixa e das mais diversas etnias”** (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em agosto de 2022), os feminismos **“[...] têm os seus prós e contras, mas são extremamente úteis para nós”** (Ana Clara Xukuru, entrevista concedida à autora em março de 2023). A questão territorial continua sendo uma constante para essas mulheres, tanto para àquelas que experimentaram episódios de migração forçada, quanto para aquelas em situação de tráfego – das aldeias à *urbis* –, as quais buscaram a cidade espontaneamente, tomando-a como espaço estratégico na obtenção de capital político. É importante não

perder de vista que a violência contra os Territórios tradicionais está intimamente ligada à violência contra os corpos das indígenas mulheres, pois ambos são simultaneamente invadidos e expropriados.

Ademais, no Brasil, os discursos antifeministas, disseminados sobretudo pela extrema direita, têm alimentado acentuado preconceito contra o feminismo. Repetidamente observamos que o senso comum compartilha imagens disparatadas, em vez do reconhecimento das lutas e conquistas feministas, tem-se a ideia vã de que as mulheres feministas são facínoras autoritárias pregadoras do ódio aos homens, ao casamento monogâmico e heterossexual, aos valores religiosos etc. Nas disputas de narrativas, a extrema direita inventou um dicionário no qual o verbete “feminista” aparece como antônimo de “feminino” e cujo significado alude a uma espécie de “machismo reverso”. O método aparentemente é eficiente para afastar as mulheres do movimento e, em casos mais extremos, situá-las como aferradas opositoras. É por isso também que quando questionadas sobre o feminismo, muitas mulheres e indígenas mulheres confessam não ter opinião formada.

Ainda sobre mulheres em contexto de aldeia, limitar-me-ei a citar dois nomes: Watatakalu Yawalapiti, ativista indígena do Alto Xingú, co-fundadora da ANMIGA<sup>94</sup> e feminista, atua em defesa dos direitos indígenas e da preservação de suas culturas, no entanto, defende a mudança de práticas sexistas presentes em suas tradições. Watatakalu Yawalapiti, seguindo o costume de seu povo, foi obrigada a se casar quando tinha apenas quinze anos; e Majur Traytowu, da etnia Boe-Bororo, indígena LGBTQIAP+<sup>95</sup> e primeira cacica trans no Brasil.

Como dado a perceber, os feminismos comportam muitas ambiguidades, principalmente quando posicionado na interface com as epistemologias indígenas. Ainda que haja contrassensos, proponho aqui, para fins teóricos, uma ampla acepção dos feminismos, a qual, contra-hegemonicamente, engloba corpos racializados, territórios colonizados e sujeitas políticas-epistêmicas que habilidosamente resistem aos sistemas de opressões nas periferias do globo.

As epistemologias feministas são fundamentais para uma escrita da história das mulheres e das indígenas mulheres eminentemente política, posto que, além de

---

<sup>94</sup> Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade, organização de indígenas mulheres, fundada em março de 2021.

<sup>95</sup> Durante o 18º ATL, realizado em 2022, aconteceu a primeira plenária LGBTQIA+ indígena.

complexificar nossas ferramentas de análise, comprometem-se com a transformação do mundo social.

Em outro escrito (2024), coadunando com Julieta Paredes (2013) e Francesca Gargallo Celentani (2014), tencionei pensar os feminismos transcendendo os círculos branco-centrados e concentrando-se nas zonas intercambiáveis através das quais os feminismos são revistos, reconceitualizados, ressignificados e dilatados. Este exercício nos possibilita constatar, com maior nitidez, a participação das indígenas mulheres no desenvolvimento da *práxis* feminista. “Tem sido, precisamente, a inserção de seus corpos-territórios, bem como suas reflexões-ações que vêm abalando os axiomas criados pelo feminismo hegemônico” (Mendes, 2024, p. 74).

Contudo, reconhecer a existência de um feminismo indígena não é o mesmo que afirmar a unidade de sua *práxis* ou de transversaliza-lo despoticamente, mas sim de caminhar sob terreno repleto de contrastes e, em contraparte, sobremaneira profícuo à teorização crítica aos dispositivos de poder coloniais e patriarcais da história. Neste mesmo trabalho referido (2024), defendi duas hipóteses, no meu entender, com significativo valor programático, a primeira, como tentei demonstrar, compreende as epistemologias “feministas” críticas de Abya Yala<sup>96</sup> – basilares à consolidação da historiografia das indígenas mulheres enquanto campo de estudo - ; a segunda, corresponde a instrumentalização da “colonialidade de gênero” enquanto categoria de análise.

---

<sup>96</sup> Dentre estas epistemologias, destaca-se a vertente dos feminismos decoloniais. Com frequência, os debates teóricos que contestam as produções hegemônicas e à colonialidade têm sido agrupadas como “decoloniais”, o livro *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais (2020)*, organizado por Heloisa Buarque de Hollanda, é bastante elucidativo a esse respeito. A decolonialidade também tem sido profusamente aceita entre as (os) intelectuais indígenas, como Inara do Nascimento Tavares Sateré-Mawé (2020) e Casé Angatu (2020, p. 68) – **“antes de conhecermos a ideia de decolonialidade, já somos decoloniais”** –. Com efeito, a crítica ao padrão de poder colonial certamente se iniciou no momento mesmo da invasão, porém, sua inserção no âmbito do conhecimento acadêmico e científico é bem mais recente – data da segunda metade do século XX –, além disso, ela vem sendo formulada a partir de diferentes matrizes, como os estudos pós-coloniais, fruto do pensamento de intelectuais das antigas colônias africanas, como Frantz Fanon e Aimé Césaire; os estudos subalternos, provenientes do pensamento de intelectuais das antigas colônias asiáticas, como Gayatri Spivak e Edward Said; e os decoloniais vinculados ao Grupo Modernidade/Colonialidade. Dada a diversidade de perspectivas teóricas-políticas, soa como equívoco situar autoras tão diferentes e alinhadas a matrizes igualmente distintas como “decoloniais”, Lélia Gonzalez, por exemplo, autora que abre a coletânea do livro de Heloisa Buarque de Hollanda como “precursora decolonial”, desenvolveu suas reflexões em diálogo com os estudos pós-coloniais. Ademais, é possível encontrarmos vozes dissonantes, como a de Julieta Paredes, cujo pensamento possui raízes fincadas nos movimentos sociais, que rejeita os “academicismos” criados nos centros hegemônicos de produção do conhecimento. Para deslindar tais impasses, optei por empregar a expressão “Epistemologias Feministas Críticas de Abya Yala”, as quais englobam essa imensa variedade. É nessa variedade, ora atravessada por diálogos, ora por conflitos, que recusamos os vieses universalizantes.

## **A utilidade analítica da categoria da colonialidade de gênero**

O conceito da colonialidade de gênero foi inicialmente formulado pela pensadora argentina María Lugones, tendo como arcabouço teórico as perspectivas feministas de mulheres negras e tercermundistas acrescidas da crítica decolonial desenvolvida pelo Grupo Modernidade/Colonialidade<sup>97</sup>. Dos feminismos negros e tercermundistas, a autora extraiu o marco analítico da “interseccionalidade”; da crítica decolonial, focalizou a noção de “colonialidade do poder”, cunhada por Aníbal Quijano e profundamente expandida por outros expoentes do Grupo, como a própria Lugones.

A interseccionalidade tende a desafiar as lentes monofocais que fragmentam e privilegiam categorias sociais em detrimento de outras, dessa forma, ela traduz a intersecção de múltiplas identidades, como raça, classe, gênero, sexualidade – entre outros marcadores similares –, e o modo como interagem e, mutuamente, moldam-se em uma sociedade marcada por estruturas de poder opressivas. Trata-se também da intersecção das variadas formas de opressões associadas a tais categorias, como racismo, classismo, sexismo etc., as quais são responsáveis por posicionar desigualmente as pessoas no mundo (Collins; Bilge, 2021).

Já a colonialidade do poder designa o legado dos colonialismos europeu – de vocação mundial –, presente nas estruturas sociais e epistêmicas de dominação. Conforme mencionado no início do capítulo, com a invasão colonizadora o padrão de poder colonial é instaurado e segue vigorando. De acordo com Aníbal Quijano (2005), ele possui dois eixos centrais, primeiro, a codificação da diferença a partir da ideia de raça, segundo, as formas de controle exercidas em nome do capital, com dimensões materiais e intersubjetivas.

Enquanto os estudos de gênero defendiam a primazia da categoria “gênero” na significação das relações de poder; o projeto de Aníbal Quijano (2005, p. 117) apontava para a centralidade do classificador “raça” “como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação”<sup>98</sup>. A opção enfática e

---

<sup>97</sup> “A origem do pensamento decolonial remota a própria fundação da Modernidade/Colonialidade”, grupo criado por intelectuais latino-americanos que, desde os anos de 1990, vem desenvolvendo reflexões sobre e a partir da América Latina (Mendes, 2022, p. 5).

<sup>98</sup> María Lugones ([2008]2020) e Rita Laura Segato (2021), assinalaram que é possível encontrar em trechos dispersos nos trabalhos de Quijano a aplicação de uma mesma lógica relativa à raça e ao

centralizadora por uma ou outra categoria é lacunar e limitante. Daí o cruzamento das categorias políticas-analíticas da “interseccionalidade” e da “colonialidade”, resultarem em uma nova e ainda mais complexa, isto é, a “colonialidade de gênero”.

A colonialidade de gênero é substancial às nossas leituras sobre o mundo social, suas estruturas de poder e funcionamento, bem como sobre as experiências das (os) sujeitas sociais que nele habitam. É na complexificação das reflexões teóricas, cumpre ressaltar, que poderemos engendrar práticas mais eficientes no combate às opressões.

Ao inserir o gênero na lógica dos eixos estruturais de Quijano, Lugones demonstrou que o gênero não só é formado pela colonialidade do poder, como, de igual modo, forma a colonialidade do poder. A colonialidade não só impõe uma classificação de raça como, simultaneamente, uma classificação de gênero, assim, “permeia todos os aspectos da vida social e permite o surgimento de novas identidades geoculturais e sociais” (Lugones, [2008] 2020, p. 57). Nesse sentido, com a colonização e o estabelecimento do padrão de poder colonial, decorre a inferiorização das pessoas racializadas atribuídas de gênero.

Em suma, raça e gênero operam através da colonialidade como princípios que fundamentam as formas de organização social e determinam os lugares e papéis que as pessoas generificadas e racializadas irão ocupar na sociedade. Finalmente, raça e gênero igualmente impactam a produção do conhecimento.

É necessário sublinhar que embora o conceito da colonialidade de gênero tenha sido delineado no paradigma da colonialidade do poder, ele foi sendo aperfeiçoado, assumindo novos significados que diferem conforme as proposições de suas assinantes. De modo geral, podemos identificar duas elaborações teóricas, as quais refletem as diferentes posições mencionadas quando tratamos das epistemologias “feministas” indígenas.

De um lado mais extremo, María Lugones argumentou que a organização do gênero a partir do dimorfismo biológico, da lógica patriarcal e da norma heterossexual – que conferem sentido ao gênero –, é produto quimérico do sistema moderno/colonial e, portanto, inexistia nas relações sociais e organizacionais dos povos indígenas antes da invasão. O mesmo raciocínio se efetua no tocante ao “sexo”, posto que ele também

---

gênero nos esquemas binários e hierárquicos que fundamentam as relações de dominação de acordo com o eurocentrismo. No entanto, o sociólogo não conseguiu superar em definitivo a leitura eurocêntrica e biologizante sobre o classificador gênero.

é socialmente construído, Lugones ilustrou a afirmativa a partir da caracterização binária ocidentocêntrica que desconsidera as pessoas intersexos, “indivíduos intersexuais eram reconhecidos em muitas sociedades tribais anteriores à colonização sem serem assimilados à classificação sexual binária” (Lugones 2008] 2020, p. 64).

Para María Lugones ([2008] 2020), a intrusão colonial provocou mudanças abruptas nas sociedades ameríndias, com a desintegração das relações igualitárias, a inserção e dicotomização do gênero em termos binários, a hierarquização a partir da codificação da diferença colonial baseada na ideia de raça-gênero, a introdução da diferença sexual nos âmbitos da vida social, a imposição patriarcal, a eliminação da “mulher” como centro de explicação dos conhecimentos, a destituição das pessoas colonizadas da condição humana e a negação dos seus fundamentos ontológicos.

Por outro lado, adotando o mesmo arcabouço teórico, Rita Laura Segato (2021), não obstante concordando com María Lugones no que diz respeito à desordem provocada nos tecidos comunitários das sociedades indígenas após a invasão, defendeu, com base em vestígios históricos e etnográficos, a existência de uma estrutura patriarcal e de nomenclaturas que poderíamos descrever nos termos de “gênero” anterior a invasão. Entretanto, a antropóloga argentina rejeitou a leitura do feminismo hegemônico e, levando em consideração o fator histórico, observou importantes variações na construção de “masculinidades” e “feminilidades” no mundo pré-intrusão.

A aldeia sempre foi organizada em termos de *status*. É dividida em espaços distintos, cada um com suas próprias regras, diferenciais de prestígio e uma ordem hierárquica habitada por criaturas que podemos considerar – genericamente e do ponto de vista da modernidade – homens e mulheres, dados os papéis, trabalho, espaços e obrigações rituais que lhes são atribuídos (Segato, 2021, p. 102, *grifo da autora*).

Todavia, as “relações de gênero” eram vivenciadas de maneiras diferentes das impostas doravante o advento da colonização. Rita Laura Segato chamou o domínio patriarcal na “aldeia” de “patriarcado de baixa intensidade”, pois as desigualdades em valor e prestígio não destituíam o poder das mulheres, elas eram vistas como seres completos, ontológico e politicamente. As relações de gênero funcionavam através do princípio da dualidade: “dois grupos, cada um com suas próprias normas internas e modos de convivência e associação para tarefas produtivas, reprodutivas e cerimoniais”, mas ambos dotados de politicidade (Segato, 2021, p. 110).

Na mesma linha de reflexão, Julieta Paredes Aymar  (2014) sinalizou a importância de reconhecer na história as rela es desiguais entre homens e mulheres que ocorreram antes da invasão. Para a pensadora feminista indígena, s    possível descolonizar o gênero quando encaramos o “patriarcado ancestral”, uma vez que o sistema opressivo que conhecemos hoje resulta do “**entronque patriarcal**”, ou seja, a jun o do patriarcado de baixa-intensidade com outro ainda mais deletério, o patriarcado colonial.

Como nos faz perceber Rita Segato (2021), a existência de estruturas patriarcais no mundo aldeia, foi propício   infiltra o da colonialidade a qual reorganizou as rela es sociais das sociedades originárias a partir de dentro, usando de mesmas nomenclaturas, porém com os significados alterados seguindo a nova ordem moderna.

  preciso sinalizar que as análises de autoras com Rita Laura Segato e Julieta Paredes Aymar  não excluem o campo conflituoso, no qual coexistem os colonialismos e as resistências. Portanto, cumpre ressaltar, o imaginário e as práticas sociais dos povos indígenas constantemente desafiaram – e segue desafiando – a domina o colonial de gênero, mantendo traços com aquelas existentes antes da intrusão.

Tenho observado, a partir da análise das produ es do campo da História das mulheres e estudos de gênero, que, quando a perspectiva das rela es de gênero   adotada, ignorando a colonialidade como fator de relevância, emerge uma interpreta o favorável   expectativa de gênero hegemônica, ocidentoc trica e universalista. Mesmo aqueles trabalhos com pretensão de discutir na interface de gênero e etnia – como a já citada Disserta o de Suellen Siqueira Julio (2015) –, fazem-no superficialmente, deixando um “vazio” – para usar a interjei o de María Lugones. Todas as fases historiográficas que analisei, com exce o da inaugurada por Paula Faustino Sampaio (2021), tem-se o apagamento ou, na melhor das hipóteses, a minimiza o da experiência colonial, justamente, a partir do momento que incorporam a ideia ocidentoc trica de gênero.

Ao dialogar com as expectativas de gênero impostas pela coloniza o, refazemos o apagamento das experiências de “gênero” das indígenas mulheres. Em outras palavras, apagamos as indígenas mulheres “em vez de traz -las de volta   vista” (Lugones, 2020, p. 67).

Considerando a utilidade analítica da categoria da “colonialidade de gênero”, proponho uma fusão das proposições teóricas aqui apresentadas, de modo a instrumentalizá-la como lente explicativa. Sua operacionalização, exige-nos: a) atentar para o elemento histórico, evitando, assim, cair em essencialismos, relativismos e fundamentalismos culturais; b) questionar as definições hiperbiologizadas e universalizantes sobre “gênero”; c) identificar no “gênero” um mecanismo de dominação; d) atentar para como a colonialidade de gênero se manifesta nas estruturas de poder e como colide com as experiências das sujeitas sociais racializadas e generificadas; e) repensar a dimensão das resistências subjacente as relações de poder.

## CAPÍTULO 2

### **Estudos emergentes, política que antepõem: indígenas e indígenas mulheres fazendo cidade**

*“Ay Kakuyri tama  
y nua tama verano y tana rytama [...]”  
Tradução:  
Eu moro na cidade  
Esta cidade também é nossa aldeia [...]”*

(Márcia Wayna Kambeba, 2013).

Este capítulo colige escrita e *práxis* política, objetivando apontar a emergência do debate historiográfico acerca da presença de indígenas mulheres em contexto urbano. Tendo em conta a fragmentação das fontes, reunimos vestígios desde um contexto macro até se chegar a um ponto microscópico, tomando a cidade de Garanhuns-PE como referência. Isso nos permite vislumbrarmos, panoramicamente, como o padrão de poder colonial se manifesta em realidades específicas ao mesmo tempo que se integra a uma conjuntura mais ampla de dominação. Sem perder de vista o campo conflituoso emaranhado nos colonialismos e nas resistências, evidenciou-se, por um lado, os mecanismos de silenciamentos inscritos sob a lógica da colonialidade de gênero, por outro lado, reafirmou-se os protagonismos políticos das indígenas mulheres a partir do movimento de fazer cidade.

#### **Pela inserção das indígenas mulheres em contexto urbano nos estudos históricos: um balanço historiográfico?**

Como vimos, a historiografia funcionou durante muito tempo como dispositivo colonialista o qual operou silenciando as identidades indígenas. No plano discursivo, valeu-se de artifícios retóricos, assentes nas hierarquias dicotômicas, que, além de negar as existências diversas, empenhava-se em esmagá-las. Doravante, o estabelecimento do padrão de poder colonial e, com isso, a imposição patriarcal ocidentocêntrica, as indígenas mulheres não só foram representadas como seres bestiais, promíscuos e hiperssexualizados, mas também, e sob tal subterfúgio, como uma ameaça ao projeto “civilizatório” do colonizador. Estes discursos atingem proporções reais nas práticas sociais, desse modo, relacionam-se aos processos de expulsão, expropriações e deslocamentos.

É importante compreender a cidade como um organismo vivo cuja energia liberada responde aos estímulos daquele que a projetou. A cidade é sujeita que interage com os indivíduos sociais e, em certa medida, molda suas experiências. Definitivamente, os signos impressos nos espaços urbanísticos evocam e favorecem as normas e valores dominantes. Quem nunca presenciou falas preconceituosas, do tipo: “Casais homoafetivos poluem os parques onde a família nuclear tradicional passeia aos domingos!” ou “Uma mulher que se preze não anda por aí sozinha a noite!”. Quantas imagens diárias, divulgadas nos diferentes meios de comunicação, sobre abordagens policiais ilegítimas contra as populações racializadas, em locais públicos e privados, chegam-nos cotidianamente? Isto acontece porque a cidade é falocêntrica, heteropatriarcal, racista, classista e, por conseguinte, excludente. Ela se anuncia como um inimigo, paradoxalmente, invisível e tangível.

As indígenas mulheres, interlocutoras deste estudo, mostraram-me que a cidade também pode responder aos estímulos daquelas (es) que lutam diariamente para habitá-la e transformá-la em um espaço seguro, diverso e inclusivo. A cidade igualmente se insere no campo conflituoso dos colonialismos e das resistências, ela pode cercear os projetos contra-hegemônicos das indígenas mulheres e, concomitantemente, com tamanha força, oferecer surpreendentes oportunidades. Nesta segunda opção, a cidade se anuncia como uma aliada. Com efeito, enquanto sujeitas (os) políticas e epistêmicas, as indígenas mulheres não apenas existem na *urbis*, como, de igual modo, ajudam a construí-la.

A existência indígena na cidade não constitui fenômeno recente. Desde os descimentos<sup>99</sup> para as aldeias coloniais e a subsequente utilização da mão-de-obra indígena, eles e elas participaram do movimento de fazer cidade. Aliás, os primeiros assentamentos urbanos de natureza “peculiar e imprevisível”, quer pelas condições topográficas, quer pelo gosto dos nativos, quiçá por ambos, configurou-se à moda da casa (Sevcenko, 2000, p. 51). Então por qual motivo costuma soar abstruso a oração cuja mensagem transmitida relaciona a existência indígena à cidade?

---

<sup>99</sup> Os “descimentos” consistiam na prática de trazer os indígenas e as indígenas mulheres das suas aldeias originárias, nos sertões, para aldeias próximas às povoações portuguesas. Nas aldeias coloniais seriam catequizadas (os), aprendendo os valores da dita civilização, em tese, “sujeitando-se” a condição de vassallos da Coroa e trabalhando para os colonizadores (Almeida, 2010; Perrone-Moisés, 1992). Obviamente, os indígenas e as indígenas mulheres negociaram os termos dos “descimentos” à luz de seus próprios interesses.

Decerto, os discursos historiográficos possuem grande parcela de responsabilidade. Não devemos esquecer que a História oficial colonialista exerceu papel fundamental na construção do imaginário nacional, para o qual a (o) indígena legítima é a genérica, condenada a um passado abjeto e incompatível com a paisagem cidadina.

Em pleno século XXI o imaginário nacional segue reforçando visões, conceitos e até mesmo memórias compartilhadas – institucionalizadas dois séculos atrás –, alicerçadas na cosmovisão eurocêntrica que remota ao período equivocadamente chamado de “Descobrimento”, insistindo na imagem inventada de “índio” congelada na “primitividade” dos anos de 1500, bem como, no modelo hierárquico dicotômico “índio-selvagem-mata” versus “não-índio-civilização”. O termo “índio” é, por si só, problemático, generalista, tende a desconsiderar a diversidade de povos constituidores dessas terras e já não é mais aceita pelos movimentos indígenas e de indígenas mulheres.

Devemos nos questionar o que nos conta o sentido visual sobre os povos originários, levando em consideração as relações de forças correntes nas imagens que (re)produzimos. A quem interessa a imagem das (os) indígenas “bravias” habitantes dos sertões? A quem interessa a imagem das (os) indígenas idealizadas do passado? O que elas nos deixam de contar? O que escondem? Quem silenciam? Quem invisibilizam? Quem apagam?

Não é à toa que quando o assunto concerne a presença indígena em contexto urbano, a imagem idealizada é operacionalizada a partir de um discurso que exige traços fenótipos, culturais e espaciais típicos aos descritos nos relatos coloniais seiscentistas. Ignorando, desse modo, a dinamicidade característica da humanidade, da cultura e da história. No que tange à História, ciência atenta ao tempo e à mudança, não lhe ocorre que é intrínseco ao movimento o fato de todos os grupos humanos acompanharem o curso do tempo e das mudanças? Se há dialeticidade, urge considerar os indígenas e as indígenas mulheres como parte da história, portanto, dentro do movimento.

É importante ter em mente que ao continuarmos definindo e categorizando os indígenas e as indígenas mulheres sob o prisma colonial, estaremos contribuindo para um projeto autoritário. Incoerente até mesmo com a ciência que representamos, com as leis que regem a sociedade e que sustentam a democracia. Negando-lhes o direito

de existir físico, temporal, espacial e historiográfico – pois, ao não as (os) incluir em nossas análises perpetuamos silenciamentos –, negamos-lhes, igualmente, os direitos assegurados na Constituição, assim como a possibilidade de acessar novos direitos.

Um episódio recente ilustra perfeitamente o argumento, durante o mandato presidencial de Jair Messias Bolsonaro foi publicada, no dia 22 de janeiro de 2021, pelo órgão indigenista oficial, a Resolução nº 4 que restringia a autodeclaração indígena. Dentre os critérios estabelecidos estavam o vínculo ao território tradicional e as “características culturais distintas daqueles presentes na sociedade não índia” (Brasil, 2021, p. 59). Ora, o fator primário para a afirmação identitária consiste na autodeclaração *per se*. Independente das representações caricaturescas de observadores alheios às realidades múltiplas dos diferentes povos. Além disso, o fantasma da aculturação que assombrava os direitos indígenas foi derrotado no processo da Constituinte.

A medida inconstitucional da Funai foi suspensa por decisão de Luís Roberto Barroso, ministro do Superior Tribunal Federal, no dia 16 de março do mesmo ano. Na ocasião, Barroso homologou parcialmente a quarta versão do Plano Geral de Enfrentamento à Covid-19 para Povos Indígenas, garantindo a inclusão dos que viviam em situação urbana como grupo prioritário<sup>100</sup>. A incidência de Covid-19 foi ainda maior entre indígenas em contexto urbano<sup>101</sup>. Apesar da decisão do STF, as prefeituras de várias regiões do país seguiram contrariando a justiça e negando a vacinação para essa parcela da população. Assistimos a um verdadeiro genocídio como política de Estado, o número de mortos de indígenas em situação urbana foi largamente subnotificado<sup>102</sup>.

Outrossim, nesse ínterim, a sentença proferida por Francisco Adolfo de Varnhagen há dois séculos volta a ressoar. Ainda que com diminuta atenção dos

---

<sup>100</sup> STF suspende resolução da Funai que restringia autodeclaração indígena. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XLII, n. 433, março 2021, p. 5. Acesso em nov. 2022.

<sup>101</sup> Indígenas em contexto urbano. *Jornal Porantim*, Seção Porantinadas, Brasília-DF, ano XLII, n. 433, março 2021, p. 2. Acesso em nov. 2022.

<sup>102</sup> À guisa de ilustração, ver a matéria que saiu na agência Senado: WESTIN, Ricardo. Atingidos pela pandemia, indígenas contam seus mortos e acusam governo de omissão. Agência Senado, ano 2020. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/infomaterias/2020/08/atingidos-pela-pandemia-indigenas-contam-seus-mortos-e-acusam-governo-de-omissao#:~:text=O%20governo%20federal%20n%C3%A3o%20faz.vivem%20em%20terras%20ind%C3%ADgenas%20homologadas>. Acesso em 08 jul. 2024.

antropólogos<sup>103</sup>, a temática das (os) indígenas nas cidades tem sido abordada, majoritariamente, nas suas etnografias.

Ao que pude averiguar com o levantamento bibliográfico, as primeiras pesquisas consistentes sobre indígenas em contexto urbano no Brasil foram publicadas, em meados do século XX, pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira. O livro *O Processo de Assimilação dos Terena*, resultou de um projeto de pesquisa iniciado em 1955, finalizado em 1958 e publicado em 1960. Como o título alude, o objetivo consistia em “estudar o processo de assimilação dos Terena” (Oliveira, 1968, p. 9), para tanto, o autor seguiu extenso programa de investigação em campo, passando por todas as aldeias terena e incluindo indígenas dessa etnia que viviam nas cidades de Campo Grande, Aquidauana e Miranda, no Mato Grosso do Sul.

Em 1960, Roberto Cardoso de Oliveira desenvolveu um segundo projeto para dar seguimento aos estudos sobre os indígenas citadinos da etnia Terena, os quais haviam migrado da zona rural para as cidades de Campo Grande e Aquidauana. Desta vez, o antropólogo estava interessado em analisar os processos de urbanização, isto é, os processos de mobilidade Aldeia-Cidade. O projeto foi publicado um ano mais tarde pelo Boletim do Museu Nacional sob o título *Grupo Doméstico, Família e Parentesco: ideias para uma pesquisa em Antropologia Social*.

Importa assinalar que, não obstante o autor tenha empregado vocábulos oriundos da colonialidade, como “assimilação” e “integração”, suas análises são extremamente sofisticadas, complexas e divergentes dos postulados colonialistas. A urbanização – sinalizou Cardoso de Oliveira –, não pode ser simplificada a um processo unitarista e universal, haja vista que compreende formas diversas condicionadas a fatores históricos, políticos, culturais e econômicos.

Ambos os projetos culminaram com a pesquisa de doutoramento em Ciências Sociais (USP), orientada por Florestan Fernandes e defendida em 1966. Em 1968, Roberto Cardoso de Oliveira publicou a tese em formato de livro pela editora Zahar, incorporando ao trabalho original as críticas e sugestões dos examinadores de sua banca, sob o título *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios terena numa sociedade de classes*. Dividido em duas partes, a primeira se ocupou do cotidiano Terena em suas comunidades aldeadas, atentando para a constituição do território; a

---

<sup>103</sup> A falta de interesse dos antropólogos pode ser explicada a partir da perspectiva do evolucionismo cultural predominante até a década de 1970.

organização do trabalho, externo e interno; a organização social familiar; e os comportamentos políticos. A segunda parte deteve-se na acomodação dos indígenas terena no meio urbano, observando as formas de agrupamentos, bem como as modalidades de migração, familiar e individual; a reorganização familiar; os fenômenos relacionados aos processos de “urbanização”, como trabalho, moradia, inserção no sistema de classes e a luta por melhores condições de existência.

O trabalho realizado por Roberto Cardoso de Oliveira denota pioneirismo, mormente quando indicou a manutenção da identidade étnica em contextos urbanos em uma época que predominava as perspectivas aculturalistas. Conforme o antropólogo, os indígenas citadinos “revelam-nos como uma população aborígene pode atingir os mais altos níveis do processo aculturativo, sem que seus membros percam sua identificação étnica, conservando-se índios” (Oliveira, 1968, p. 128).

Em última análise, os processos de urbanização evidenciaram que a “persistência” da Aldeia na Cidade deve ser entendida como a manutenção dos elos tribais nas condições de vida urbana” (Oliveira, 1968, p. 209-210). O autor também reportou aos processos de “tribalismo” em conexão com o de “urbanização”, o que implica no reconhecimento da presença das cidades nas aldeias a partir da incorporação de elementos e valores tipicamente urbanos. Conquanto não se tenha como personagens principais as mulheres, a migração é igualmente pensada em termos de comportamento feminino, Cardoso de Oliveira se preocupou em mapear as motivações de migração das mulheres, bem como as profissões que passaram a exercer na sociedade de classes, tais como domésticas, serviçais e prostitutas. Observem que apesar da marcante presença da semântica colonialista, Roberto Cardoso de Oliveira concluiu a pesquisa com uma importante contribuição à teoria do contato interétnico, afastando-se do modelo culturalista e seu viés integracionista.

Todavia, permaneceu o quase absoluto hiato nas pesquisas acadêmicas e antropológicas sobre indígenas em contexto urbano até os anos 2000. O ressurgir gradativo da temática nos anos subsequentes possivelmente está relacionado com as novas estatísticas demográficas oficiais e as mobilizações de indígenas e indígenas mulheres em meio urbano, como veremos mais adiante.

Em consulta ao sistema online oficial no qual estão depositadas as Teses e Dissertações produzidas nas diversas instituições de ensino e pesquisa no Brasil, a saber, o Banco de Teses & Dissertações CAPES, identifiquei apenas quatro [4]

trabalhos em História, a nível de Mestrado, sendo os mais de trinta [30] localizados desenvolvidos em Antropologia ou em áreas correlatas às ciências sociais, a nível de Mestrado e Doutorado.

Notadamente, os números não refletem com precisão o acervo, mas os descritores utilizados para o refinamento da busca, são eles: indígenas e mobilidade, indígenas e migração, indígenas e cidades, indígenas citadinos, indígenas urbanos, indígenas “desaldeados”. Utilizei os mesmos descritores incluindo o marcador de gênero – mulheres indígenas –, e substituindo “indígena” pelo termo “índia (o)”, predominantemente empregado nas pesquisas até recentemente.

*Missão, Aldeamento e Cidade: os Guaná entre Albuquerque e Cuiabá (1819 - 1901)*, Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso por Verone Cristina da Silva, em 2001, anunciou uma tentativa inédita da historiografia em direção a temática indígena no perímetro urbano. Visando compreender os processos de deslocamentos e consolidação dos Guaná para um aldeamento a margem direita do rio cuiabá, na província de Mato Grosso, a partir da análise de sua ocupação histórica, a autora esboçou um interessante painel acerca da interação de pessoas indígenas com o cotidiano citadino – inclusive antes mesmo de fixarem residência –, por meio de relações econômicas, políticas e sociais.

Em conformidade com a Nova História Indígena, Verone Cristina situou a atuação indígena à luz de seus próprios interesses: “os Guaná negociavam, via de regra, com os chefes e as autoridades locais, reivindicavam, negavam e até mesmo impuseram decisões, aprendendo as estratégias das forças e poderes” (Silva, 2001, p. 130). Neste sentido, a instalação no aldeamento emergiu dentro do jogo de interesses, como fator de comum acordo entre colonizadores e indígenas, estes últimos entusiasmados em viver nas proximidades da cidade. Mesmo com a extinção oficial do aldeamento, decretada pela Diretoria Geral dos “Índios”, bem como pelo presidente da província, em 1869, os indígenas e as indígenas mulheres Guaná continuaram existindo e se reconhecendo enquanto povo, doravante as rupturas, permanências e reinvenções dos saberes e práticas culturais.

A pesquisa de Mestrado de Verone Cristina da Silva permite-nos vislumbrarmos o movimento que estamos chamando de “fazer cidade”, uma vez que demonstrou que as (os) Guaná se apropriaram da ordem vigente, refabricando-a. Elas

(es) atuaram como importantes construtoras do espaço citadino e das configurações sociais, de modo que sua influência na região é percebida até o tempo presente. No entanto, também verificamos a continuidade do padrão de poder colonial no que diz respeito à representação do feminino indígena.

A autora dedicou uma seção inteira às indígenas mulheres Guaná, descritas, todavia, a partir da ótica do colonizador. Tem-se, assim, a hipersexualização das indígenas mulheres, pintadas como sedutoras e extravagantes e cujas relações amorosas, tidas como promíscuas, são vistas como consensuais. Para Verone, “oferecer-se sexualmente aos estranhos” constituía “parte do comportamento social daquele povo” (Silva, 2001, p. 42), não obstante tenha procurado combater o olhar do colonizador, ao operar pela colonialidade de gênero, reforçou os códigos culturais, estéticos e comportamentais do invasor, além de que, em nada problematizou as leituras calcadas nas estruturas hierárquicas e dicotômicas.

*Migrações Xukuru do Ororubá: memórias e História (1950-1990)*, de autoria de Edmundo Cunha Monte Bezerra, foi defendida no ano de 2012 junto ao Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal de Pernambuco, somando-se às exíguas pesquisas no campo da História Indígena que abordam a relação com a cidade. Trata-se de um estudo pioneiro desenvolvido a partir da Unidade Temática Indígenas do Nordeste, o único que encontrei que traz a região como recorte<sup>104</sup>. Com o objetivo de analisar os processos de mobilidade indígena Xukuru do Ororubá<sup>105</sup>, ocasionados pelas secas periódicas e pela concentração de terras nas mãos dos latifundiários – antigos invasores –, o historiador refutou o postulado colonialista o qual interpreta a migração como fator de desagregação das sociedades indígenas.

Neste sentido, as migrações sazonais para as zonas canavieiras, Mata Sul de Pernambuco e Mata Norte de Alagoas, além dos deslocamentos, temporários ou definitivos, para a grande metrópole de São Paulo, representariam estratégia histórica de resistência, para a manutenção biológica das famílias indígenas, sua reprodução social, formação política e consequente afirmação identitária. O depoimento de Dona

---

<sup>104</sup> Como veremos mais adiante, a região Nordeste concentra expressivo número de indígenas vivendo na cidade.

<sup>105</sup> Embora não houvesse a intenção de inserir a perspectiva das relações de gênero, o autor contou, entre os vinte e cinco [25] entrevistados, com o depoimento de seis [6] indígenas mulheres, as quais nos permitem constatar o protagonismo feminino; na ausência dos maridos elas se tornaram as principais responsáveis pelo trabalho produtivo, o sustento do lar e demais decisões.

Zenilda, esposa do falecido cacique Xicão, é bastante ilustrativo do amadurecimento político fruto da experiência no mundo urbano:

**Porque eu conversando com um mais velho da Aldeia, nessa época que Xicão foi embora, ele me disse assim: “olhe dona Zenilda, ou bem estudado, ou bem viajado”. Então, o que é que ele quis dizer nessa palavra? Xicão não tinha muito estudo, só tinha a quarta série, mas foi bom ele viajar, pra ele conhecer o mundo lá fora. Que o mundo lá fora não é como a gente pensa, né? Então, eu acho que ele pegou um pouco dessa experiência, que ele não quis mais voltar. Algo que ele pegou, ele quis praticar aqui, dentro do seu povo (Zenilda Xukuru do Ororubá, entrevista concedida em 19/10/2011, *apud* Bezerra, 2012, p. 124, grifo meu).**

Os dois últimos estudos historiográficos localizados foram desenvolvidos no interior do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas. O estado do Amazonas além de concentrar o maior número de povos originários, também constitui epicentro no qual a maioria das pesquisas sobre indígenas em contexto urbano têm sido realizadas. É na Amazônia brasileira que estão instaladas boa parte das organizações políticas indígenas e de indígenas mulheres.

As pesquisas de Mestrado *Protagonismo indígena na cidade: os Tikuna em Manaus e a Associação comunidade Wotchimaücü (1994-2013)*, defendida em 2014 por Amilcar Aroucha Jimenez, e *Experiências e lutas de homens e mulheres indígenas a partir dos seus modos de vida (Novo Airão AM, 2004-2016)*, defendida por Angela Rebelo da Silva Arruda no ano de 2016, oferecem relevantes contribuições ao debate acerca do protagonismo político e associativista de indígenas e – embora não empreguem uma abordagem interseccional das opressões –, das indígenas mulheres na cidade.

Amilcar Aroucha Jimenez (2014) investigou, à luz da nova História Indígena, como o protagonismo indígena se expressava no interior da organização urbana do povo Tikuna, especialmente a partir de duas pautas centrais na sua agenda política, a educação, com ênfase no ensino bilíngue e na qualificação para o mercado de trabalho; e o empreendedorismo cultural, focado na divulgação da cultura tikuna em meio urbano e na produção e comercialização de seu artesanato. Para tanto, Jimenez reconstituiu a trajetória das experiências sociais dos Tikuna, desde os deslocamentos

até o estabelecimento em Manaus<sup>106</sup>, percorrendo – através das memórias partilhadas mediante os depoimentos orais –, sobre as escolhas que os levaram a migrar, as dificuldades impostas pelo viver na cidade, a adaptação no novo espaço, as soluções de enfrentamento que arduamente elaboraram e, finalmente, a assunção do protagonismo na cidade condicionada ao “despertar político”, o qual culminou na criação da ACW, e a subsequente afirmação da identidade diferenciada. “Com o associativismo, a identidade indígena se tornou um elemento positivo, que, ao invés de ocultado, passou a ser valorizado e exaltado” (Jimenez, 2014, p. 79).

Trata-se de uma pesquisa inovadora, capaz de favorecer a desconstrução da ideia colonialista de “cidade como lugar de não-indígena”, posicionando-a como lugar legítimo aos povos originários na disputa pela cidadania. Ademais, apesar de ter entre os depoentes uma mulher tikuna, a Lucilene Ponciano Pereira, a participação política das indígenas mulheres foi apontada como mero “fragmento” dentro do Movimento Indígena ampliado (Jimenez, 2014, p. 24).

Em rota próxima a Jimenez, Angela Rebelo da Silva Arruda decidiu estudar uma comunidade na cidade de Novo Airão, município amazonense, intensamente habitado por indígenas homens e mulheres de diferentes etnias. “Embora unidos por perspectivas de sobrevivência, tacitamente reconhecidos ao viverem na cidade” a heterogeneidade de suas experiências não pode ser simplificada (Arruda, 2016, p. 38), sobretudo porque a diferença não é demarcada apenas diante da (o) não-indígena, mas igualmente entre si. Ainda assim, na busca de superar os desafios que o urbano institui, bem como assegurar os seus direitos, a população indígena se movimentou visando consolidar uma organização política pluriétnica, a Associação Indígena Maku Itá, de Novo Airão – AIMINA, entre os anos de 2004 e 2005. Infelizmente, apesar da organização ter sido forjada a partir das experiências indígenas concatenadas aos seus modos de vida, ela não se gestou fora de conflitos, afastando as lideranças que estavam, inicialmente, à frente do movimento. Porém, isso não impediu que os homens e mulheres indígenas de Novo Airão seguissem lutando, em variadas frentes, pelo direito à cidade. Aliás, penso que este foi o maior mérito da pesquisa de Angela Arruda, ao assumir a “perspectiva vista de baixo”, tornou

---

<sup>106</sup> “Ao falar de suas trajetórias na cidade, é quase unânime entre os tikuna a eleição de dois marcos históricos importantes: o primeiro é o que eles chamam de “criação da comunidade”, isto é, a ocupação do terreno na zona leste na cidade, onde se criou a comunidade wotchimaücü; o segundo momento se concretizou com a criação da Associação Comunidade Wotchimaücü” (Jimenez, 2014, p. 65).

central as experiências das (os) sujeitas sociais, as quais, mesmo imersas em um complexo campo de disputas, tomou os seus destinos nas próprias mãos em direção à “manutenção de modos de vida, costumes e experiências” (Arruda, 2016, p. 133).

Embora o intento aqui seja deslindar as contribuições da historiografia na discussão de uma temática emergente, acredito ser pertinente mencionar alguns dos incipientes, sem embargo profícuos, trabalhos, desenvolvidos em outras áreas do conhecimento científico, no que tange à presença indígena na cidade: em Educação, abordando questões relativas à inserção de estudantes indígenas em escolas não-indígenas urbanas, bem como os processos de sociabilização com a comunidade escolar (Corrêa, 2009; Nakashima, 2009; Rezende, 2003); em Geografia, sobre modos de organização e territorialidade de indígenas na cidade (Martins, 2011); em Antropologia Social, focalizando os processos migratórios de populações indígenas (Henriques, 2000) e com recorte de gênero (Catelan, 2022; Meneghini, 2015).

Na esfera das publicações independentes, no ano de 2018, a historiadora, educadora, multiartista e editora indígena, Aline do Carmo Rochedo (Churiah Puri Pachamama), do povo Puri, publicou pela Pachamama Editora<sup>107</sup> o livro *Guerreiras = Mbaima Metlon*<sup>108</sup>: *mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas na aldeia*, no qual reuniu as histórias de vida de várias indígenas mulheres de diferentes regiões do país, contadas por elas mesmas. O livro é fruto do projeto de pesquisa *Mitã Yakã Pygua - “Histórias, Memórias e Encantamentos”*, executado entre 2017 e 2018, através do qual Aline Pachamama mapeou as indígenas mulheres habitantes da cidade do Rio de Janeiro, objetivando compreender “**os motivos que as levaram a chegar até uma das cidades mais cosmopolita e conhecida do Brasil e do mundo**” (Pachamama, 2018, p. 14).

A pesquisa foi sistematizada em duas etapas, na primeira, com duração de nove meses, a historiadora se dedicou em coletar os depoimentos, utilizando, para este fim, a metodologia da história oral – “**a oralidade sempre foi nosso método**”, assinalou a autora (Pachamama, 2018, p. 13). As entrevistas aconteceram em locais públicos e contou com a participação de onze interlocutoras, além do relato da própria Aline Pachamama, pertencentes a onze etnias diferentes, são elas: Socorro Borges

---

<sup>107</sup> A editora foi idealizada por Aline Rochedo Pachamama e tem como foco os escritos dos povos originários, em especial as mulheres originárias, os livros costumam ser publicados em edições bilíngues.

<sup>108</sup> “Mbaima Metlon”, na língua do povo Puri, significa mulher forte/ guerreira (Pachamama, 2019).

Anambé, Monica Cristina Aruaque, Namara Gurupy Guajajara, Ara Rete Sandra Benites Guarani, Jane Kariri, Indiara Kayapó, Potira Krikati, Liliam Maraguá, Samehy Potigura, Jecy Puri e Julia Muniz Xavante. A segunda etapa, com duração de cinco meses, abarcou a edição e entrecruzamento de fontes. Ao final de cada capítulo, constituído pela transcrição literal da entrevista narrada em primeira pessoa, tem-se informações sobre o povo representado pela narradora em questão, como região, dados demográficos, idioma, história etc.

As narrativas compiladas exploraram as situações de preconceitos, mas também as de resiliências, pondo em evidência, desse modo, o porquê as indígenas mulheres são guerreiras. Assim como nas aldeias, nas cidades elas evocam a memória ancestral, lutando pelo reconhecimento de sua identidade e pelo direito à diferença no mundo urbano branco-centrado. O livro é bastante significativo, ao mesmo tempo que representa uma retomada epistêmica no campo historiográfico, contribui para o alargamento de uma temática ainda marginalizada pela colonialidade. Conforme sublinhou Aline Pachamama (2018, p. 14), o livro pode **“servir como parâmetro para a compreensão das realidades vividas por mulheres indígenas em outros centros urbanos”**.

Na mesma linha de reflexão, a Hucitec Editora abriu as portas do mercado editorial para as produções oriundas de pensamentos diaspóricos de autoras (es) negras e indígenas, a partir da coleção “Diálogos da Diáspora”, intencionando, assim, colaborar com o combate ao epistemicídio, além de visibilizar os conhecimentos e experiências das (os) sujeitas sociais há muito silenciadas. Desta iniciativa brotou, no ano de 2020, *Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres*. Organizado por Brulina Baniwa, Joziléia Kaingang e Lucinha Tremembé, o livro igualmente responde ao anseio das originárias em **“demarcar o território na escrita”** (Baniwa; Sateré-Mawé, 2020, p. 7), escrita esta que opera como o espelho de suas trajetórias de vida.

Todas as dez indígenas mulheres – além das organizadoras já citadas, tem-se Rosi Waikhon, Alcineide Moreira Cordeiro Piratupaya, Manuele Pimentel Serra Tukano, Juliet Gervásio Monteiro Baré, Elisa Urbano Pankararu, Inara do Nascimento Tavares Sateré-Mawé, Dandara da Conceição Feitosa (indígena em contexto urbano em processo de retomada identitária) e Diádiney Helena de Almeida (indígena pataxó em contexto urbano) –, que se escrevem na coletânea têm em comum a experiência

universitária, de modo que a interação conflitante com a cidade, volta e meia, aparece como pano de fundo, seja entre aquelas que fizeram o trajeto da aldeia para a cidade, seja entre aquelas que caminharam no avesso, isto é, da cidade para a aldeia.

Todavia, o texto rompe com as tendências homogeneizantes e universalistas; os fios compartilhados não apagam a diversidade das experiências das indígenas mulheres, muito pelo contrário, tem-nas como fundamento. Entre poesias, relatos pessoais e reflexões políticas e acadêmicas assistimos a um movimento contra-hegemônico através do qual as sujeitas políticas e epistêmicas transgridem os silêncios coloniais e materializam o seu direito a existirem nos mais diversos espaços.

Como dado a perceber, estamos diante de um cenário crítico na historiografia brasileira. Enquanto pesquisadoras (es) eticamente comprometidas com a agenda política e epistêmica das indígenas mulheres, urge empreender estudos mais sistematizados, específicos e próximos das realidades vivenciadas por aquelas que habitam nos perímetros urbanos, as quais se encontram nas margens mais extensas e profundas dos silenciamentos.

Diga-se, porém, não podemos continuar compactuando com os silenciamentos perpetrados pela historiografia oficializante que opera sob a lógica da colonialidade de gênero, pois, conforme sublinhou a historiadora Pataxó Diádiney Helena de Almeida (2020, p. 98), **“o silêncio, por si só, já é uma marca ensurdecidora da violência”**. A escrita pode, como tem sido, conformar-se como ferramenta promotora da violência, mas também tem o potencial de ser benevolente, a depender de como a utilizamos, é possível convertê-la em ferramenta de reparação.

Não devemos acatar a sentença varnhageana! Obviamente, a Antropologia tem muito a contribuir com a temática, por isso seguiremos dialogando com ela. Contudo, a História possui instrumentais que lhe são específicos e, por isso, melhor que ninguém, é capaz de propelar interpretações sobre os processos e dinâmicas sociais no curso do tempo e do acontecimento. Nesta perspectiva, somando-se aos esforços de autoras (es) aqui já citadas, intenciono contribuir com a expansão temática, indo além do “direito à cidade”. Em outras palavras, trata-se de concentrar-se no movimento político pelo qual as indígenas mulheres fazem cidade.

A existência indígena no meio urbano constitui tema profícuo e, igualmente, complexo. Há muito o que ser explorado pelas diferentes áreas do conhecimento científico, especialmente através dos encontros e trocas interdisciplinares, haja vista

que o fenômeno social decorre de processos históricos diversos, no geral, vinculados à violência colonialista em marcha.

Muitas famílias indígenas têm vivenciado o drama das invasões de seus territórios tradicionais, testemunhando a degradação dos recursos naturais, aldeias sendo engolidas por cidades, expulsões arbitrárias quer sejam mediante as políticas oficiais de ocupação e anexação, quer sejam mediante conflitos com fazendeiros, posseiros, garimpeiros, madeireiros e demais agentes ligados aos projetos empresariais e governamentais interessados em explorar as riquezas de suas terras. A morosidade com a questão das demarcações, somada à ausência de políticas públicas que assegurem condições adequadas para o bem-viver, constituem outros condicionantes responsáveis para a debandada em direção aos centros urbanos.

Daí a necessidade de se empreender estudos mais sistematizados, atentos às especificidades de cada situação. Notadamente, trabalhos como o que proponho não darão conta de abordar todas as variáveis, não obstante represente passo fundamental para suprir inúmeras lacunas, colaborando com o avanço das pesquisas. Como venho lidando com fontes bastante dispersas, ainda que numerosas, limitar-me-ei a discutir neste capítulo alguns aspectos relativos à existência na cidade, os quais estão relacionados a dimensões amplamente revisitadas no capítulo anterior, a saber, a escrita e a política. Em suma, a existência indígena na cidade impõe, simultaneamente, um desafio e uma nova postura ao campo disciplinar da História Indígena e das Indígenas Mulheres, a Unidade temática Indígenas do Nordeste e as políticas indígenas e indigenistas.

### **Censos, dissensos e as respostas políticas dos indígenas e das indígenas mulheres em movimento<sup>109</sup>**

Embora não intencione realizar uma análise pormenorizada dos aspectos demográficos, convém apresentar algumas problematizações ligadas aos marcadores sociais e às cifras quantitativas que aparecem nos censos nacionais decenais, com destaque para os produzidos nos anos de 1991, 2000, 2010 e 2022. Trata-se de fontes abundantes capazes de evidenciar a marcante presença indígena nas cidades

---

<sup>109</sup> Alusão à expressão “indígenas em movimento” cunhada por Daniel Munduruku. Ver: Entrevista especial com Daniel Munduruku. *Instituto Humano Unisinos*, 2023.

brasileiras. Todavia, não iremos tomá-las tão somente pelo valor numérico de tal constatação, interessa-nos, antes de tudo, questionar a fonte com o propósito de analisar criticamente as condições de sua produção, atentando para os pequenos detalhes, para os dissensos que emergem quando estreitamos a escala de observação e nos interrogamos sobre os agentes envolvidos, direta e indiretamente, na produção dos dados, pois eles operam em um campo político previamente circunscrito por representações. Enquanto documentos oficiais, inclinam-se para a ideologia do Estado, bem como para o projeto de nação por ele defendido.

É muito difícil averiguar a evolução demográfica indígena na história geral do Brasil, tendo em vista o seu caráter descontínuo, não obstante os dados serem comumente formulados sob a influência das elites intelectuais e dirigentes. Decerto, do Império à República o autoritarismo configurou-se marca prescrita, dependendo do momento histórico mais ou menos acentuado. Notadamente, as massas sociais respondem à conjuntura com alguma margem de liberdade, podendo reelaborar suas identidades, acionando-as ou não. As oscilações nos números censitários oferecem um indicativo intrigante a esse respeito. Até 1991, os dados estatísticos dissolviam a população indígena, quer pela via da ideologia da miscigenação, – as categorias “mestiço”<sup>110</sup>, “caboclo”<sup>111</sup> e “pardo”<sup>112</sup> ilustram isso –, ou os universalizando a serviço dos ideais de progresso, modernização e integração, como nos anos 1900, 1920 e 1970 onde o quesito cor/raça não foi objeto de investigação. Reproduziam-se, assim, as “crônicas de extinção”, o morticínio indígena.

Com a abertura democrática, pós ditadura civil-militar, da qual os Movimentos Indígenas e de Indígenas Mulheres participaram ativamente, garantindo, ao menos no plano legislativo, um lugar na sociedade brasileira, não é anômalo que se tenha incluído, pela primeira vez na história, a categoria indígena no censo nacional de 1991, repetindo-se em todos os outros subsequentes. Na verdade, soa como demonstrativo do êxito da democracia. As mobilizações políticas dos MIB’s promoveram mudanças em termos jurídicos, como também sociais, culturais e políticos, constituindo uma *práxis* educativa em vias libertária, a um só tempo fortaleceu a identidade indígena e

---

<sup>110</sup> Incluso no Censo de 1890.

<sup>111</sup> Incluso nos Censos de 1872 e 1890.

<sup>112</sup> Incluso nos Censos de 1872, em 1940 funcionava como “outro” e englobava todas (os) aquelas que ou se identificavam em outra classificação (indígena, caboclo, moreno, etc.) ou simplesmente não respondiam, 1950, 1960 (em 1960 a categoria “índia” era aplicada apenas aos indígenas que viviam em aldeamentos ou postos indígenas), 1980, 1991, 2000, 2010 e 2022.

encorajou o “esperançar”<sup>113</sup>, de modo que, mais indígenas passaram a reafirmar suas identidades étnicas, incluindo aqueles e aquelas que viviam nas cidades.

Em 1991, o Brasil foi surpreendido, o levantamento censitário registrou 294.131 pessoas autodeclaradas indígenas no país, 71.026 estavam morando em domicílio urbano, enquanto que as 223.105 restantes habitavam a área rural. Só a região Nordeste concentrou 55.853 dessa população, com 15.988 em situação urbana e 39.865 em situação rural<sup>114</sup>.

A despeito das imprecisões característica deste tipo de estatística, particularmente porque trabalham com uma dimensão quantitativa de grandes proporções a qual requer unidades de medidas genéricas, a inserção do marcador social “indígena” nos questionários de recenseamento é bastante positiva. Não só pelo fato de a pessoa recenseada passar a existir estatisticamente, mas sobretudo por funcionar como instrumento mobilizador de políticas públicas.

Levando em consideração que a Constituição Federal há pouco incorporara o caráter pluricultural à nação, assegurando-lhes direitos, como o direito à diferença, naturalmente a população indígena passaria a se reafirmar frente ao Estado. Contudo, vale frisar, a abertura democrática não representou a ruptura com as velhas práticas autoritárias.

Conforme Lilia Schwarcz e Heloisa Starling ([2015] 2018, p. 486-487), a transição de regime foi atravessada por caminho obscuro, com as heranças dos anos de chumbo refletido em seu projeto que “incluía uma solução política conservadora e uma alternativa de mudança conciliatória”. Com a morte de Tancredo Neves em 1985, político que encerra o governo dos militares, temos como primeiro presidente um antigo apoiador da ditadura:

Como outros políticos brasileiros, Sarney encarnava um novo tipo de coronel, que, se já não vive no velho sistema da Primeira República, conserva algumas de suas práticas: inadequação às regras democráticas, convicção de estar acima da lei, incapacidade de distinguir o público do privado e uso do poder para conseguir empregos, contratos, subsídios e outros favores para enriquecimento próprio e da parentela (Schwarcz; Starling [2015] 2018, p. 487).

---

<sup>113</sup> Verbo freiriano cujo ponto de vista semântico contém em si mesmo a noção de ação, necessária à transformação social. Movido pela esperança, tem-se o “fundamento ético-histórico [...] faz parte da natureza pedagógica do processo político de que a luta é expressão” (Freire, [1992] 1997, p. 6).

<sup>114</sup> IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000. Rio de Janeiro, 2005.

A democracia, conforme mencionado no capítulo anterior, encontrou como moldura o neoliberalismo, o qual pode ser definido enquanto “racionalidade governamental” cuja forma de governo propende controlar corpos, pensamentos e subjetividades a partir da lógica de mercado que lhe é medular. Não obstante supõe-se uma derivação do liberalismo clássico surgido no século XVIII, o neoliberalismo assume contornos inusitados. A ideia de liberdade é esvaziada e revestida de novos sentidos, distanciando-se, por exemplo, daqueles imputados por pensadores clássicos do iluminismo. Por sinal, o neoliberalismo emerge “à sombra do fascismo europeu e do totalitarismo soviético” (Brown, [2018] 2019, p. 20- 21), daí falarmos em democracia e liberdade autoritárias, pois é em nome dessa liberdade paradoxal que se tem atacado a justiça, o social, a política e a própria democracia.

Neste modelo de sociedade mercadológica que coisifica o humano e o objetifica<sup>115</sup>, o indivíduo é, *pari passu*, visto como produto e produzido pela racionalidade neoliberal que o impele a uma nova forma de “servidão voluntária”<sup>116</sup>. Nesta linha de reflexão, os levantamentos censitários funcionam como tecnologia política do Estado Neoliberal cujo corpo social – no caso do Brasil extremamente heterogêneo –, precisa ser identificado, quantificado, examinado e, só então, gerido. Em suma, é preciso conhecer para exercer controle.

O Brasil, repetidas vezes, mostrou-se míope quando o assunto importa aos povos indígenas. Conquanto as conquistas na Constituinte, o Estado continuou tomando para si o arbítrio de definir quem é e quem não é indígena com bases em critérios que lhe são particulares, ou melhor dizendo, critérios que são tomados de empréstimos das perspectivas colonialistas de viés evolucionistas, assimilacionistas e integracionistas.

Quando analisamos os questionários da amostra de 1991, constatamos que não houve a preocupação de inserir, para além do quesito cor/raça, princípios socioculturais condizentes com os modos de organização e bem-viver indígena. Na realidade, o “brasileiro” padrão de medida consiste em uma figura homogênea. Até mesmo a categoria “indígena” utilizada é genérica, uma vez que pouco nos diz sobre as centenas de etnias existentes no país. Isto possivelmente acontece porque o

---

<sup>115</sup> “Objeto pulsante mas objeto que se oferece como signo de outro, objetos estáticos, tarifados. [...] Meu nome novo é coisa, Eu sou a coisa, coisamente” (Andrade, [1984] 2015, p. 32).

<sup>116</sup> Expressão em alusão ao *Discurso Sobre a Servidão Voluntária* ([1549] 2006) de Étienne de La Boétie.

campo político no qual intervém o Estado não apenas conserva as representações oficiais construídas sobre os indígenas e as indígenas mulheres desde muito tempo, como também persegue objetivos correlatos, os quais podem ser traduzidos nas chaves assimilacionistas, aculturalistas e integracionistas.

Além disso, o indivíduo recenseado pelo órgão do governo neoliberal é o indivíduo econômico que apenas interessa a estrutura de tal sistema pelo seu valor de mercado. Dimensões culturais e sociais somente importam quando implicam em lucros, em melhorias na produtividade do *homo-máquina*. Por essa razão, tem-se nos questionários da amostra das fontes censitárias um explícito viés economicista que negligencia o sujeito étnico socioculturalmente diverso. Nos quadros referentes aos dados de identificação do domicílio, bem como suas características, isso fica bastante evidente. Por que saber se o domicílio possui geladeiras, televisões em cores, telefones, freezers, máquinas de lavar roupa e aspiradores de pó ou mesmo se a habitação é própria ou alugada é mais relevante que identificar, na perspectiva indígena em toda sua pluralidade, os diferentes arranjos familiares e as reais necessidades de moradia por eles indicadas para assegurar a sua organização social e costumes, tal como antevê a Constituição?

Diante do exposto, podemos ultimar que os números apurados pela estatística oficial, embora expressivos, são minimizados. A falta de critérios adequados, de profissionais especializados, acrescidos dos preconceitos alimentados por estereótipos, podem inibir pessoas indígenas a não se afirmarem. Não devemos desconsiderar que a (o) profissional designada para entrevistar a população no trabalho de coleta de informações demográficas geralmente são moradoras da mesma região que as (os) recenseadas. O que afeta ainda mais os indígenas e as indígenas mulheres habitantes em contexto urbano, as quais costumam ser percebidas pela sociedade envolvente como já “assimiladas”, “aculturadas” e “integradas”, muitas vezes, à vista disso, optando por não acionar suas identidades étnicas como estratégia para se proteger dos preconceitos. Este fato foi extensivamente ratificado nas entrevistas com Ana Clara Xukuru do Ororubá, como podemos observar no excerto abaixo:

**Eu evito dizer por conta do preconceito, sabe? Não é por vergonha das minhas origens. Eu tenho orgulho. Evito falar quem sou porque assim evito os comentários desnecessários, as ofensas, as “piadinhas” [...]**

(Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023).

Por isso a importância de um levantamento qualitativo, realizado por lideranças e organizações indígenas, ou ao menos em parceria com os Movimentos Indígenas e de indígenas mulheres, suas lideranças e organizações, atendendo a critérios por elas (es) definidos, respeitando, ainda, as especificidades locais, bem como as necessidades e características políticas, sociais, culturais e históricas de cada povo. É fundamental que entre a equipe de recenseadoras (es) haja conhecedoras (es) das línguas (se for o caso de povos que mantêm a língua materna), costumes e dinâmicas socioculturais dos grupos a serem recenseados. É sabido que o direito à terra é primordial para a sobrevivência dos povos originários, de modo que erros estatísticos podem comprometer a vida dos mesmos. A relutância do Estado em oportunizar tal parceria revela o apego à herança tutelar que, para além das representações, materializa-se nas práticas sociais.

Em resposta às “omissões”<sup>117</sup> do IBGE, no ano de 1992, a Federação das Organizações indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN), desenvolveu um projeto autônomo para um censo populacional indígena, solicitando apoio ao CIMI, na pessoa da antropóloga Marta Azevedo, e a UNICAMP, representada pelo professor Márcio Silva. Para as lideranças, os levantamentos censitários oficiais do ano anterior não haviam alcançado todas as comunidades, ademais, também denunciavam a falta de rigor que prejudicava os dados. No interior da organização, debateram sobre problemas de ordem técnica e metodológica do censo oficial e deliberaram acerca de aspectos metodológicos qualificados e específicos para o censo indígena do Rio Negro. O objetivo, além de apurar o número mais próximo do real dos indígenas homens e mulheres moradores da região<sup>118</sup>, consistiu em captar informações sobre moradia, educação escolar, saúde, mortalidade infantil, êxodo e mobilidade da população com destino às cidades<sup>119</sup>. Ao todo, foram contabilizadas, entre comunidades e a cidade de São Gabriel da Cachoeira, 18.526 pessoas autodeclaradas indígenas, 8.872 delas mulheres e 9.562 homens. Número acima dos

---

<sup>117</sup> AZEVEDO, Marta. Censo Indígena: reparando a omissão do IBGE. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XV, n. 149, jul. ago. 1992, p. 7.

<sup>118</sup> Região do Noroeste Amazônico, na fronteira entre Brasil, Colômbia e Venezuela.

<sup>119</sup> FOIRN, censo indígena autônomo do Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira. (1992-1994). *Instituto Socioambiental - ISA*. Acesso em 10 set. 2023.

indicados na estatística oficial. Uma prova documental cujo indício aponta para a subnotificação dos dados oficiais. A antiga estratégia de negação da existência indígena como forma de negar-lhes também os seus direitos, agora com uma política, com uma razão governamental mais sofisticada.

Três anos mais tarde, Fernando Henrique Cardoso, à época ocupando o cargo de Presidente da República, retomaria a campanha de revisar as demarcações de terras indígenas, propondo diminuir aquelas cuja população tivesse o número de habitantes reduzidos<sup>120</sup>, de forma análoga às remotas políticas indigenistas oficiais colonialistas responsáveis por engendrar silenciamentos, invisibilizações e apagamentos históricos. Os censos enquanto tecnologia política do Estado Neoliberal a serviço de seus interesses econômicos.

Apesar dos dissensos que emergem, a população indígena seguiu crescendo nas estatísticas oficiais. Em afronta direta à base governista de FHC, que, ainda nas campanhas de 1994, seguia as previsões sociológicas do total desaparecimento dos povos indígenas até o ano 2000, feitas pelo sociólogo, amigo e assessor de campanha, Hélio Jaguaribe<sup>121</sup>.

Neste sentido, as estatísticas oficiais, não obstante constituírem uma tecnologia política do Estado Neoliberal, representou, contra-hegemonicamente, o triunfo dos povos originários sobre a persistente “crônica de extinção” levada a cabo por seus algozes. No ano em que o Brasil completava 500 anos da invasão colonizadora, os povos indígenas fizeram notar as suas resistências e existências através dos dados censitários que registraram o total de 734.127 pessoas autodeclaradas no território brasileiro, a maioria delas vivendo em zonas urbanas. Foram 383.298 (52.2%) em comparação aos 350.829 (47.8%) vivendo em zona rural. A região Nordeste contabilizou 170.389, distribuídas entre 105.728 em domicílio urbano e 64.661 em domicílio rural. O crescimento se deu em todas as unidades federativas. No caso do Nordeste, a região apresentou o maior valor de crescimento populacional indígena em situação urbana (23,6%)<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> HECK, Egon. Os índios do IBGE: dados preliminares indicam que a estatística oficial subestimar os números reais da população indígena. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XVII, n. 174, mai. 1995, p. 5.

<sup>121</sup> HECK, Egon D. Os índios no censo do IBGE: números, máscaras e esperança. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXIII, n. 246, jun. jul. 2002, p. 3

<sup>122</sup> IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000. Rio de Janeiro, 2005.

É interessante observar que entre 1991 e 2000, na região Nordeste, houve diminuição de autodeclaração na categoria “parda”. Provavelmente pessoas que antes se declararam “pardas”, passaram a se identificarem como “indígenas”. O manifestar da etnicidade configura um dos principais fatores para crescimentos tão elevados, impossíveis de serem explicados unicamente em termos vegetativos. Aliás, no tocante ao Nordeste, apesar do alto índice populacional, foi a região que apresentou níveis mais baixos de fecundidade – sobretudo na zona urbana –, bem como maiores taxas de mortalidade infantil.

Em 2005, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística publicou o documento intitulado *Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000*, o qual apresentou, comparativamente, maiores detalhes, cifras e tabelas sobre as populações indígenas, as regiões que habitam, os movimentos migratórios, as taxas de nupcialidade, natalidade, mortalidade, questões referentes a religião, saúde, educação e etc. No tocante a esta última, houve expressiva melhoria nos índices de escolaridade, com destaque para o Nordeste que registrou o maior incremento, “67,8% em 2000, enquanto, em 1991, era de 31,6%”<sup>123</sup>.

A educação constitui ferramenta fundamental para o desenvolvimento e potencialização da consciência, bem como para o fortalecimento identitário e, conseqüente, autoafirmação. Não é à toa que o direito à educação específica e diferenciada tem sido reivindicada pelas comunidades indígenas nos quatros cantos do país. Ela igualmente aparece como demanda específica de populações indígenas em situação urbana, principalmente por parte de famílias migrantes preocupadas com a ausência de conteúdos ligados à sua realidade étnica<sup>124</sup>. Apesar da educação não indígena ter como base o conhecimento de matriz ocidental, conservando muitos de seus preconceitos, indígenas homens e mulheres, das mais diversas etnias, buscam ocupar esses espaços de formação formal como estratégia de luta para fazer garantir seus direitos, assim como para levar melhorias para dentro de suas comunidades. Segundo os dados do IBGE, a área urbana concentrou as maiores médias de anos de estudo para a população indígena.

---

<sup>123</sup> IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). *Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000*. Rio de Janeiro, 2005, p. 60.

<sup>124</sup> CARVALHO, Priscila D. Experiência na área da educação mostram relevância da abordagem étnica. *Jornal Porantim*, Seção: Índios na cidade, Brasília-DF, ano XXIX, n. 299, out. 2007, p. 10-11.

A educação também se apresentou na presente pesquisa de mestrado como fator impulsionador de deslocamentos temporários para as cidades, convertendo-a em espaço propício para aprendizagens necessárias à melhoria da comunidade de origem. Em entrevista com Jaqueline Kûnã Kambiwá, foi relatado o seguinte:

**Eu queria muito estar lá [no território kambiwá], mas eu sei que é uma consequência e também uma conquista. De alguma forma meu povo me preparou para estar aqui [na cidade, na universidade], para buscar conhecimento e levar de volta. Porque minha ideia é essa. Eu vejo o pessoal falando: “aah, eu quero fazer estágio fora”; “eu quero morar num sei onde”; “e tu, tu vais para onde?”. Então eu respondo: “eu vou voltar para a minha comunidade, porque minha ideia é trabalhar com o pessoal de lá, é levar o que eu aprendi aqui. Nós temos muitos produtores na nossa região... e produtores que precisam de auxílio e, que, às vezes, não têm tantas condições de buscarem. A ideia é essa, um firmamento na verdade: vir estudar, mas retornar, somando as novas aprendizagens aos conhecimentos tradicionais de meu povo (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).**

Além da busca pela cidade para adquirir formação acadêmica e política, podemos enumerar alguns outros fatores responsáveis pelo acelerado crescimento populacional indígena em área urbana e rural em ambos os censos. O primeiro, como vimos, ainda que insuficiente em termos de magnitude, refere-se ao vegetativo expresso pela taxa de crescimento natural onde o número de nascimentos é superior ao número de mortes. O crescimento demográfico dentro dos territórios, demarcados ou não, foram maiores em comparação com o restante da sociedade brasileira. Outro fator, igualmente parco para justificar as elevadas cifras, diz respeito à imigração internacional de pessoas indígenas vindas dos territórios fronteiriços.

O processo denominado de emergência étnica, mediante o qual pessoas que não acionavam suas identidades indígenas passam a reivindicá-la, representa, a meu ver, a hipótese mais plausível. Para o documento supracitado, a principal razão seria o “aumento da proporção de indígenas urbanizados que optaram pela categoria indígena e que, anteriormente, se classificavam em outras categorias”<sup>125</sup>, o que coaduna com o fenômeno de etnogênese ou emergência étnica pelo qual se alcança, de igual modo, as (os) moradoras da cidade. No entanto, o documento os interpreta como “indígenas genéricos”, isto é, “pessoas que se classificaram genericamente

---

<sup>125</sup> IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000. Rio de Janeiro, 2005, p. 36.

como indígenas ainda que não se identificando com etnias específicas”<sup>126</sup>. O que seria o “índigena genérico”? A atualização dos antigos binômios coloniais dicotomizados em “índio-puro” versus “índio-falsificado”<sup>127</sup>.



**Figura 3:** Capa. Mulher Makuxi. *Jornal Porantim*, ano XXIII, n. 246, Brasília - DF, jun. jul. 2002. Fotografia: André Vasconcelos. Acesso out. 2022.

Nos anos 2000, o *Jornal Porantim* publicou algumas matérias sobre a questão indígena presente no censo nacional. A decisão de dar publicidade, com direito à capa no ano XXIII, n. 246, denota o peso conferido ao documento. Nos textos jornalísticos, a população indígena em contexto urbano já não fica relegada a pequenos recortes, quase perdidos na página cuja manchete principal tende a ofuscá-la. Longe disso, é abordada como parte integrante da manchete principal e, por conseguinte, merecedora de análise, ainda que não configure no título das matérias.

<sup>126</sup> Idem.

<sup>127</sup> Expressão usada pela antropóloga Lucia Helena Rangel na matéria que escreveu para o *Jornal Porantim* no ano de 2006 (Ano XXVII, n. 282).

A imprensa, todavia, como fonte primária, não é imparcial, sendo, portanto, necessário atentar para os processos que envolvem sua produção e difusão (De Luca, 2005). Conforme observou a historiadora Michelle Reis de Macedo (2019, p. 212), os discursos contidos nos impressos não apenas transmitem mensagens, como também movem acontecimentos ao incidirem sobre a realidade. São, a um só tempo, “produto e produtor dela”.

O Jornal *Porantim* surgiu ligado ao CIMI, no final da década de 1970, em plena ditadura civil-militar, enviesado como veículo de uma imprensa política militante. A produção do impresso exerceu, como exerce até hoje, papel fundamental para a formação de uma visão crítica sobre as situações e problemas vividos pelos povos originários, comumente esquecidos pela grande imprensa quando não incorporados de forma extremamente estereotipada (Sampaio, 2021).

O nome do jornal deriva da gramática Sateré-Mawé, especialmente de um mito que relaciona um instrumento cotidiano transformado em arma, “o purantin” – puran (par de torrar farinha de mandioca) + tin (gravado/ pintado) –, com a memória coletiva desse povo<sup>128</sup>. Assim, salvo a confusão na grafia, o Jornal se coloca na função de guardião da memória dos povos indígenas, bem como de divulgador de suas lutas. Nas mais de quatro décadas de história, é notório o seu compromisso com as causas indígenas. Chama atenção também a qualidade dos textos, no geral embasado por especialistas, quando não escritos por intelectuais pesquisadoras (es) do campo em questão, como historiadoras (es) e antropólogas (os). Deveras, o próprio jornal teve como um dos fundadores o antropólogo Renato Athias.

Contudo, nem mesmo o *Porantim* conseguiu escapar por completo do campo político, bem como das representações políticas elaboradas na perspectiva hegemônica. Paula Sampaio (2021), em seu estudo de doutoramento, evidenciou que as imagens das indígenas mulheres publicadas pelos jornais invisibilizaram suas ações políticas, uma vez que não rompe com a ideologia patriarcal, – pilar da sociedade –, manifesta na imprensa, seja a tradicional ou a alternativa. A capa, figura 3, é muito elucidativa a esse respeito, ao associar o crescimento demográfico indígena a uma mulher, ‘figura materna por excelência’, estereótipo reforçado ao segurar uma criança no colo. O discurso contido na imagem é antagônico aos próprios dados, vale ressaltar a insuficiência de se explicar o crescimento apenas em termos vegetativos.

---

<sup>128</sup> A HISTÓRIA do *Porantim*. Jornal *Porantim*, ano XVI, n. 155, fev. 1993, p. 16.

No que tange a população em contexto urbano cujo contingente é maior entre o sexo feminino – também verificado na região Nordeste –, observou-se baixas taxas de fertilidade.

Para o levantamento de fontes no *Porantim*, tomei, *a priori*, o espaço de tempo correspondente aos quatro últimos censos. No entanto, ao consultar os jornais, reajuste o marco temporal, tendo em vista que o tema nem sempre constava nos textos programáticos do impresso. Dessa forma, as fontes jornalísticas perfazem o período de 1992 a 2022.

Como é possível constatar através da leitura dos documentos, a problemática dos indígenas e das indígenas mulheres em situação urbana começou a aparecer a partir dos dados censitários oficiais. Mais precisamente, conforme explicitado anteriormente, em resposta à omissão oficialista. Resposta esta, oferecida pelas organizações políticas indígenas e de indígenas mulheres. Foi em meados dos anos 1990 que o tema passou a ser abordado com maior frequência, quer como assunto principal ou como parte anexa ao primeiro. Ao que concerne à natureza do conteúdo dos oito textos coletados<sup>129</sup> nesse curso de cinco anos, três são sobre as organizações políticas indígenas na cidade.

O n. 174 apresentou experiências de indígenas mulheres na capital do estado do Amazonas, Manaus, trazendo como pano de fundo a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN), uma das mais antigas organizações indígenas surgidas nos anos de 1984. Cabe ressaltar que os Movimentos de Mulheres Indígenas nasceram com uma agenda de reivindicações específicas, as quais eram negligenciadas pelos Movimentos Indígenas ampliado ou incorporadas desigualmente. Foram os MMI's<sup>130</sup> quem primeiro inseriram as demandas da população originária em contexto urbano como uma das reivindicações específicas de sua agenda. E de modo similar ao que sucedeu com as lideranças homens, as trajetórias pessoais atravessadas pelo urbano constituiu fator importante para garantir-lhes o lugar de liderança dentro das organizações políticas femininas, uma vez que o viver na cidade possibilita a construção de “redes e alianças locais, regionais, nacionais e internacionais” e favorece o desenvolvimento de “relações em instâncias governamentais” (Matos, 2012, p. 153).

---

<sup>129</sup> Ano XVII, números: 174, 177, 178, 180 e 181. Ano XVIII, números: 183 e 188. Ano XXI, número 149.

<sup>130</sup> Sigla adotada, como recurso estético, para se referir aos Movimentos de Mulheres Indígenas.

O n. 181 foi assinado por um indígena, Juvino Sales Kaingang, que, ao analisar o cenário no qual se inscreviam as políticas indigenistas do governo neoliberal de FHC, no ano de 1996, identificou na violação dos direitos indígenas, sobretudo o direito à terra, uma das razões primárias para a migração massiva da população originária com destino aos centros urbanos **“em busca de perspectiva de vida”**. Assim, conclamou as lideranças, organizações e comunidades a seguirem lutando por seus direitos, a encararem **“o desafio com propostas conjuntas [...] fazendo parcerias com setores organizados da sociedade civil”** (Kaingang Sales, 1996, p. 6)<sup>131</sup>.

Ao que parece, o *Porantim* soube ouvir bem tal clamor, com especial interesse para os indígenas e as indígenas mulheres em situação urbana. Nos anos 2000, o tema conquistou espaço maior com seção específica em várias edições, ainda que apresentasse variações nos termos empregados. O ano XXII, n. 230 inaugura com a seção “Aldeias urbanas”, o n. 231 do mesmo ano tem como título “Índios na cidade”, destacando-se pela longevidade, desaparecendo e tornando a ressurgir: ano XXV, n. 256; em junho/ julho de 2007, ano XXIX, o *Porantim* decidiu fazer uma cobertura especial publicando a cada mês – com fim em novembro –, diversos gêneros e formatos de textos jornalísticos sobre o tema na interface com a educação, saúde, moradia, trabalho e etc. A importância atribuída à questão foi tamanha que o viver na *urbis* conquistou lugar na capa do impresso. Quanto aos números: 296, 297, 298, 299 e 300. A seção tem sua última aparição no ano XXXIII, n. 337. No ano XXVI, n. 270 é intitulada “Centros Urbanos” que, no ano XXXIII, n. 325, ganha o prefixo “Grandes” - “Grandes Centros Urbanos”; ano XXVI, n. 279 e 280 “Indígenas na Cidade”; ano XXVII, n. 288 e 289 “Povos na Cidade”. Conforme indicado, entre 2000 a 2011 foram publicados quinze textos em seções específicas. Dos anos 2000 a 2022 foram quase trinta em seções que não indicavam a relação com a cidade no título embora constasse no conteúdo de maneira mais extensiva que antes.

É interessante observar o fato de praticamente todos os números do impresso, direta ou indiretamente, envolverem suas organizações e atuações políticas no contexto citadino, seja por meio de Encontros, parcerias com a sociedade civil ou até

---

<sup>131</sup> KAINGANG, Juvino Sales. “Falta de vontade política”: liderança indígena analisa a política indigenista do governo e conclama as organizações e as comunidades a continuarem a luta por seus direitos. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XVII, n. 181, dez. 1995, p. 6.

mesmo vivenciando seus costumes e espiritualidades de modo político, como na figura quatro.



**Figura 4:** ÍNDIOS na cidade grande não é abrir mão de ser indígena. *Jornal Porantim*, ano XXIX, n. 296, jun. jul. 2007, p. 8 e 9. Fotografia Ana Pecci (2003).

As expressões socioculturais dos povos originários, mesmo aquelas relacionadas ao universo sagrado, também podem ser mobilizadas politicamente. Historicamente, os traços culturais têm sido cobrados pelas forças dominantes colonialistas como forma de aferir reconhecimento a identidade indígena, assim, chega-se aos seres encantados<sup>132</sup> pela mesma via que aos direitos. Quando as lideranças do povo Pankararu, na Grande São Paulo, performatizaram o ritual do toré, comandado pelos praiás<sup>133</sup>, elas modificaram a paisagem citadina, incorporando a marca da diferença. Em outras palavras, transitou-se do direito à cidade, ao fazer cidade.

Jaqueline Kûnã Kambiwá didaticamente explicou o complexo uso da identificação através do Toré:

**Em muitos ambientes, quando nós chegamos, uma das nossas formas de identificação é o Toré. Muitas pessoas perguntam: “Por que tu não andas pintada?” – Que é o que ainda muitas pessoas esperam – “Como tu fazes para dizer que é realmente indígena?”. Se for uma situação informal, não preciso fazer nada, porque não preciso provar para**

<sup>132</sup> Divindades sobrenaturais fundamentais ao sistema de crença dos povos indígenas.

<sup>133</sup> Constituído pela indumentária de palha, representa a materialização dos próprios encantados.

ninguém. Assumir minhas especificidades, minha originalidade... basta! E, se for num momento formal, uma das características, uma das coisas que fazemos, é cantar o ritual. Então cantamos o ritual sagrado, saudamos o nosso povo. Cantando, principalmente, os próprios cânticos, porque cada povo tem os seus rituais específicos (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

É através desses diferentes canais – organizações políticas, manifestações culturais, diálogos com a sociedade envolvente –, que os indígenas e as indígenas mulheres conseguem pôr em evidência suas demandas. A partir de 2012, o tema das (os) “indígenas urbanas” foi, gradativamente, perdendo espaço no impresso. Durante o mandato presidencial de Jair Bolsonaro reapareceu vinculado à crise pandêmica, tendo em vista que a população indígena na cidade foi um dos segmentos mais atingidos.



**Figura 5:** Capa. Mulher Guarani faz artesanato em acampamento próximo de Porto Alegre (RS). *Jornal Porantim*, ano XXIX, n. 296, Brasília - DF, jun. jul. 2007. Fotografia: Priscila D. Carvalho. Acesso out. 2022.

Observem que da fonte jornalística desponta uma nova, a fotografia. Ela é, simultaneamente, “evidência da história e história” (Burke, [2001] 2017, p. 40). Trata-

se de um tipo “impuro” de testemunho histórico – se é que possa haver “pureza” nos testemunhos históricos –, para usar a expressão de Susan Sontag (2003, p. 42). Isto não só porque muitas fotografias são encenadas<sup>134</sup>, mas também porque nelas estão contidas as intenções do fotógrafo. Obviamente, seguem curso próprio. Por isso constituírem fontes tão fascinantes, capazes de emitir múltiplos significados.

Na função de documento, urge-nos fazer a crítica, interrogando-a. A mensagem transmitida pode ser reveladora do pensamento, bem como das representações de um indivíduo e sua época (Burke, [2001] 2017 *apud* Burckhardt). Mas, de igual modo, pode nos contar coisas que mesmo seus autores ignoravam, basta ler em suas “entrelinhas” ao operar sob nossa “imaginação histórica” (Burke, [2001] 2017, p. 24).

Ao direcionar meu olhar para as “entrelinhas” vislumbro o movimento de fazer cidade da indígena mulher Guarani. Ao ocupar as feiras porto-alegrenses no intuito de vender seu artesanato, além de tornar-se visível à sociedade não-indígena, instaura uma nova paisagem. Uma paisagem que depreende o modo de ser, estar e fazer indígena. O fazer cidade a sua imagem e semelhança.

A imagem também exprime a colonialidade de gênero. Mais uma vez o sujeito feminino aparece ligado a uma criança. Lembremos que a fotografia, enquanto testemunho ocular, não é mera ilustração. É perpassada por relações de poder. Neste caso, tem-se uma visualidade que provoca invisibilidade, pois ofusca a ideia de protagonismo político<sup>135</sup> contida no fazer cidade ao passo que evoca a “mulher submissa”, protótipo de mulher-mãe, gestada pela sociedade patriarcal, a qual já nasce com o papel de gênero definido.

É possível identificar no “guardião da memória indígena” resquícios da colonialidade, uma colonialidade racializada e generificada. Voltemos, pois, para a categoria “indígenas genéricos” e seus dissensos. No ano XXVII, n. 282, a antropóloga Lucia Helena Rangel escreveu uma matéria para o *Porantim*, no mínimo controversa,

---

<sup>134</sup> O que me parece ter sido o caso da fotografia de Priscila D. Carvalho, pois no ano XXIX, n. 299, p. 10-11, ela assinou outra matéria sobre a presença indígena nas cidades, na qual reproduziu a fotografia com a mesma mulher Guarani realizando atividade com artesanato, só que dessa vez com outra criança. Embora os ângulos das duas fotografias sejam distintos, as “encenações” dos corpos são idênticas. Além disso, os objetos e vestimentas indicam que ambas foram tiradas no mesmo dia. (Ver figura 20 em anexo, página 206). Sobre o uso e crítica da fotografia enquanto documento histórico, ver: *Visualidades que invisibilizam: indígenas mulheres “urbanas” em imagens do Porantim* (Mendes, 2023, no prelo)

<sup>135</sup> “O político que perpassa as imagens é ainda mais fascinante quando dá a ler o significado oculto que acompanha a agente social, esta não somente representada por outro, mas, *pari passu*, “silenciada” por meio da representação” (Mendes, 2024, p. 682).

sob o título *Afinal, quem inventa índios?* Ao apresentar os dados censitários do IBGE dos anos 2000, a antropóloga, situando seu discurso na terceira pessoa do plural, colocou em dúvida a veracidade dos números, afirmando que:

Parte significativa dessa população autodeclarada indígena seria composta por “índios genéricos”, isto é, pessoas que possuem ascendência indígena de uma avó ou avô, pai ou mãe, estando já há algumas gerações ou mesmo alguns anos distantes de suas comunidades de origem, sem vínculos étnicos (Rangel, 2006, p. 12)<sup>136</sup>.

Observem que já não se questiona a subnotificação de um número maior de indígenas, mas sim atribui-se o crescimento à presença de possíveis “indígenas genéricos”, conjecturando um número menor se porventura eliminasse essa categoria. Ora, o viver distante das comunidades de origem não deveria ser tomado como princípio da transitoriedade indígena com vista a perda da identidade. A mobilidade que, no mais das vezes, é forçada por intervenção da violência colonialista não representa a perda da identidade, uma vez que os indígenas e as indígenas mulheres também podem acioná-la em meio urbano. A citação retirada do recorte do jornal *Porantim* evidencia a dificuldade de setores aliados, como a imprensa militante do CIMI e estudiosas (os) especializadas no assunto em questão, em tratar com sensibilidade e criticidade a problemática da população indígena urbana que emerge dos dados estatísticos oficiais, voltando, desse modo, sob a lógica do padrão de poder colonial, a convergir e embasar a visão dominante assimilacionista.

Em livro autobiográfico, Eliane Potiguara, nascida na cidade do Rio de Janeiro, mas não menos indígena por isso, conta-nos sobre o desconforto que sua presença causava nos pensadores sociais dedicados à temática indígena:

**A discriminação contra nossa consciência era enorme, principalmente quando vínhamos das cidades. Imaginem! Nós tínhamos nossas terras e fomos acuados para as cidades! Não somos culpados. De vítimas, passamos a ser discriminados como oportunistas!** (Potiguara, [2004] 2018, p. 50).

No livro supracitado, o qual ganhou forma através de diferentes gêneros envoltos na autobiografia, como ensaios, prosa e poesia, Eliane Potiguara nos apresentou o drama da população indígena em situação urbana que, na condição de marginais, ocupa sempre o lugar do “**ENTRE**”. Entre dois mundos, mas ao mesmo

---

<sup>136</sup> RANGEL, Lucia Helena. *Afinal, quem inventa índios?* *Jornal Porantim*, Seção: Censo, Brasília-DF, ano XXVII, n. 282, jan. fev. 2006, p. 12.

tempo em lugar nenhum. É bem verdade que a autoafirmação identitária, no caso de Potiguara, foi posto em dúvida pelos não-indígenas.

*Metade cara, metade máscara* teve sua primeira edição em 2004, a autora já se destacava, em âmbito internacional, desde pelo menos os anos 1990, na defesa aos direitos indígenas. A sua trajetória de vida, extensivamente abordada no livro, permite-nos compreender algumas dimensões do fenômeno migratório indígena, bem como a resistência e reelaboração identitária no contexto citadino. Ao narrar a história da sua família e, conseqüentemente, a sua própria, evocou muitas outras histórias comuns **“a milhares de brasileiros, migrantes indígenas”** (Potiguara, [2004] 2018, p. 24 e 26). O processo colonizador que transcorre da expulsão do território tradicional, quando seu bisavô foi assassinado a mando de latifundiários no litoral paraibano obrigando suas filhas a fugirem, primeiro para Pernambuco depois para o Rio de Janeiro, encontra-se com outros tipos de violência. A avó, Maria de Lourdes, foi estuprada com apenas doze anos. A mãe de Eliane, Elza, foi fruto do abuso. São histórias escritas por sangue e dor, mas também por luta e resistência. Ultrapassando a tênue fronteira entre cidade e aldeia, e, não obstante, **“violentadas pelo processo histórico, político e cultural, mantiveram sua cultura, seus hábitos tradicionais e, principalmente, seus laços com os ancestrais, a cosmologia e a herança espiritual”**.

Contudo, a Academia, ainda regida por bases ocidentocentricas, costuma ignorar, inclusive nas matrizes curriculares, a produção intelectual indígena. Em vista disso, Trudruá Dorrico, escritora indígena da etnia Macuxi, assinalou em texto que compõe a apresentação de *Metade cara, metade máscara*, a preocupante situação – igualmente imbuída de colonialismo –, de exílio dos povos originários, **“físico e epistemológico”** (Macuxi Dorrico, 2018, p. 18).

Dois anos após a publicação da primeira edição do livro de Potiguara, Lucia Helena Rangel propôs, na matéria do *Porantim*, uma alternativa para, quem sabe, “separar o joio do trigo e saber quem é “índio puro”, “índio misturado” e “índio falsificado””<sup>137</sup>, lastimavelmente não foi por meio da cooperação com os povos originários e suas organizações. Apesar de reconhecer que a comprovação de uma maioria de “indígenas genéricos” tende a favorecer instâncias oficiais ligadas ao

---

<sup>137</sup> RANGEL, Lucia Helena. AFINAL, quem inventa índios? *Jornal Porantim*, ano XXVII, n. 282, jan. fev. 2006, p. 12.

governo, haja vista que não seria necessário alterar a política indigenista para atender as demandas da população “urbanizada”, na visão da antropóloga, a solução para o impasse residiria no aprimoramento dos instrumentos de pesquisa do IBGE a partir da inclusão de questões referentes ao povo e à língua falada. Certamente estamos de acordo quanto à necessidade de se aprimorar o instrumental de pesquisa, no entanto, incluir no questionário perguntas sobre o povo de pertencimento e, sobretudo, sobre a língua falada, não obstante positivas por um lado, pode acarretar desafios.

Durante o desenvolvimento da minha pesquisa, deparei-me com experiências de indígenas mulheres as quais migraram para a cidade em virtude de conflitos internos com membros da comunidade de origem, de modo que decidiram esconder sua etnia, o que, vale notar, não implicou no abandono das tradições e sentimento de pertença étnica. Por isso a importância de uma equipe especializada no levantamento censitário. Acredito que a inserção da pergunta sobre o povo é válida, porém, precisa ser mediada de forma a não inibir a (o) entrevistada (o).

É imprescindível assegurar que, ao se autodeclarar indígena, não haja a obrigatoriedade de indicar sua etnia. Além disso, na hipótese de haver um recuo na autoafirmação ao não reconhecer o povo de origem, que seja devidamente registrado. De igual modo, cabe levar em conta nas análises da amostragem as razões pelas quais determinadas pessoas optaram por não identificar a etnia, excluindo as categorias oriundas da colonialidade, como “indígena genérico”. Por que não perguntar abertamente sobre o que a faz se perceber indígena? O mesmo se aplica à língua falada, onde o cuidado deve ser redobrado, pois, muitos povos não possuem familiaridade com a língua materna devido ao processo violento que acompanhou a invasão colonial. O Nordeste constitui uma das áreas mais afetadas nesse sentido.

No censo de 2010 houve importantes inovações tecnológicas. Os questionários manuais em papéis, em voga até os anos 2000, foram substituídos, pela primeira vez na história, por computadores de mão. As informações a serem coletadas, registradas e armazenadas no aplicativo de coleta disponível no aparelho eletrônico, ainda se baseavam em entrevistas. Além disso, o censo também inovou ao oferecer a possibilidade da (o) informante usar a internet para responder o questionário<sup>138</sup> em

---

<sup>138</sup> São dois modelos de questionários: o básico, como o nome pressupõe com menor número de questões e com maior abrangência de aplicação em todo território nacional; e o de amostra, com número maior de questões e aplicados apenas nos domicílios selecionados para a amostra, permitindo estimar resultados para toda a população (IBGE, 2010).

situações em que a (o) recenseadora ou recenseada (o) enfrentasse dificuldades para a realização de forma presencial<sup>139</sup>. Seguramente, tais novidades não apenas contribuem para a agilidade no levantamento censitário demográfico, como, de igual modo, tendem a repercutir na qualidade das informações obtidas.

No entanto, ao compararmos os ritmos de crescimento da população que optaram pela categoria “indígena” através do quesito cor/raça, observamos índices similares aos apresentados no censo anterior, com inexpressivo aumento populacional, de 734.127 passaram para 817.963<sup>140</sup>. Enquanto os anos 2000 revelaram o crescimento de autodeclaradas (os) indígenas em situação urbana, a década seguinte registrou declínios significativos em algumas das regiões federativas, com exceção do Norte e do Nordeste<sup>141</sup>, esta última apresentou a maior participação de indígenas residentes nas zonas urbanas. O Sudeste, reduto das (os) migrantes indígenas nordestinas, “perdeu quase 2 mil indígenas no período 2000/2010”<sup>142</sup>. Como podemos visualizar no gráfico abaixo, embora os números seguiram tendência de alta, a intensidade não foi a mesma que a da década anterior. Além disso, sob macro prisma, houve uma inversão espacial, com o aumento da população em área rural, de 350.829 para 502.783, e a diminuição na área urbana, de 383.298 para 315.180.

#### **Gráfico e tabelas 1 - Censo Demográfico 1991/2010**

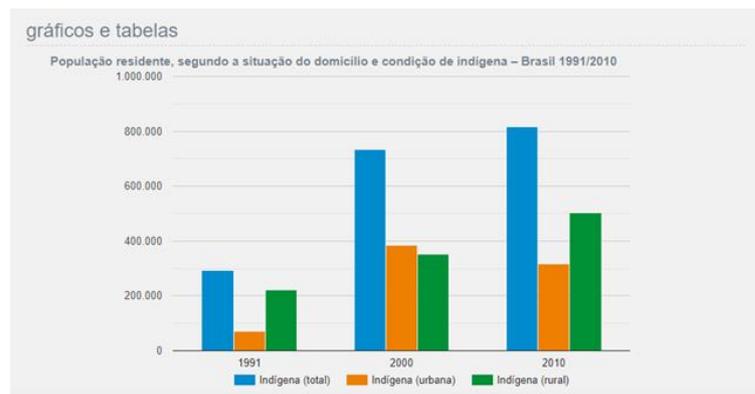
---

<sup>139</sup> O Censo 2022 foi mais longe, permitindo a participação de três formas: entrevista presencial, por telefone ou autopreenchimento pela internet (IBGE, 2023).

<sup>140</sup> IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro, 2012.

<sup>141</sup> O Centro-Oeste não registrou perdas, mas continuou em patamares semelhantes aos dos anos 2000.

<sup>142</sup> IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro, 2012, p. 8.



Fonte: IBGE.

De acordo com o manual do recenseador do IBGE ano 2010<sup>143</sup>, o aperfeiçoamento metodológico, particularmente no tocante aos questionários, foi resultado direto de debates com representantes de parte da sociedade civil, bem como de órgãos técnicos governamentais, tendo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística como articulador do processo. Talvez em resposta favorável às antropólogas (os), como Lucia Helena Rangel, foram introduzidas perguntas acerca do pertencimento étnico, língua falada<sup>144</sup> no domicílio e localização geográfica. As organizações e lideranças indígenas, homens e mulheres, parecem ter sido mais uma vez excluídas do espaço de deliberação, a julgar que os documentos não mencionam a presença de pessoas indígenas na equipe de recenseadoras (es), demanda há muito tempo exigida.

Outra mudança trazida no censo de 2010 diz respeito à modalidade censitária de investigação da categoria “indígena” que nos censos de 1991 e 2000 era realizada pelo questionário de amostra, passando a ser investigado no novo censo em ambos questionários, ou seja, no básico e no de amostra. Repetindo-se no Censo 2022. Se tecnicamente o instrumental de pesquisa foi aprimorado, como explicar a diminuição da população indígena em situação de domicílio urbano?

Em 2012, foi publicado, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o documento *Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com*

<sup>143</sup> CENSO demográfico 2010. Manual do recenseador – CD-1.09. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

<sup>144</sup> Convém assinalar que os censos de 1940 e 1950 também investigaram a língua daquelas (es) que não falavam o português no âmbito domiciliar.

*base no quesito cor ou raça*, o qual apresentou algumas hipóteses explicativas acerca dos números, seus crescimentos e quedas. As representações nelas contidas não estão distantes do campo político, aqui já discutido, concatenadas à colonialidade e às proposições que dela afloram.

De acordo com o documento, os resultados censitários “confirmam que a miscigenação entre os diversos grupos étnicos deu origem a tão numerosas e complicadas combinações que se torna impossível chegar a uma classificação étnica dos brasileiros”<sup>145</sup>. Ora, o que há de complicado em dados que evidenciam o óbvio, isto é, a pluralidade étnica constituidora do país? Possivelmente a complicação resida no esquema de representações que, desde a formação do Estado-Nação/ colonial e patriarcal, buscou conferir uma identidade homogênea, encontrando na categoria da “miscigenação” poderosa aliada.

Com efeito, essa é a categoria mobilizada para explicar as perdas nos índices de crescimento da população “urbanizada”, ao supor que com a inclusão das perguntas sobre origem étnica e língua falada, as pessoas que “se autotransformaram genericamente como indígenas no Censo Demográfico 2000”, não mais se autotransformaram<sup>146</sup>. A racionalidade governamental do Estado Neoliberal/ colonial e patriarcal, a subnotificação dos dados censitários, os preconceitos e as permanentes atualizações dos dispositivos oficiais de poder colonialista igualmente dão conta de explicar os dissensos que emergem dos censos de 2010.

Os indígenas e as indígenas mulheres mantiveram-se obstinadas em fazer da cidade o *lócus* de afirmação da identidade e “**fortalecimento das origens**” – conforme salientou Égina Gonçalves Kaimbé<sup>147</sup> –, bem como seguiram transformando o espaço citadino, criando novas formas de viver e de se relacionar com o entorno. Do lado avesso ao Estado/colonial/patriarcal e a política indigenista oficial, prosseguiram solidificando suas organizações. Aproximadamente dois meses antes

---

<sup>145</sup> IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro, 2012, p. 7.

<sup>146</sup> IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro, 2012, p. 9.

<sup>147</sup> PREZIA, Benedito; MAESTRI, Beatriz; RAMOS, Vanessa. Os kaimbé continuam se articulando em São Paulo. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXXIII, n. 328, set. 2010, p. 10-11.

da divulgação dos primeiros resultados do censo demográfico 2010, o Povo Kaimbé, originário do território Massacará no sertão baiano, protagonizaram o *Encontro do Povo Kaimbé em São Paulo*, que já se encontrava na terceira edição. Em uma chácara no município de Poá, estado paulistano, várias famílias indígenas migrantes, inclusive de outras etnias como os Fulni-ô de Pernambuco e os Kariri-Xokó originário do estado de Alagoas, reuniram-se para confraternizar, vivenciar suas tradições e debater assuntos de interesse das comunidades em situação urbana.

O discurso do senhor Paulo Francisco Kaimbé, pioneiro na organização de seu povo em São Paulo, proferido no 4º Encontro<sup>148</sup>, ocorrido um ano depois, exterioriza a relevância do evento na mobilização por políticas públicas específicas:

**É muito importante a gente estar aqui nessa organização, pois é uma maneira de sermos reconhecidos. Fomos forçados a vir para a cidade, porque a situação na aldeia nos obrigou a isso. Queremos um espaço para viver de maneira decente. Quando nos reunimos pela primeira vez foi por causa do atendimento à saúde. Não tínhamos acesso a nossos direitos, enquanto indígenas, pois nos diziam que a gente não estava na aldeia. A partir daí, vimos que a gente precisava se organizar e ir atrás do nosso direito aqui na cidade** (Paulo Kaimbé, 2011, p. 12).

As organizações políticas dos indígenas e das indígenas mulheres em contexto urbano dão forma ao que estou chamando aqui de fazer cidade. Importa ressaltar que os Kaimbé não constituem uma exceção. Nos impressos do *Porantim*, tomamos conhecimento das ações coletivas organizadas levadas a cabo por vários povos migrantes, em SP e em outras regiões do país. Ainda na grande São Paulo, o Povo Pankararé, também originário da Bahia, conquistou um espaço de referência para realizar suas práticas culturais, além de apoio para empreenderem um modelo de agricultura urbana e atividades artesanais condizentes com sua tradição<sup>149</sup>.

Se é fato que nas cidades a população indígena é atirada às margens, é igualmente verdade que das extremidades tem implodido suas vozes. Apesar dos desafios que o urbano impõe, os indígenas e as indígenas mulheres têm ocupado esses espaços, apresentando a realidade excludente em que vivem, reivindicado direitos e, ainda que a passos lentos, obrigando as autoridades governamentais a

---

<sup>148</sup> MAESTRI, Beatriz; RAMOS, Vanessa. Povo Kaimbé, Povo Guerreiro. *Jornal Porantim*, Seção: Índios da cidade, Brasília-DF, ano XXXIII, n. 337, ago. 2011, p. 12.

<sup>149</sup> MAESTRI, Beatriz Catarina. Economia Solidária e povos indígenas em São Paulo. *Jornal Porantim*, Seção: A vida dos povos, Brasília-DF, ano XXXI, n. 317, ago. 2007, p. 14.

atendê-los. Mais fundamental, o fazer cidade é movimento de transformação. Assim sendo, suas manifestações públicas, revestidas na diferença, conferem um outro desenho. A cidade passa a refletir a imagem indígena; a cidade torna-se aldeia, tal como anuncia a poesia de Márcia Kambeba, epigrafada na abertura do presente capítulo.

1.693.535 indígenas no Brasil foram contabilizados pelo último censo nacional<sup>150</sup>, representando o crescimento de 89% em relação aos dados do censo de 2010. A população indígena praticamente dobrou no curso de 12 anos. Como explicar índices tão elevados? Certamente não é por meio das hipóteses formuladas anos atrás por especialistas sociais que, em sua maioria, atribuíam à conjuntura política favorável, primeiro com a abertura democrática e as conquistas legais na Carta de 1988, depois com a criação de políticas públicas em governos progressistas, o crescimento da população indígena no país, em especial nos censos 2000/2010.

As provas pilotos<sup>151</sup> foram realizadas entre 2018 e o primeiro semestre de 2019, justamente na transição de um momento político calamitoso para o Brasil. Com as eleições presidenciais e a consequente posse de Jair Messias Bolsonaro, as velhas práticas autoritárias, comuns ao período ditatorial, voltaram a integrar a ordem do dia. A violência contra os povos originários seria novamente alçada à política do Estado/colonial e patriarcal. O que não foi uma surpresa para parte da sociedade brasileira atenta ao cenário político. Afinal, Bolsonaro sempre manifestou abertamente sua visão racista calcada nos ideários de “branquitude”, mantendo-se firme às promessas de campanha sobre rever as demarcações das terras indígenas em benefício dos antigos invasores. Dentre os primeiros atos do governo Bolsonaro, em 01 de janeiro de 2019, foi transferida a responsabilidade de identificação e demarcação de terras indígenas para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento<sup>152</sup>, ou seja, para um Ministério cujos interesses não apenas divergem dos interesses indígenas como também ameaçam sua segurança. Dada a inconstitucionalidade, a medida foi julgada e proibida pelo STF.

---

<sup>150</sup> IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). Censo demográfico 2022: indígenas, primeiros resultados do universo. Rio de Janeiro, 2023.

<sup>151</sup> São espécies de experimentos que antecedem a realização oficial dos levantamentos censitários, através dos quais é possível testar inovações metodológicas.

<sup>152</sup> Ver Medida Provisória número 870/2019 que estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/publicacoes/estudos-legislativos/tipos-de-estudos/sumarios-deproposicoes/mpv870>. Acesso em 19 out. 2023.

Mas voltemos ao 1,7 milhão de pessoas indígenas que se autoidentificaram no censo 2022. Importa lembrar, que, historicamente, as pesquisas censitárias nacionais acontecem a cada dez anos, no caso do último censo houve atraso na operação. Como é de praxe em governos autoritários, observamos uma tentativa de “apagão”<sup>153</sup> dos dados estatísticos oficiais. O possível “apagão” já havia sido alertado desde 2019 por cinco dos ex-presidentes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Eduardo Nunes, Wasmália Bivar, Paulo Rabello de Castro, Roberto Olinto e Eurico Borba, os quais assinaram uma carta pública contra mudanças no censo, alterações técnicas e cortes orçamentários. Com todas as dificuldades enfrentadas – também impostas pela crise sanitária da covid-19 –, paralelo às mobilizações dos diferentes grupos da sociedade brasileira para a aplicação de um censo mais qualificado, a pesquisa foi redimensionada com dois anos de atraso.

Marcando uma vitória contra os desmontes do governo Bolsonaro, o censo 2022 avançou significativamente na captação de dados a partir de inovações tecnológicas<sup>154</sup>, operacionais e metodológicas que tendem a reduzir os índices de subnotificação. Durante todo o processo de construção, abarcando mapeamento, planejamento, testes, treinamento diferenciado, manuais de recenseamento específicos para atuação em localidades indígenas, campanhas de sensibilização, produção de material de sensibilização impressos e digitais, estímulo à candidatura de recenseadoras (es) indígenas, criação de ferramentas como o “mapeia aldeia”, execução, monitoramento, divulgação e etc., houve ampla participação de setores da sociedade brasileira, com destaque para a Academia, as Organizações indigenistas e indígenas, como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME)<sup>155</sup>.

Como desdobramento:

ficou estabelecido que o IBGE criaria um canal de comunicação padronizado para que lideranças indígenas enviassem dados das comunidades indígenas (par de coordenadas geográficas, ponto central, nome da comunidade e pessoa para contato), com o intuito de buscar identificar domicílios com

---

<sup>153</sup> SEM censo: novo capítulo do desmonte do Estado brasileiro. *Uol*. 28 mai. 2021.

<sup>154</sup> Os documentos censitários foram analisados entre o primeiro semestre de 2023 a outubro de 2023.

<sup>155</sup> Dentre outras organizações contribuidoras, destacam-se ainda: FUNAI, SESAI, ISA, ABEP e ABA.

moradores indígenas em situação de agrupamento domiciliar, mas também dispersos, inclusive em áreas urbanas densamente ocupadas (IBGE, 2022, p. 26).

Além disso, houve o cuidado de adaptar os questionários à diversidade linguística e sócio-organizativa dos diferentes povos. Quando se fez necessário, estipulou-se o acompanhamento de guias institucionais, comunitários e intérpretes. Pela primeira vez, na fase de mapeamento, houve a consulta prévia às lideranças indígenas nos termos da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)<sup>156</sup>, a qual se deu a partir de reuniões nacionais e descentralizadas visando atender as necessidades locais. Cumpre ressaltar que a participação indígena ocorreu desde a etapa inicial de mapeamento, estendendo-se no decorrer de todas as demais. Fato notável que permitiu modificações na metodologia, flexibilizações nos questionários e mudanças de posturas no processo de coletas, culminando com resultados mais qualificados. Daí resulta a explicação para números tão expressivos.

Em 2008, o Brasil realizou uma prova piloto conjunta com o Paraguai, com foco nos povos originários. Na ocasião, um cacique de uma das terras indígenas onde se realizou a prova não optou pela categoria “indígena” no quesito “cor ou raça”, evidenciando as imprecisões do questionário cujas perguntas podem ser traduzidas de maneiras muito diversas pelas pessoas indígenas. O episódio foi responsável pela inserção, no censo 2010, da pergunta de cobertura, “se considera indígena?”, direcionada apenas para os moradores de Terras Indígenas que não se autodeclararam no quesito “cor ou raça”. O resultado foi revelador, 15,26% da população indígena foi contabilizada a partir da pergunta de cobertura, restrita ao recorte de Terras Indígenas.

De forma inédita, o último censo aplicou a pergunta de cobertura às geografias de ocupação indígena para além de seus territórios tradicionais, alcançando, inclusive, as áreas urbanas. Neste sentido, o 1,7 milhão de indígenas autodeclarados no Brasil constitui a soma de todas as pessoas que optaram pela categoria “indígena” no quesito “cor ou raça” mais aquelas que responderam positivamente à pergunta de cobertura, “se considera indígena?”. Entretanto, enquanto o quesito “cor ou raça” teve abrangência universal, isto é, sendo aplicado em todos os domicílios nacionais

---

<sup>156</sup> A OIT é uma agência multilateral, especializada nas questões trabalhistas, vinculada a Organização das Nações Unidas; já a Convenção 169 constitui o primeiro tratado internacional que versa sobre os direitos dos povos indígenas.

recenseados, a pergunta de cobertura teve alcance controlado considerando situações específicas<sup>157</sup>. O que, conseqüentemente, limita a possibilidade de outras pessoas indígenas que vivem às margens se autoafirmarem.

A abertura da pergunta de cobertura estava condicionada ao mapeamento inicial do IBGE através do qual se buscou localizar domicílios com a existência de moradores (es) indígenas, independentemente de serem pertencentes às Terras Indígenas oficialmente delimitadas, como “agrupamentos indígenas e nas áreas de interesse censitário associadas a localidades indígenas<sup>158</sup> de ocupação dispersa”<sup>159</sup>. Das 18.669.778 pessoas que responderam à pergunta de cobertura, 467.097 o fizeram afirmativamente (2,50%)<sup>160</sup>.

A abertura da pergunta de cobertura de modo mais amplo e com o apoio das lideranças indígenas para identificar as áreas que apresentavam potencial de presença indígena, com efeito, mostrou-se fundamental para aproximar as estatísticas oficiais de um número mais próximo ao real. Com a pergunta foi possível captar 27,58% do total de indígenas em território nacional, 3,55% residindo dentro dos territórios tradicionais, e 41,53% fora deles. A ação se revelou de extrema relevância para superar os índices de subnotificação da população indígena que vivem nas cidades. Vale sublinhar que o Nordeste obteve o maior percentual de indígenas autodeclarados utilizando a pergunta de cobertura, com 201.323 (38,07%), sendo a segunda região do Brasil com maior número de pessoas indígenas, ao todo são 528.800 (31,22%) pessoas autodeclaradas<sup>161</sup>.

Não é possível afirmar com precisão prováveis avanços ou atrasos na captação dos dados no que se refere aos indígenas e às indígenas mulheres por situação de domicílio urbano, o que poderá ser dimensionado quando o IBGE divulgar os dados desagregados por situação de domicílio urbano/rural. Convém sinalizar que as análises referentes ao censo 2022 tiveram como fonte, além do manual do recenseador, os primeiros resultados do universo<sup>162</sup>, o que impôs limitações. Ainda

---

<sup>157</sup> IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). Censo demográfico 2022: indígenas, primeiros resultados do universo. Rio de Janeiro, 2023.

<sup>158</sup> “Definiu-se como localidades indígenas aquelas que compõem o conjunto das Terras Indígenas oficialmente delimitadas, dos agrupamentos indígenas e das demais áreas de conhecida ou potencial ocupação indígena” (IBGE, 2023, p. 79).

<sup>159</sup> IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). Censo demográfico 2022: indígenas, primeiros resultados do universo. Rio de Janeiro, 2023, p. 34.

<sup>160</sup> Idem.

<sup>161</sup> Ibidem.

<sup>162</sup> IBGE, 2023. Para maiores detalhes e aprofundamentos sugiro consultar o documento.

assim, podemos presumir que restringir a pergunta de cobertura pode ter deixado várias pessoas indígenas de fora da estatística, especialmente aquelas que residem em cidades onde não há territórios indígenas, como é o caso de Garanhuns, município localizado no Agreste Pernambucano.

### **Um caso excêntrico: Garanhuns moderna sob o signo da colonialidade**

*“É julho na cidade. Penso no que estaria fazendo neste exato momento se não estivéssemos em um ano atípico: visto meu sobretudo, minhas botas de inverno, cachecol, touca etc. Saio do Bosque onde moro, passo pelas Colinas, Alamedas Privê. Sigo em direção ao famoso Relógio das Flores, uma espécie de “jardim relógio”, cartão postal da cidade e, portanto, indispensável aos viajantes que passam por aqui. Aliás, nesta época do ano, recebemos pessoas dos mais diversos lugares do mundo. Já é tarde, decido ir ao Chez Pascal, comer a melhor fondue da cidade. Entre uma conversa e outra com meu companheiro, quase esqueço que combinei de levar meu sobrinho para patinar no gelo na On Ice. Foi um dia e tanto, finalizamos com o requintado chocolate quente das Sete Colinas, aproveito também a ocasião para comprar alguns souvenirs de chocolates para presentear meus pais, minha vovó e minha irmã do meio que chegará amanhã cedo a passeio. No dia seguinte, partimos todos para uma visita ao memorável Castelo de João Capão, um verdadeiro monumento histórico, construído com as próprias mãos de um homem que sempre sonhara “reinar”. A cidade conserva uma tradição religiosa, marcadamente cristã. Avançamos para um retiro espiritual em meio à calmaria da natureza no Santuário da Mãe Rainha de Schoenstatt. [...] Aproximamo-nos da hora do almoço, chegamos ao Du Vin Bistrô, ambiente sofisticado e com uma cozinha francesa saborosíssima. Apesar da boa conversa solta, deliberamos antecipar a visita ao consagrado Mosteiro cuja arquitetura nos remete aos mosteiros beneditinos da Idade Média e nos faz sentir como se estivéssemos em algum lugar da Europa...”*  
(Verônica Araújo Mendes, 2021)<sup>163</sup>.

Garanhuns é a filha bastarda que internalizou o processo de colonização a partir da identificação com o seu pai colonizador. É por isso que Garanhuns moderna reproduz a linguagem, a consciência e o comportamento da colonialidade. O

---

<sup>163</sup> A crônica foi escrita no ano de 2021 e publicada junto ao artigo “Garanhuns, Terra de Simoa”? Memórias, silenciamentos e Ensino de História, no Anais do III Seminário Nacional de Ensino de História da UFAL. A crônica foi construída mais como relato fictício visando ironizar os ares europeizantes da cidade.

imaginário colonial se comunica através de suas ruas, dos letreiros dos estabelecimentos comerciais, dos *outdoors*, dos lugares de memórias, nas artes cantadas, escritas, encenadas e esculpidas, na historiografia local.

Diga-se, contudo, que para glorificar o pai, foi preciso assassinar a própria mãe. A História de Garanhuns está alinhada à tradição do IHGB e responde positivamente ao dispositivo do poder colonialista. A morte e a consequente exclusão de indígenas e indígenas mulheres emerge no paradoxal nascimento de Simoa Gomes de Azevedo, a matriarca da cidade.

Garanhuns encontra-se localizada em uma região há pouco “inventada”, caso levemos em conta as proposições feitas pelo historiador Durval Muniz de Albuquerque Jr. (2009), segundo as quais o espaço seria, ao mesmo tempo, real e imaginário, nascido na primeira década do século XX mediante a vinculação com a seca. De acordo com Durval, as representações sobre a região Nordeste, elaboradas por artistas e intelectuais de áreas diversas, confluíram para uma homogeneização que dissolveu as heterogeneidades ali existentes, em proveito da criação de uma identidade mítica, o sertão e a (o) sertaneja inculta, atrasada, paupérrima e padecida pela fome.

O Nordeste é uma cristalização de estereótipos que são subjetivados como característicos do ser nordestino e do Nordeste. Estereótipos que são operativos, positivos, que instituem uma verdade que se impõe de tal forma, que oblitera a multiplicidade de imagens e das falas regionais, em nome de um feixe limitado de imagens e de falas clichês, que são repetidas *ad nauseum*, seja pelos meios de comunicação, pelas artes, pelos próprios habitantes de outras áreas do país e da própria região (Albuquerque Júnior, 2009, p. 343).

Garanhuns guarda excêntricas particularidades, apresentando-se como contraponto, como o lugar “onde o Nordeste garoa”<sup>164</sup>. Se, por um lado, põe em evidência o equívoco da suposta identidade homogênea nordestina ao romper com a estética da seca, por outro, o faz em nome de uma identidade igualmente homogênea. Conforme aponte em outro escrito, há um fator em comum entre as narrativas sobre o Nordeste e as narrativas sobre Garanhuns e que pode ser vislumbrado no gesto dos silenciamentos:

---

<sup>164</sup> Alusão a música de mesmo nome encomendada por Luiz Gonzaga ao compositor Onildo de Almeida, no ano de 1957 (Vieira, 1997).

No primeiro caso, as particularidades do município agrestino são silenciadas em nome da homogeneidade que configuraria uma identidade a região nordestina, marcada pelo estigma da seca. No segundo caso, o pertencimento à região Nordeste inscrita no mapa do Brasil é silenciado, em nome de uma homogeneidade que configuraria uma identidade a localidade, marcada por uma suposta civilização em progresso aos moldes europeus (Mendes, 2021, p. 278).

Não obstante constituída pela diversidade, a opção pelo elemento colonial sobreposto ao nativo silencia e apaga existências outras. A presença negra, indígena e até mesmo a “mestiça” – não esqueçamos que o postuldo assimilacionista embasa o dispositivo colonialista – parece, à primeira vista, nem ter existido. É que Garanhuns se proteja como um oásis, florida, “civilizada”, de veia europeia, um pedaço da Europa.

Na verdade, o projeto de lei, de autoria do então deputado provinciano Silvino Guilherme de Barros, o Barão de Nazaré, responsável por elevar Garanhuns de vila à categoria de cidade, no ano de 1878, recorria a tais estereótipos, sem embargo houvesse, como bem podem notar, interesses de ordem econômica:

Garanhuns, pode-se dizer, é uma parte da Europa, tirada do Velho Mundo, e colocada em uma região da Província de Pernambuco; é um clima ameno pela pureza do ar que ali se respira; os seus vales nunca perderam sementes, a questão é plantá-la; tem o seu comércio de algodão muito bem desenvolvido; a criação de gado de todas as espécies; todos os frutos da Europa ali podem ser plantados e colhidos com grande facilidade [...]. O Planalto de Garanhuns, notável pelo seu clima uniforme, fresco e salubre, torna-se ainda mais interessante colocado em meio dos sertões quentes do norte, podendo produzir muitos gêneros de climas temperados que recebemos do estrangeiro, sendo por esta razão o mais apropriado para o estabelecimento de migrantes europeus (Ata da sessão ordinária da Assembleia Provincial, 31 de dezembro de 1878 *apud* Cavalcanti, 1983, p. 194-195).

Situada no Planalto da Borborema, parte da antiga capitania de Pernambuco, a 896 metros acima do nível do mar e com 1.030 metros de altitude no seu ponto mais alto, o magano, Garanhuns manteve sua fama pelas baixas temperaturas, pelo clima ameno, pelas fontes de águas cristalinas e pelos morros que a embelezam e que são considerados colinas, são eles: Monte Sinai, Triunfo, Columinho, Ipiranga, Antas, Magano e Quilombo (Teixeira, 2016). Dada as favoráveis condições geográficas, recebeu inúmeros cognomes, como “Cidade das Flores”, “Cidade Jardim”, “Cidade do Clima Maravilhoso” e, um dos quais mais lhe envaidece, “Suíça Pernambucana”.

Garanhuns é também uma cidade profundamente idealizada, orgulhosa do pai, envergonhada da mãe, operou sob uma fórmula de silenciamento<sup>165</sup> que não apagou em absoluto os laços maternos, mas o esvaziou, destituiu seus protagonismos, a fim de conferir novos sentidos condizentes com o padrão de poder colonial e patriarcal. As narrativas textuais – como nos calhamaços do Professor João de Deus de Oliveira Dias<sup>166</sup> e de Alfredo Leite Cavalcanti<sup>167</sup>, onde podemos acessar transcrições de fontes primárias –, e pictóricas – como os painéis de alto relevo do artista Armando Rocha –, sobre a cidade são embasadas no racismo “científico”. A inegável resistência ao jugo colonial é interpretada como uma “anomalia” e um entrave ao “desenvolvimento”<sup>168</sup>.

A História de Garanhuns costuma ser narrada a partir do recorte temporal seiscentista e encontra-se ligada a eventos sobremaneira importantes do período, como a expansão agropecuária; o estabelecimento de indígenas e indígenas mulheres em terras dos sertões; as expedições pelos sertões para capturar indígenas e indígenas mulheres, guerrear com os holandeses e atacar formações Quilombolas, com destaque para o Quilombo dos Palmares.

Não obstante o topônimo de Garanhuns seja oriundo de povos indígenas cariris pertencentes ao tronco Tapuia, chamados na documentação primária<sup>169</sup> de *Unhanhu* (*Garanhun*), a narrativa é deslocada para a presença colonizadora. Os povos indígenas aparecem como figuras quase imóveis, atinentes a um passado remoto, cujos papéis passivos estão condicionados às ações dos colonizadores – ainda que as fontes mobilizadas pelos historiadores locais externem seus protagonismos –, como podemos observar no excerto a seguir:

Em resumo, as expedições para prear os silvícolas, combater os holandeses e exterminar os negros dos “quilombos”, muito concorreram para o descobrimento e povoamento da região garanhuense. [...] Provavelmente o nome Garanhun foi transmitido pelos índios habitantes da região aos seus descobridores, um dos quais foi Gabriel de Brito Calção (Dias, 1983, p. 25).

---

<sup>165</sup> De acordo com o historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot ([1995] 2016), os silenciamentos históricos podem ser operacionalizados sob diferentes fórmulas: i. apagando diretamente o fato, ii. trivializando eventos significativos e iii. sob o efeito conjunto das duas fórmulas anteriormente citadas.

<sup>166</sup> Ver: *A Terra de Garanhuns* (1954).

<sup>167</sup> Ver: *História de Garanhuns* (1983).

<sup>168</sup> “Essa anomalia foi a organização da chamada República dos Palmares, pelos negros rebelados. Muitos negros cativos, fugindo aos maus tratos que lhes davam os senhores, embrenhavam-se nas matas das imediações do litoral, organizavam mocambos e o modo de vida primitivo da África” (Cavalcanti, 1983, p. 35).

<sup>169</sup> As fontes primárias sobre a história da cidade foram descobertas por Dr. Ernesto Enes no Arquivo Ultramarino de Lisboa e por Alfredo Leite Cavalcanti nos Arquivos dos cartórios de Garanhuns, dada a dificuldade em localizar as fontes primárias, recorri ao já citado livro de Cavalcanti.

A História de Garanhuns recorre a “fábula das três raças” – para usar a expressão de John Monteiro em alusão ao projeto de como contar a história do Brasil difundido pelo IHGB –, e timidamente invoca o seu mito mais eficiente, isto é, a mestiçagem, sobrepondo a linhagem paterna à materna.

Apesar da presença indígena no território garanhuense ser muito mais antiga que a dos invasores, a “concepção” da cidade – como frisou Igor Cardoso (2014, p. 96) –, comumente emerge como alegoria no nascimento de sua fundadora, Simoa Gomes de Azevedo. Celebrada pelos historiadores locais como “descendente do velho tronco piratiningano de abencerragens bandeirantes, ela é neta do mestre-de-campo Domingos Jorge Velho, digno êmulo de Fernão Dias Pais Leme e Matias Cardoso de Almeida” (Dias, 1954, p. 109).

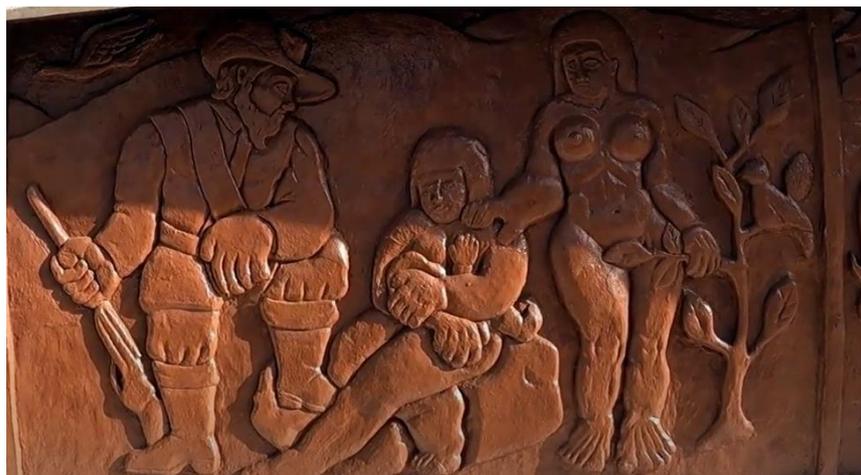
O olhar colonial/patriarcal não se preocupou em registrar à posteridade o nome das mulheres ancestrais que vieram antes de Simoa, a linhagem materna é tomada como pequeno apêndice, uma apressada menção: a indígena mulher que viveu em “conúbio” com o pai de Simoa, “o cabo Miguel Coelho Gomes” (Dias, 1954, p. 109) filho de Domingos Jorge Velho.

Os silenciamentos de sua ancestralidade indígena cariri, cumpre ressaltar, tem por gênese o mito da mestiçagem – “os sangues se mesclam e os campos povoam, então tu nasceste assim, Garanhuns”<sup>170</sup> –. Na visão do historiador local, Igor Cardoso (2014, p. 114), a própria Simoa representaria “um exemplo de “êxito” nesse sentido – uma “mestiça civilizada”.

Importa lembrar que, no discurso colonialista, a união das raças implica sempre na extinção indígena. Na historiografia local, o nascimento de Simoa, paradoxalmente, gestada em ventre indígena, simbolizaria o desfecho trágico da morte indígena. Assim, Simoa nasce, tornando-se, “do dia para a noite, na dama de alto porte, destemida e impávida que cavalgava, varonilmente, fogosos corcéis de seu pai ou dos colonos de sua fazenda Garcia, de pistolas nos coldres, à cinta, à moda brasílica setecentista” (Dias, 1954, p. 109).

---

<sup>170</sup> Poema inscrito em mural no Marco Zero de Garanhuns, de autoria de Maurilo Matos, e um elogio a mestiçagem.



**Figura 6:** *Detalhe.* Painel em Alto Relevo do artista Armando Rocha, localizado no Marco Zero de Garanhuns, narra a história da cidade em consonância com o mito da mestiçagem.

Ao que tudo indica, Simoa Gomes de Azevedo foi concebida durante a guerra entre portugueses e africanos do Quilombo dos Palmares<sup>171</sup>, especialmente na ocasião em que os bandeirantes paulistas buscaram refúgio, ao longo de dez meses, na terra dos *Unhanhun (Garanhun)*.

Simoa nasceu por volta de 1693, à beira de um monte, o qual foi batizado de Monte do Miguel, em homenagem ao pai, e que atualmente é conhecido como Colina do Ipiranga, “na localidade sugestivamente designada de Brejo do Coelho”, atual Brejo das Flores, compreendendo a parte mais baixa do centro da cidade. Como recompensa pela atuação bélica em Palmares, o cabo Miguel Coelho Gomes recebeu uma légua de terras em quadro nos campos de Garanhuns, onde residiu com a cônjuge indígena de nome desconhecido e sua prole, Simoa tinha um irmão mais novo chamado Miguel (Cardoso, 2014, p. 96).

Há algumas controvérsias entre os historiadores e memorialistas locais no que diz respeito ao lote de terras, à época denominado de Sítio do Garcia, que atualmente corresponde à sede do município, há quem acredite se tratar do mesmo lote adquirido por Miguel Coelho Gomes. Contudo, de acordo com Alfredo Cavalcanti (1983, p. 29), em 29 de setembro de 1658, “o mestre de campo<sup>172</sup> Nicolau Aranha Pacheco, Antônio Fernandes Aranha, seu filho Ambrósio Aranha de Farias e o Capitão Cosmo de Brito Cação, depois de informados por uma turma de rapazes, entre os quais Gabriel de

<sup>171</sup> Garanhuns também é uma cidade negra, à época dos conflitos em Palmares, expressivo contingente de população africana e afrobrasileira ocuparam a região, organizando mocambos, o Magano foi palco de uma formação quilombola. Atualmente, existem na cidade seis comunidades quilombolas, a saber, Castanho, Estivas, Timbó, Estrela, Tigre e Caluête.

<sup>172</sup> Posto de Oficial Superior no exército.

Brito Cação” – estes possivelmente foram enviados para conhecer e avaliar as terras –, solicitaram ao então governador, André Vidal de Negreiro, uma sesmaria. Foi neste ano que se fundou a fazenda do Garcia, pertencente à família Aranha Pacheco. Dado os constantes conflitos com as comunidades africanas e afro-brasileiras moradoras em Quilombos, a fazenda foi depredada e passou a se chamar de Tapera do Garcia, depois, com a derrota de Palmares, foi restabelecida como Sítio do Garcia.

O Sítio do Garcia correspondia [...] à um núcleo fundante da enorme sesmaria de 30 léguas quadradas doadas em dois lotes, entre 1658 e 1659, à potentada família Aranha Pacheco – capitaneada pelo mestre-de-campo Nicolau Aranha Pacheco e estabelecida na capital da colônia, Salvador –, em retribuição aos relevantes serviços prestados pelo militar à Coroa quando da expulsão dos holandeses (Cardoso, 2014, p. 106).

A propriedade do Garcia foi comprada em 23 de junho de 1705 por Manoel Ferreira de Azevedo, tenente-coronel com o qual Simoa Gomes contraiu núpcias quando tinha entre dez e quinze anos, seguindo os costumes vigentes em seu tempo. Segundo Cardoso (2014), é com o casal Azevedo que há o estímulo à povoação, daí também sua importância.

O casal teve um filho e uma filha, Valério e Bertoleza, os quais não sobreviveram por muito tempo. Faz notar que, ao que indica a parca documentação histórica, a família Azevedo era detentora de muitas posses, fato atestado no número de procuradores encarregados de cuidar dos negócios nos “múltiplos fóruns – Pernambuco, Alagoas e Bahia –, inclusive com a previsão de causas que porventura tramitassem no Senado” (Cardoso, 2014, p. 113).

Já viúva, em 1729, não obstante analfabeta, Simoa passou a administrar os bens sozinha. E seguiu com a obra responsável por estimular ainda mais o povoamento na região. Dentre os episódios mais notáveis por ela protagonizados, acha-se, no ano de 1756, a doação de parte do seu Sítio à Confraria das Almas da matriz de Garanhuns, ou seja, no exato local onde a cidade mais tarde seria oficialmente elevada. É por isso que o documento constitui uma espécie de certidão de nascimento da cidade e Simoa Gomes de Azevedo a sua fundadora.

ESCRITURA DE DOAÇÃO E RATIFICAÇÃO DELA QUE FAZ SIMOA GOMES DE AZEVEDO, VIÚVA QUE FICOU DO CORONEL MANOEL FERREIRA DE AZEVEDO, À CONFRARIA DAS ALMAS DA MATRIZ DE GARANHUNS DESTA FREGUESIA DO SERTÃO DO ARAROBÁ

Saibam quantos este público instrumento de escritura de doação e ratificação dela virem que, sendo no ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil setecentos e cinquenta e seis, aos quinze dias do mês de maio do dito ano, neste Sítio da Cruz, termo do Sertão do Ararobá, de onde eu, tabelião adiante nomeado, fui vindo, sendo então em casa de moradia de Simoa Gomes de Azevedo, viúva do coronel Manoel Ferreira de Azevedo, apareceu esta perante mim, pessoa que reconheço pela própria de que se trata e dou fé, e por ela foi dito em minha presença e na das testemunhas adiante nomeadas e assinadas, que ela era senhora e possuidora de um Sítio de terras chamado do Garcia nos Campos de Garanhuns, o qual houvera por compra o defunto seu marido, o dito Manoel Ferreira de Azevedo, e lhe trocara este de meação no inventário e partilha que se tinham feito com seus filhos por morte do dito seu marido, de que estava de mansa e pacífica posse, no qual o Sítio fazia doação à Confraria das Almas da Matriz dos Garanhuns de um pedaço de terras que se medirá em quadras, fazendo pião na Igreja Matriz, correndo para a parte onde está a cruz das almas até a baixa onde fica a dita cruz, e o mesmo cumprimento que se achar se dará para os mais lados para fazer a dita quadra, cujo pedaço de terra assim em quadra, disse ela, Simoa Gomes de Azevedo, doava à Confraria das Almas da dita Matriz deste Sertão do Ararobá, e ela cedia e traspassava toda a posse e domínio que sobre a dita terra tinha e podia ter daqui em diante para que, dos rendimentos e frutos que dela haja e possa haver, mandar-se dizer minhas missas pelas almas dos purgatórios, cuja esmola lhes faz pelo amor de Deus, muito de sua livre vontade e sem constrangimento de pessoa alguma, e que os ditos rendimentos das terras terão os procuradores da Confraria das ditas Almas a obrigação de arrecadarem e despenderem nos ditos sufrágios, dando de tudo conta em presença do Reverendo Pároco desta Matriz, para que assim se possam utilizar as benditas almas do dito pedaço de terras doado como seu que é e que fica sendo por virtude dessa escritura de doação e ratificação, já feita por um papel simples, o qual derroga e só quer que esta valha e lhe dê todo o cumprimento como obra pia, contra o que promete e obriga-se a não ir em tempo algum em juízo nem fora dele, e fazendo-o não quer ser ouvida por modo algum, porque se desafora de toda a restituição que a seu favor faça, porque de nada quer usar; e logo pelo Alferes Belchior Rodrigues de Abreu, como procurador da dita Confraria das Almas, conforme substabelecido, foi dito que ele aceitava a esta escritura de doação com os encargos nela declarados, e que, como procurador, obrigava-se a cumpri-la e guardá-la como nela se contém; e como assim o disseram e outorgaram, pediram e aceitaram, eu, tabelião, aceito-a em nome de quem toca ausente, e pediram fosse feito o presente instrumento nesta nota em que assinaram, e pela doadora não saber ler nem escrever, assinam a seu rogo José de Barros de Abreu, presentes por testemunhas que também assinaram, João da Rocha Sá, José Gonçalves e Francisco Antunes, e eu, Manoel José Pereira, Tabelião, escrevi-o.

A rogo de Simoa Gomes de Azevedo.

a) José de Barros de Abreu.

a) Belchior Rodrigues de Abreu.

(apud Cardoso, 2014, p. 117-119, grifos do autor).

O documento é bastante elucidativo para repensarmos a dimensão das resistências subjacentes às relações de poder. Em pleno século XVIII, uma indígena mulher, analfabeta, tomou o poder em suas mãos, em um ambiente majoritariamente masculino – observem que entre as figuras citadas, a única mulher é Simoa Gomes de Azevedo –, e provavelmente negociou e ditou os termos da escritura.

Não foi possível encontrar nas fontes acessadas vestígios que permitam afirmar ou, pelo menos, conjecturar que Simoa se identificava enquanto uma mulher indígena ou que reivindicava para si tal classificação. Contudo, podemos presumir que aspectos cruciais da cultura ancestral lhe foram transmitidos, uma vez que Simoa era falante de sua língua materna. Além do mais, ela se mostrava afeiçãoada aos povos originários. Praticamente duzentos anos antes da Abolição da Escravatura, concedeu alforrias às pessoas escravizadas, dentre elas, a indígena mulher Domingas, à época Simoa contava com tão somente dezoito anos.

*[...] e pelo dito Coronel Manoel Ferreira de Azevedo e sua mulher, Simoa Gomes, foi dito que, entre os mais bens que possuíam, era uma escrava índia, por nome Domingas, a qual havia dado custódia Moreira, já defunta, à sua filha Bertoleza de Azevedo, filha dele, dito Coronel, legítima, e de sua mulher, Simoa Gomes, e por eles me foi dito, em minha presença e das testemunhas, que ele, dito coronel, e sua mulher e sua filha, que todos que estavam presentes, que eles forravam... (apud Cardoso, 2014, p. 109).*



**Figura 7:** *Detalhe.* Painel em Alto Relevo do artista Armando Rocha, localizado no Marco Zero de Garanhuns, narra o trato de Simoa aos escravizados, concedendo-lhes alforrias.

Não obstante a nobilíssima força de Simoa, ela foi representada pela historiografia local como uma mulher casta, religiosa, devotamente cristã e obstinada aliada do projeto “civilizatório”, tendo tomado a iniciativa de convocar os missionários oratorianos, a quem doou o Sítio do Tigre, para “civilizar os Unhanhu/Guará-nhuns, silvícolas de sua própria família e etnia” (Cardoso, 2014, p. 113-114), atuando ativamente junto aos frades na direção de todo o processo.

Ao declinarmos das interpretações provenientes do dispositivo colonialista, seria possível antever que à luz dos entendimentos de Simoa, aceitar a “catequização”

possuía significantes distintos do imputado pelo colonizador e poderia mesmo constituir uma espécie de “resistência adaptativa”. Por meio da “resistência adaptativa” os povos indígenas “encontraram formas de sobreviver e garantir melhores condições de vida na nova situação em que se encontravam” (Almeida, [2003] 2013, p. 34).

Simoa Gomes de Azevedo teve uma vida longa, inclusive para os padrões do período em que viveu, vindo a falecer no ano de 1763. Sua imagem permaneceu acesa na memória coletiva dos garanhenses<sup>173</sup>, porém, revestida pela colonialidade assente nas narrativas oficiais.

A historiografia local operou sob o dispositivo colonialista, perpetuando o mito da mestiçagem, bem como instituindo uma identidade colonial à cidade – de ares europeizantes. Ao tomar Simoa como êxito do projeto colonial, como símbolo da civilização, condenou os povos indígenas a um passado abjeto, ignorou as resistências indígenas e africanas e silenciou as identidades diversas. Contudo, há outras facetas de Simoa, bem como de Garanhuns moderna que merecem ser (re)visitadas sob uma lógica contrária à colonialidade, busquei oferecer algumas contribuições nesse sentido.

No capítulo a seguir, revisito Garanhuns moderna no contexto atual, tencionando visualizar o espaço citadino como campo de disputa. Doravante esforço crítico, apresento trajetórias de indígenas mulheres que vivem nos arredores da cidade. É por meio de suas experiências que desmantelo as narrativas hegemônicas e recupero os ares ameríndios a simulada Suíça Pernambucana.

---

<sup>173</sup> Cumpre ressaltar que, para além da elite letrada, ainda paira, entre as pessoas comuns, certo desconhecimento sobre a história da cidade e da sua fundadora: “A sua história na cidade deveria e ainda deve ser lembrada a gerações, até porque muitos velhos e crianças ainda hoje não sabem se Simoa era homem ou mulher. A que gênero, portanto, pertencia. Muitos ainda se atrevem em perguntar se era homem ou mulher. Ou a dizerem: “Seu Simoa. Dona Simoa”” (Freitas, 2018, s/p).

### CAPÍTULO 3

#### A “Suíça” virou “Aldeia”: itinerários de indígenas mulheres que (re)fazem *Unhanhun/Guará-anhuns*

Este capítulo tem como eixo de preocupação as experiências de vida de três indígenas mulheres que habitam os arredores da cidade de Garanhuns - PE, Jaqueline Gomes de Moura - Kûnã Kambiwá, Ana Clara Xukuru do Ororubá e Ana Beatriz Pankará. O objetivo consistiu em analisar as dinâmicas sócio-políticas instituídas pelo fazer cidade das respectivas indígenas mulheres, atentando para o universo de reelaboração de significados por elas imputadas na relação com a cidade.

Não obstante situem-se em uma mesma atmosfera e, de modo análogo, recriem esta atmosfera – daí haver pontos em comum nas três trajetórias para além da geografia que as circunscrevem –, buscou-se, igualmente, realçar suas individualidades, reconhecendo, desse modo, suas agências e protagonismos. Atravessando o limiar da colonialidade, passou-se pelos desafios, preconceitos e medos, na contramão, tem-se a tomada do poder, as aspirações, as estratégias de resistências e a criação de possibilidades que fazem da cidade um autêntico espaço indígena de elocução e de morada.

**Jaqueline Gomes de Moura - Kûnã Kambiwá:** “ser indígena mulher é uma luta constante *ou* em combate pela História”

Por escolha do pai, Cícero Cosmo de Moura Kambiwá, agricultor e pequeno comerciante de uma “bomboniere”, Jaqueline Gomes de Moura recebeu seu nome de registro civil. Um tempo depois descobriu seu nome indígena, “**Kûnã**”, que significa “**protetora das matas**”. Durante as sessões de entrevistas, Kûnã demonstrou imenso conhecimento acerca da história Kambiwá a partir de um olhar crítico à versão oficializante e colonialista (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

A história do povo Kambiwá faz parte de um enredo maior no qual conecta-se à história dos diversos povos indígenas do Nordeste, marcada pela violência sistemática, com territórios invadidos e expropriados, com condenação ao exílio físico e historiográfico – haja vista que, como vimos, por meio deste dispositivo colonialista

os povos originários da região sofreram invisibilizações, silenciamentos e apagamentos históricos. Mas uma história, sobretudo, de (re)existências<sup>174</sup>, de magnificências “retomadas” para não permitir – evocando a persistente sentença de Kûnã ao longo das entrevistas – que **“a história Kambiwá morra”** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

**O povo Kambiwá fica localizado no sertão Moxotó, entre os municípios de Ibimirim, Inajá e Floresta. É composto por várias aldeias, mas apenas sete [7] são demarcadas, desintrusadas e homologadas, em uma área de [aproximadamente] 31.495 ha. Entre as demarcadas estão a aldeia mãe, a maior de nosso povo, chamada Baixa da Índia Alexandra; Nazário; Serra do Periquito; Retomada; Barracão; Santa Rosa; e Pereiro. Tear, Ingar, Peitudo, Faveleira e Garapão ainda não foram demarcadas, mas fazem parte do nosso Território. Por isso que a nossa luta tem sido, justamente, para demarcar as demais aldeias** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

Defronte ao projeto colonial de viés assimilacionista, Kûnã mostrou-se resiliente às imposições arbitrárias. Conforme narrou, antes do território ser oficialmente demarcado<sup>175</sup>, havia muitas proibições por parte dos invasores, **“eles não permitiam nenhuma vivência indígena dentro do território, [...] quando os nossos mais velhos queriam praticar o ritual, cantar, dançar o toré, faziam escondido”**. Foi nesse processo violento que a língua do povo Kambiwá foi sendo silenciada<sup>176</sup> (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

Na narrativa de Jaqueline Kûnã, Serra Negra emerge como fio condutor das histórias e das memórias ancestrais, para além de um espaço sagrado configura fator

---

<sup>174</sup> Conforme o historiador indígena Ivanilson Martins Xokó (2024, p. 25) **“Não basta apenas existir, mas (re)existir, com o destaque antecedido com o prefixo entre parênteses (re). A (re)existência é a composição de existir e reexistir”**.

<sup>175</sup> De acordo com Clarissa Machado Belarmino (2018), o Povo Kambiwá conseguiu “assegurar” a demarcação de seu território ainda nos anos 1953-1954, porém continuaram sofrendo com as invasões dos fazendeiros. 1971 representa um outro marco na história da demarcação Kambiwá, momento no qual foi criado o Posto Indígena Kambiwá; em 1978, inicia-se um novo processo de demarcação, uma vez que a situação ainda continuava desregularizada. Os indígenas e as indígenas mulheres Kambiwá seguiram lutando pelo direito à Serra Negra, retomada apenas em idos dos anos 1990, para fins de visitação espiritual.

<sup>176</sup> Embora não tenha tido tempo para realizar um estudo pormenorizado acerca das línguas indígenas, parece-me equivocado assumir o pressuposto de que a língua materna kambiwá está “morta”, creio que argumentos como este só favorecem as narrativas consolidadas por meio do dispositivo historiográfico colonialista. A própria entrevista com Kûnã ofereceu subsídios para conjecturar a existência da língua, uma vez que ela ainda se faz presente na memória dos anciãos: **“muitos ainda falam, muitos têm vocabulários inteiros de palavras indígenas, mas não repassam por medo, devido a privação que sofreram no passado”** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

de referência que confere coesão ao sentimento de pertença étnica; a consciência e a experiência histórica compartilhadas. **“Ela é considerada a mãe dos Povos Indígenas de Pernambuco. A mãe Serra Negra. Nosso berço sagrado”**, da qual seus filhos e filhas foram atrozmente separados, **“os fazendeiros chegaram lá destruindo tudo, matando as mulheres e aparando as crianças com punhal”**. Para Kûnã, **“o retorno a Serra Negra se deu como forma de conquista, o Povo Kambiwá conquistou o direito de voltar aquele espaço, não como donos, mas como pertencentes”**<sup>177</sup> (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

Serra Negra igualmente representa uma forma indígena de pensar a história, de se reconectar com o passado, de reafirmar o presente e de olhar em direção ao futuro, na perspectiva de Kûnã:

Serra Negra possui um significado muito grande, por sua riqueza, por toda a história ali guardada. Todos os anos, no período do Aricuri, nosso povo Kambiwá retorna a esse espaço sagrado para passar dez dias praticando os rituais, acampado em volta da mata, na qual não se caça e não se agride a natureza. É algo mágico, pois vamos até lá saudar os nossos ancestrais, falar que estamos vivos, que não deixamos a história morrer, que permanecemos firmes e fortes. As premissas de que a história poderia morrer, que deixaríamos de praticar o ritual, que não mais existiria Território Indígena, faziam parte das principais preocupações dos nossos ancestrais – “e se não sobreviverem a ponto de dar continuidade a história?” –. E muitos deles morreram em Serra Negra, deixaram suas histórias em Serra Negra. Por isso, retornamos todos os anos para saudar aquele espaço e para dizer: **“Permanecemos... estamos retornando aqui para dizer que nós permanecemos vivos!”** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

Com o espírito investigativo que lhe é tão notório, Jaqueline Kûnã começou a **“pesquisar mais a fundo”** os léxicos de seu idioma materno, até descobrir o significado por trás de Kûnã. A protetora das matas é marca da resistência indígena aos colonialismos; é a sobrevivência às tentativas de epistemicídios e linguicídios; é a identidade reafirmada; é a justiça dos protagonismos indígenas; é a possibilidade de se fazer uma História outra (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

---

<sup>177</sup> De acordo com Jaqueline Kûnã, os Pipipãs, povo que divide as fronteiras com os Kambiwá, também frequentam Serra Negra para realização de seus rituais, com calendário específico e diferente dos Kambiwá (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

Sobre o episódio em que recebeu o nome indígena, Kûnã relatou:

**Muitos dos nossos anciãos de mais idade, mestres de sabedoria, são conhecedores e detentores do idioma kambiwá. Em alguns momentos específicos ocorre de os anciãos fazerem revelações no idioma. Foi em um desses momentos, em um ritual sagrado, que tive a bênção de receber o meu nome indígena ancestral. Assim, recebi com todas as forças da minha existência e hoje sou conhecedora desse recebimento sagrado que os nossos ancestrais e a mãe natureza concederam. “KÛNÃ PROTETORA DAS MATAS”** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

Nascida no dia 20 de março de 1996, na Aldeia Nazário, pelas mãos da parteira Lurdinha, a quem também chama de “**mãe**” seguindo os costumes de seu povo – “**mãe Lurdinha foi a primeira pessoa que me pegou nos braços, isso é algo muito forte**” – explicou (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

Jaqueline Kûnã relembrou as memórias que lhes foram passadas sobre a sua vinda ao mundo da seguinte maneira:

**Eu nasci no Nazário mesmo. Nasci em casa. Os partos em casa, naquela época, eram bastante rotineiros. Minha mãe contou que eu fui muito esperada. Ela me teve nova, com apenas dezoito anos de idade. Foi uma chegada difícil, porque na época as coisas eram escassas e meus pais não tinham muitas condições socioeconômicas, eles eram ajudados pelos meus avós. Mas ainda assim eu fui muito esperada. Eles ficaram imensamente felizes e lutaram muito para me dar o melhor que podiam dentro das suas condições** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

Com nostalgia, Jaqueline Kûnã narrou as lembranças da infância, a relação carinhosa com os pais, o lar afetuoso, o cuidado para com o irmão e a irmã mais nova, Vinícius e Paloma, as brincadeiras tradicionais, como “rouba-bandeira” e “esconde-esconde”, as brincadeiras no pé de Juazeiro, os jogos no campo de futebol da aldeia, as conversas face a face com as amigas, em um tempo onde não havia a propalação em massa da internet, bem como das interações virtuais. Kûnã também se preocupou em desmistificar os estereótipos que pesam sobre os povos originários:

**A visão [dos não-indígenas] sobre a vivência indígena ainda é muito retrógrada e pouco estudada. Com frequência, as pessoas me perguntam: “como é a comunidade de vocês?”; “vocês moram em casa normal ou em casa de palha ou em oca?”. Eu sempre procuro deixar o mais claro possível que, mesmo antigamente com todas as dificuldades**

**enfrentadas, as habitações sempre foram comuns** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

Ocupando e aldeando as mídias digitais como estratégia política, Jaqueline Kûnã tem utilizado as redes sociais, com destaque para o Instagram, como importante ferramenta para difusão da história e cultura Kambiwá – **“eu trabalho muito a questão da visão enquanto comunidade”** – (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023). Através de uma lente contraposta à colonialidade, ela denuncia e combate às concepções preconceituosas, ao passo que compartilha a realidade cotidiana, os costumes e a beleza de seu território ancestral.

Ao se escrever na realidade virtual, Kûnã oferece a comunidade de internautas uma visão mais sensível, consciente e politizada sobre os povos originários e sua longa história de resistência.



**Figura 8:** Frames de vídeo divulgado no Instagram oficial da Aldeia Nazário<sup>178</sup>, no qual Jaqueline Kûnã critica o uso de fantasias “indígenas” no carnaval.

Os conteúdos publicados nas páginas do Instagram abrangem temas específicos da etnia, suas tradições, festividades, arte, esporte, educação, saúde e organizações políticas internas – a saber, o Grupo de Guerreiros Kambiwá; o Grupo de Jovens Frutos da Resistência; o Grupo Juremeira de artesanato –, mas também as

<sup>178</sup> Acessar: <https://www.instagram.com/aldeianazario.oficial?igsh=eW94NndzaXh6ZmR6>. Outras redes vinculadas ao povo Kambiwá: <https://www.instagram.com/frutos.da.resistenciaa/> | [https://www.instagram.com/grupo\\_juremeira21/](https://www.instagram.com/grupo_juremeira21/) | [https://www.instagram.com/povo\\_kambiwa/](https://www.instagram.com/povo_kambiwa/) | [https://www.instagram.com/guerreiros\\_kambiwaofc/](https://www.instagram.com/guerreiros_kambiwaofc/).

pautas mais gerais da agenda política dos Movimentos Indígenas e de Indígenas mulheres.



**Figura 9:** Em protesto ao PL do “marco temporal”, imagem publicada no instagram oficial da Aldeia Nazário.

As entrevistas com Jaqueline Kûnã possibilitaram constatar a íntima relação entre a Educação e a inserção nos Movimentos Indígenas e de Indígenas mulheres. Na trajetória de Kûnã, a participação e formação política ocorre, *pari passu*, a demanda por uma educação específica e diferenciada. Diga-se, porém, que é por meio desta educação que a identidade Kambiwá se fortalece e a maturação política é suscitada.

Conforme Kûnã, até começo dos anos 2000, a educação no Território Kambiwá era **“desenvolvida pelo município e ensinada por professores brancos”**. As práticas socioculturais de seu povo eram totalmente excluídas dos programas curriculares e a tendência pedagógica adotada era de caráter tecnicista cujo ensino configurava-se de modo **“robotizado”** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023). Em outras palavras, a educação instrumentalizada como dispositivo de poder colonial, perpetuando a visão do

colonizador. Kûnã problematizou a questão mencionando as suas experiências pessoais:

**Temos vários livros nas escolas que são escritos por brancos. O que é que tem ali que eu possa me encontrar e me identificar? Não tem nada. É só pegar um livro de História, do terceiro ano para ser mais específica e não falar dos demais. Eu estudava a matéria nas escolas e o livro trazia uma história que eu não me encontrava, porque não era a nossa realidade. Mas o que poderia fazer na época da escola? Hoje já! Pegar um livro e folhear...: “Descobrimento?” – “Me poupe, né?!” –, coisas que antigamente não tínhamos tanta voz para questionar. Mas vamos aprendendo ao decorrer do tempo. Por isso defendo a importância da vivência. Embora haja pessoas que digam: “a vivência não importa tanto”. É a prática que nos molda e é através dela, do anseio de querer saber mais, de aprender mais, de conhecer mais, que vamos para a teoria<sup>179</sup> (Jaqueline Kûnã Kambiawá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).**

Importa sublinhar que o problema da Educação Escolar Indígena não afetou unicamente o povo kambiawá, mas igualmente os diversos povos originários do Brasil e, em particular, do estado pernambucano. Na esteira das lutas protagonizadas pelos MIB's, bem como das conquistas asseguradas na Constituinte, lideranças indígenas criaram, em 1999, a *Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco (COPIPE)*, objetivando contribuir com a reivindicação, efetivação e ampliação dos seus direitos a partir da esfera educacional.

Naquele final de década, a COPIPE lançou o jornal *A Borduna*, através do qual apresentou as principais diretrizes defendidas pela organização, como atuar em defesa da autonomia social, econômica e cultural dos povos originários; recuperar as memórias e histórias ancestrais, usando-as como base na formulação de documentos curriculares, materiais didáticos e formativos destinados a professores; e valorizar os etnoconhecimentos e eticidades tradicionais, inclusive no tocante a respectiva transmissão<sup>180</sup>.

Para os professores e professoras indígenas idealizadoras da COPIPE, urgia a necessidade de políticas específicas capazes de romper com o modelo eurocêntrico e homogeneizador, característico do sistema educacional brasileiro de maneira geral. Neste sentido, visando construir uma escola verdadeiramente indígena, além de

---

<sup>179</sup> O II Encontro de Indígenas e Quilombolas da UFPE (2023) materializou a visão de Kûnã, ao colocar no centro temático os diálogos entre os conhecimentos tradicionais e os acadêmicos, como veremos mais adiante.

<sup>180</sup> Ver: ESCOLAS indígenas em Pernambuco. *A Borduna*, ano 1. n. 1, maio de 1999, p.1.

alinhada aos projetos societários dos distintos povos indígenas de Pernambuco, foram estabelecidos “**três grandes pilares**”:

**Primeiro, a formação de professores, segundo, a elaboração de um currículo diferenciado e intercultural e, conseqüentemente, a elaboração de material didático-pedagógico para essas escolas. O processo formativo de professores deverá, acima de tudo, considerar que o público que as escolas atendem é de crianças indígenas situadas, também, dentro das comunidades indígenas. [...] A base de sua formação deverá ter como linha mestra as fontes de sustentação, recriação e afirmação da identidade étnica de cada povo, suas histórias e cotidianos. No caso do Nordeste deverá ser considerado o processo de reelaboração cultural<sup>181</sup>.**

O movimento organizado no âmbito da Educação Escolar Indígena, não obstante nascido em uma conjuntura de redemocratização, assim como de ascensão de governos progressistas, continuou se defrontando com o autoritarismo brasileiro incapaz de assentir os direitos indígenas. Nas páginas de *A Borduna*, somos noticiados dos contumazes abusos cometidos pelos poderes locais que tentavam a todo custo sabotar os projetos educacionais pensados pelos e para os povos originários, por exemplo, por meio de salários não-pagos aos profissionais da educação<sup>182</sup>.

Conforme avaliou Jaqueline Kûnã, foi “**uma luta árdua, mas com grandes conquistas**”, com a institucionalização do direito à educação escolar “**específica e diferenciada**”; a estadualização e ampliação do número de estabelecimentos de ensino; o atendimento as três etapas da educação básica – antes da retomada da Educação Escolar Indígena “**muitas crianças tinham que se deslocar para estudar nas cidades, onde o ensino não condizia com a nossa realidade e hoje todas as escolas de Pernambuco têm até o Ensino Médio**” –; e a formação de professoras(es) indígenas em programas de Licenciaturas Interculturais (Jaqueline Kûnã Kambiawá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

A nova realidade certamente produziu enormes significados para Jaqueline Kûnã, não somente por ter impulsionado seu ingresso nos Movimentos Indígenas e de Indígenas mulheres – “**também faço parte da Associação de Mulheres da Aldeia Nazário**” (Jaqueline Kûnã Kambiawá, entrevista concedida à autora em outubro

---

<sup>181</sup> ESCOLAS indígenas em Pernambuco. *A Borduna*, ano 1. n. 1, maio de 1999, p.1.

<sup>182</sup> Ver: XUKURU, Agnaldo. A educação escolar indígena e o estado de Pernambuco. *A Borduna*, ano 2005, n. 13, p. 2).

de 2023) –, mas também por ela própria ter tido sua formação básica prejudicada em face das políticas públicas, que, ao fazer uso da educação enquanto ferramenta colonialista a serviço dos projetos assimilacionistas e integracionistas, negligenciava os interesses e epistemologias indígenas. A respeito de suas vivências escolares, Kûnã sublinhou:

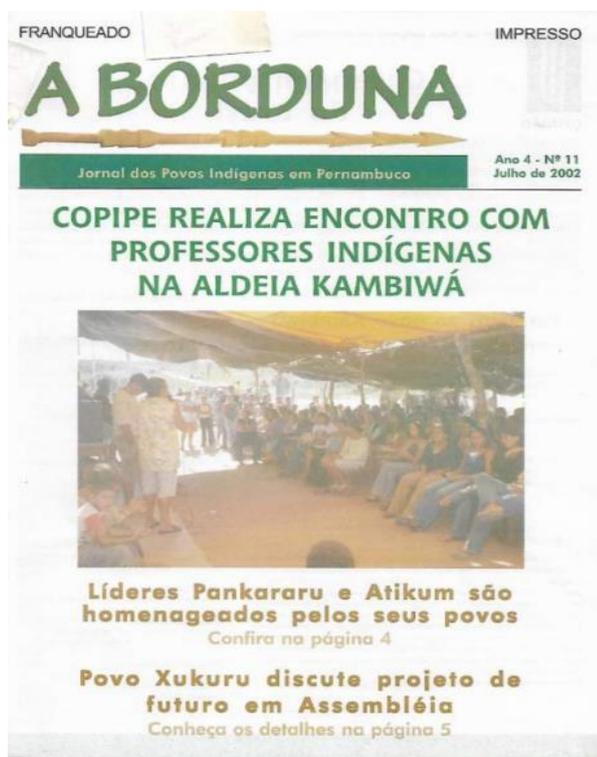
**Estudei até a quarta série [atual sexto ano] no Território Kambiwá, depois fui estudar na cidade de Ibimirim até me formar, no ano de 2014, na escola Inocêncio Correia Lima. Foi aquele ensino robotizado, um ensino de não muita qualidade. Enfim. Eu era muito nova e não tinha uma voz tão ativa. Chegava, ficava no meu canto, depois ia embora... Nunca fui de ter muitos amigos lá [na escola], sabe?! Você chega naquele ambiente perdido e isso vai se reproduzindo por muitos anos** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

A COPIPE constituiu espaço favorável para Kûnã encontrar a si mesma, para escrever e se escrever na História enquanto liderança mulher Kambiwá de voz ativa. A mãe, Luzinalda Gomes da Silva, exerceu especial influência devido a sua atuação profissional, **“ela é professora e trabalha na Educação específica e diferenciada”** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023). No ano de 2012, Luzinalda precisou se afastar das atividades docentes em sala de aula para dar seguimento aos estudos, deixando a filha com o cargo. Jaqueline Kûnã narrou com orgulho e entusiasmo a experiência:

**Comecei a trabalhar na Educação Escolar Indígena muito jovem e por diversos fatores. Por isso, em certos momentos, quando menciono que trabalhei por quase nove anos, as pessoas se surpreendem: “Mas tu és tão jovem!”. É porque comecei cedo. Quando surgiu o emprego, foi para substituir minha mãe que precisava estudar, eu também estava quase me formando [na educação básica]. Comecei a trabalhar na Educação Infantil, fui me identificando... fui me apaixonando... e fui ficando! Como era algo que fazia por paixão – amo crianças, amo trabalhar com crianças –, desempenhei muito bem o meu papel. Foi a partir desse momento que realmente me tornei ativa no Movimento Indígena, porque até então eu era mais focada nos estudos. Claro, tinha os momentos de tradição nos quais participava, mas não participava ativamente das [organizações políticas] como tenho feito hoje em dia. E foi através da Educação que comecei a participar do Movimento Indígena, espaço onde me foi oferecido momentos ímpares com pessoas muito sábias** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

Uma das atividades mais expressivas da COPIPE e que a acompanha desde a sua fundação são os Encontros, nos quais se reúnem lideranças e professoras (es) indígenas pertencentes aos diversos povos originários de Pernambuco, na intenção

de debater questões relativas à Educação Escolar Indígena, bem como problemas mais gerais que afetam as comunidades indígenas a nível nacional. A análise nos excertos de jornais e no discurso de Kûnã, permite-nos verificar que a demanda por uma educação específica e diferenciada não se processa de forma dissociada das outras pautas cruciais para os povos originários, como a luta pela terra.



**Figura 10:** Capa. Encontro com Professores Indígenas. *A Borduna*, ano 2002, n. 11, Olinda- PE, jul. 2002. Acesso em mai. 2024.

Nos Encontros os povos originários têm a possibilidade de fortalecer os laços de união e solidariedade, ao passo que adquirem maior expressividade política. Conforme sugeriu Kûnã, a prática constitui o combustível necessário à análise e formulação de propostas, posto que durante os eventos as dificuldades experimentadas pelas comunidades indígenas são apresentadas e é por vias legais que elas buscam traçar soluções. Dessarte, as legislações e diretrizes educacionais brasileiras são estudadas em profundidade, fato que permite vislumbrar a Educação Escolar Indígena dentro do sistema educacional do país.

**Um dos nossos gritos foi, justamente: “Educação é um direito, mas tem que ser do nosso jeito”. Certa vez, estava usando uma blusa que traz o lema estampado, e um professor da cidade de Ibimirim me questionou: “Educação é um direito, mas tem que ser do nosso jeito?” Não é assim**

que a banda toca. A Educação faz parte de um sistema que é estudado para ser levado às escolas, então não pode ser de qualquer jeito” – ele falou até rindo –, “se a Educação é um direito que tem que ser do jeito de vocês, como será essa Educação?”. Daí vou eu explicar mais um ensinamento: “Educação é um direito, mas tem que ser do nosso jeito”, porque a nossa Educação é específica, não é desenvolvida por brancos, nós não temos professores que saem de suas cidades para chegar no Território e dizer que o Brasil foi “descoberto”. A nossa Educação, em casos necessários, é realmente baseada no que foi definido pela sociedade envolvente, mas ela é também diferenciada, pois traz o conhecimento tradicional do povo. Por exemplo, nós temos os nossos professores de artes que vão trabalhar com a semente, com o contato com a terra, com o plantio [...]. Professores brancos, não-indígenas, não iriam oportunizar isso aos nossos alunos indígenas. Como iremos preparar os nossos alunos indígenas se eles não tiverem vivência indígena? Por isso que ela tem que ser do nosso jeito! (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

Foi através da COPIPE que Jaqueline Kûnã ganhou o mundo, alçando voos para além do Território Kambiwá, ocupando e aldeando outros espaços, combatendo os colonialismos e seu padrão de poder manifesto nos diferentes domínios da vida social. Em suas viagens com destino aos Encontrões pôde aprender com lideranças mais experientes que ser indígena mulher é uma luta constante.

Eu passava dias em momentos de reuniões da Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco, discutindo e construindo o currículo... Fui me apaixonando por isso. E sempre que eu via uma pessoa falando na Plenária sobre sua vontade de atuar: “Vamos lutar, não podemos deixar a nossa educação se perder”... Eu pensava: “Eu quero lutar como ela. Mas será possível?” E foi assim que comecei a participar do Movimento Indígena, primeiro pela organização de professores. Trabalhei durante oito anos e seis meses na Educação Escolar Indígena e foram esses oito anos e seis meses que me moldaram. Foi nesse ambiente que percebi o meu dever, não só como Educadora, mas enquanto jovem, enquanto mulher e enquanto Indígena Kambiwá (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

Com o amadurecimento político suscitado durante os seus anos na Educação Escolar Indígena, Jaqueline Kûnã passou a integrar outras organizações internas dentro da comunidade Kambiwá, além das mobilizações mais gerais do MIB's, como os ATL's - Acampamento Terra Livre, anualmente realizado na Capital Federal, tendo participado em três ocasiões, 2018, 2019 e 2024. **“Em 2019, realizamos dentro do ATL uma plenária e uma marcha de mulheres indígenas, todas vestidas de laranja, foi a coisa mais linda”** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

Infelizmente a questão orçamentária acaba sendo um grande desafio, já que é o próprio povo que precisa arcar com as despesas do deslocamento. Ainda assim, Kûnã narrou como os Movimentos Indígenas e de Indígenas Mulheres ampliado propiciaram que ela conhecesse os mais diversos lugares – **“passei bastante tempo participando do Grupo de Professores e Professoras de Economia Solidária, na cidade do Recife, onde também tive a oportunidade de fazer muitas viagens** – (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

Como dado a perceber, existem **“várias organizações e todas elas têm uma função diferente dentro do povo”**. Kûnã relatou que foi doravante o processo de inserção nesses espaços políticos que se deu conta do quão era habilidosa ao trabalhar **“lado a lado de muitas pessoas”** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023). Em idos de 2020, juntamente com outras (os) jovens Kambiwá – Anaíza, Jéssica, Paloma, Nívia, Alife, Deywison, Vitória, Kawane, Taylane, Lucivaldo e Barbára –, criou o Grupo Frutos da Resistência, no intento de **“resgatar e valorizar a história do povo Kambiwá”** (Jaqueline Kûnã, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

A História constitui dimensão fundamental à consciência humana, ela possibilita o entendimento acerca da realidade social, bem como dos indivíduos sociais que nela habitam, em diferentes tempos e espaços. É por isso que não pode haver grupo humano anistórico ou que possa ser compreendido sem a História.

Como tenho argumentado ao longo da Dissertação, a História é formada pela interação de forças antagônicas e, portanto, igualmente se inscreve no campo conflituoso dos colonialismos e das resistências. Destarte, se por um lado, a historiografia inventou um discurso racista que desumaniza os povos originários – ao não ser considerados humanos não haveria razão para buscar na História a compreensão sobre eles –, por outro lado, a História tem sido retomada como lugar propício para se questionar a colonialidade subjacente na historiografia.

As indígenas mulheres se inscrevem e se reescrevem na História, das mais variadas formas. Daí a imprescindibilidade de adotarmos uma perspectiva ampla e de nos empenharmos em localizar as distintas maneiras pelas quais as indígenas mulheres estão se escrevendo. Certamente, como me fez notar Kûnã, a tradição oral indígena tem muito a nos ensinar.

A preocupação com a história Kambiwá foi tema recorrente durante as sessões de entrevistas não-diretivas. Jaqueline Kûnã demonstrou reconhecer na História um instrumento fortalecedor de suas lutas, bem como legitimador das ações presentes dos MIB's. A atuação no Grupo Frutos da Resistência e sua notável liderança na organização dos Encontros de Indígenas e Quilombolas da UFAPE, aponta para um novo redirecionamento da História na direção de dar a ler suas sociedades sob os próprios termos; é a tomada da História nas mãos rumo ao desmantelamento da colonialidade.

Sobre o processo de criação do Grupo Frutos da Resistência, Jaqueline Kûnã narrou que ela e outras (os) jovens da Aldeia Nazário tinham muita curiosidade acerca da história Kambiwá e, por isso, queriam conhecer mais profundamente como tudo aconteceu, quem eram as pessoas responsáveis por desenvolver a história e quem protagonizaram os processos de luta e resistência:

**E se pudéssemos conversar com eles, um a um, para saber mais sobre a nossa história? E se pudéssemos escrever sobre a nossa história<sup>183</sup> para que outras pessoas possam conhecer mais a respeito? Foi então que começamos a visitar os anciãos... Nada de câmara, tipo... [aponta para meu equipamento de gravação] ... Deixávamos eles bastante à vontade para falarem e, a partir disso, eles começaram a falar da nossa história”** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

De acordo com Kûnã:

**Frutos da Resistência nasceu de um desejo profundo de jovens comprometidos com a importância de resgatar e valorizar a verdadeira história do povo Kambiwá. Nós, enquanto jovens, sentíamos um forte anseio de conhecer mais sobre a nossa história; de entender o processo de luta; de identificar os responsáveis por nossas conquistas; de reconhecer aqueles que ainda estão entre nós; e de homenagear aqueles que tombaram na luta. Muitas das histórias que conhecíamos eram superficiais e, algumas delas, até mesmo fantasiosas. [...] É crucial destacar que esse projeto também foi impulsionado pela necessidade de preservar a memória ancestral e reconhecer as contribuições dos anciãos que lutaram e continuam lutando pela sobrevivência e fortalecimento da nossa comunidade. Esses anciãos são pilares da nossa história, suas vivências e ensinamentos são fundamentais para manter viva a nossa identidade cultural. O Frutos da Resistência se tornou um exemplo de como a mobilização comunitária iniciada por**

---

<sup>183</sup> **“A nossa ideia é escrever um livro, um livro que possa ser distribuído nas escolas. Nós falamos isso para os anciãos: “Vamos trazer o livro para vocês também”. Daí muitos respondem: “Mas eu não sei ler, não, minha filha”. E nós dizemos: “Vamos ler para o senhor”. É importante ter todo esse cuidado ao trabalhar com eles”** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

jovens e o respeito pelos conhecimentos tradicionais são essenciais para garantir a continuidade da tradição indígena. Este projeto não é apenas vital para os jovens de hoje, mas também para as futuras gerações. Nós somos os guardiões da cultura e da história do povo Kambiwá, e, portanto, temos a responsabilidade de transmitir esse legado. Esta iniciativa não só preserva e promove a história e a cultura, mas também fortalece a comunidade, inspira novas lideranças e oferece oportunidades de desenvolvimento pessoal e coletivo. A nossa missão e dever é garantir que a trajetória do povo Kambiwá continue vivo e próspero, sendo assim, um farol de esperança e resiliência que ilumina o caminho para um futuro mais forte e coeso para todos do povo kambiwá (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

As entrevistas com Jaqueline Kûnã seguiram curso imprevisíveis e cuja cadência não me atrevi a interromper. Ainda assim, no processo de cruzamento de fontes, pude averiguar que entre os anciãos, mapeados e conferenciados pelo Grupo Frutos da Resistência, haviam indígenas mulheres, como Dona Emília – **“uma das senhoras mais velhas da Aldeia Pereiro”**<sup>184</sup> –, Dona Terezinha e Dona Nazaré, o que coaduna com o argumento defendido no primeiro capítulo da Dissertação, isto é, que as indígenas mulheres, não obstante invisibilizadas pela colonialidade de gênero, sempre estiveram presentes nas mobilizações políticas dos MIB's.



**Figura 11:** integrantes de Frutos da Resistência em encontro com uma anciã Kambiwá, imagem publicada no instagram oficial da Aldeia Nazário.

<sup>184</sup> Fonte: Instagram oficial da aldeia Nazário.

O ingresso no Ensino Superior emerge da narrativa de Kûnã sob linhas adversas. Ele é mencionado como **“um direito conquistado”** mediante a luta dos anciãos, todavia, tem implicado em grandes desafios, haja vista que várias (os) integrantes do Grupo passaram a estudar em regiões diferentes e nem sempre os períodos de férias são correspondentes (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

**Eu estou aqui em Garanhuns, tem uma galera em Recife, outra em Brasília... Quando voltamos para a aldeia é sempre muito trabalhoso, pois quase ninguém está lá ao mesmo tempo. Por exemplo, tem uma das participantes que está em Brasília e que tem férias em maio, eu só tenho férias longas em dezembro. Então estamos sempre nos desencontrando. Muitos anciãos nos cobram: “não vieram aqui ainda, mas foram na casa de “não sei quem...””. Eles estão ansiosos para contar, porque sabem que somos de confiança, que nossa ideia é realmente fazer algo pelo nosso povo** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

É possível observar nas entrevistas com Kûnã, uma pujante preocupação com a apropriação cultural, bem como com a ética na produção de conhecimento sobre os povos originários<sup>185</sup>. Repetidamente foi enfatizado a necessidade de conferir as narrativas acadêmicas a autenticidade dos relatos fornecidos pelos anciãos, assim como respeitar os acordos firmados *a priori*, tendo em vista que na relação de confiança estabelecida entre pesquisadora e narradora indígena, pode ocorrer de recebermos informações privilegiadas e confidenciais, como sucedeu nos encontros entre Kûnã e eu.

Embora a distância do território de origem, justificada pela necessidade de buscar qualificação nos estudos, apresente-se como **“empecilho”** aos ideários do Grupo, Jaqueline Kûnã sempre preferiu o caminho da resiliência e prometeu: **“Nem que seja uma das últimas coisas que faça na minha vida, independentemente de qualquer coisa, será cumprir o chamamento de realizar esse feito para o meu povo Kambiwá”** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

No segundo semestre de 2019, Jaqueline Kûnã mudou-se para a cidade de Garanhuns **“em busca do tão sonhado mundo universitário”** (Jaqueline Kûnã,

---

<sup>185</sup> **“É importante não pegar o que os anciãos falaram e simplesmente transformar e jogar a público”** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

entrevista concedida à autora em 2021), matriculando-se no curso de Agronomia, o qual é ofertado pela Universidade Federal do Agreste de Pernambuco - UFape. Kûnã narrou a experiência, apreciando-a como **“complexa e emocionalmente desafiadora”**, sobretudo porque a cidade institui dinâmicas aceleradas, em irrestrita discrepância a realidade vivida no Território Tradicional. Além do que:

**Na comunidade estamos acostumadas a um forte senso de coletividade e apoio mútuo, algo que é menos comum na cidade. Além disso, não conhecia praticamente ninguém, somente a companheira Romana, que também é indígena kambiwá e já morava na cidade com o mesmo intuito que o meu, ou seja, estudar** (Jaqueline Kûnã, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

Conforme sublinhou, fez-se **“necessário muito esforço e determinação para me adaptar à nova realidade”**. É que Garanhuns ora a recebeu com hospitalidade, ora com hostilidade: **“Embora algumas pessoas tenham sido acolhedoras e prestativas comigo, também enfrentei muito preconceito [...], principalmente na Universidade”** (Jaqueline Kûnã, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

A Universidade, não obstante formada por pessoas diversas, revelou-se excessivamente ignorante quando o assunto diz respeito à cultura e à história indígena. O racismo estrutural perpetrado pelo padrão de poder colonial refreia a capacidade crítica-analítica, de modo que quase não sobra espaço para se questionar o imaginário nacional racista. Como perspicazmente observou Kûnã, a sociedade brasileira se acostumou à visão difundida de que **“índios não existem mais”**, ou que **“são preguiçosos e recebem do governo para viver deitado em uma rede”** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023). A Universidade, copiosas vezes, atua em conluio com os colonialismos, reproduzindo seus esquemas binários, hierárquicos e dicotômicos, inclusive através dos pares de intelectuais que lhe aferem legitimidade<sup>186</sup>. A esse respeito Kûnã narrou:

**inúmeras vezes passei por situações em que precisei reafirmar minha identidade indígena na cidade e, principalmente, na faculdade. Uma das situações mais comuns é lidar com os diversos estereótipos e preconceitos sobre nós, povos indígenas. Muitas vezes, as pessoas têm**

---

<sup>186</sup> **“Quando um professor universitário, o qual estudou anos e anos (pode ter o conhecimento que for), olhar para mim e dizer que “os indígenas se vitimizam e que querem se fazer de coitados”... Depois de toda a história de luta e resistência, deveria ser um pecado. Falas como esta só demonstram a falta de conhecimento a respeito dos povos originários”** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

**visões distorcidas, românticas ou simplificadas sobre nossa cultura, história, diversidade e resistência, o que pode levar a comentários ignorantes ou discriminatórios a nosso respeito [...]. Já me deparei com momentos em que minha identidade indígena foi questionada ou negada devido à minha aparência física, meu cabelo, minhas vestimentas, até pelo uso de um aparelho tecnológico** (Jaqueline Kûnã, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

Jaqueline Kûnã não se deixa derrotar pelo racismo e artilhosamente tem criado estratégias para transformar essa situação. Sua narrativa evoca a educação como arma de combate, é por meio do ato de educar que busca desconstruir as concepções colonialistas sobre os povos indígenas. Aliás, para ela, a (re)afirmação da identidade étnica igualmente envolve processos educativos, para si, e talvez e sobretudo, para o outro:

**No geral, reafirmar a nossa identidade indígena na sociedade é um processo contínuo e multifacetado, envolve educar os outros sobre nossa cultura, resistir ao preconceito e à negação de nossa identidade cultural, e encontrar maneiras de manter vivas nossas tradições e práticas culturais nesses ambientes urbanos, o qual, muitas vezes, renega a nossa tradição. No entanto, é um esforço que considero fundamental para manter viva nossa herança e fortalecer nossas bases [...], não importa onde estejamos, hoje, assumimos o protagonismo da nossa história, e é obrigação e dever da sociedade nos reconhecer como seres de direitos que podem estar inseridos nos mais diversificados espaços** (Jaqueline Kûnã, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

Foi em resposta ao preconceito que Jaqueline Kûnã vislumbrou uma outra Universidade, aldeada pela presença e ensinamentos ancestrais. A sua notável liderança na organização dos Encontros de Indígenas e Quilombolas da UFAPE, a qual já está caminhando para a terceira edição, reflete a sua preocupação em promover a inclusão, o reconhecimento da diversidade neste espaço e o diálogo intercultural na comunidade acadêmica, oferecendo uma interpretação outra da História, como veremos na última seção do capítulo.

### **Ana Clara Xukuru do Ororubá: “a natureza está em mim”**

Nomear não deve ser tomado como ato desprezioso. Nomear confere significação e ordenação a partir de relações de poder. Por isso as histórias dos nomes costumam ser tão interessantes. Em gênese, Eva surge inerte ao ser batizada por Adão. No plano patriarcal suprassensível, as coisas são como são. Eva não exigiu

para si o direito de se autônomoar. Ao menos foi isso que o patriarcado tentou nos fazer crer.

Certamente a narrativa de Ana Clara Xukuru do Ororubá ofereceu mostras das relações de forças flutuantes enredadas em situações similares, onde as mulheres não aparecem como figuras passivas, elas afrontam a dominação masculina para acessar parte do poder. Com o humor que lhe é característico, Ana narrou a história que envolveu a escolha de seu nome, qualificando-a como **“engraçada”** e **“caótica”** (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023).

Mas essa história, acredito, começou muito antes que viesse ao mundo. Seu pai, Alessandro, decidiu nomear a sua primogênita de Alessandra, substantivo feminino do seu próprio nome. **“Quando eu nasci, meu pai queria colocar meu nome de Alessandra também [risos]. Minha mãe, Aurenice, chateou-se: “Não. E vai ficar as duas filhas com o nome de Alessandra”** (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023). Sobreveio aquela confusão. **“Mainha queria, não me lembro ao certo, mas acho que era Auane ou algo parecido”**, por fim da contenda, ficou Ana Clara.

Ana Clara Xukuru do Ororubá nasceu em um hospital público de Pesqueira, município localizado na área agreste pernambucana, no alvorecer de abril de 1999. Mas sua história também começou muito antes que viesse ao mundo. Ana traz consigo a “essência” indígena, a essência que atravessa o corpo/história de suas ancestrais. Foi com essa indígena mulher que primeiro aprendi que a etnicidade não deve ser compreendida unicamente pela dimensão política, pois o simbólico ocupa lugar de relevância para os povos originários.

A história de Ana me foi contada como que seguindo a modesta metáfora da renascença<sup>187</sup>, **“renda que você faz com agulha pequena e linha; e vai tecendo, ponto por ponto”** (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023). Com um talento narrativo comum às melhores artífices – para a alegria nostálgica de Walter Benjamin ([1940] 1991) –, a narradora foi tecendo, vagarosamente, os fios da urdidura. Habilidade como a mais experiente artesã, a sua capacidade de articular os eventos produzia nítidas imagens e, com elas, a sensação

---

<sup>187</sup> Durante uma das seções de entrevista, Ana Clara falou sobre o trabalho artesanal com a renda renascença, **“uma herança”** passada de geração em geração: **“minha mãe passou para mim e para minha irmã”** (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023). Inspirando-me a tomar a renascença como metáfora e estrutura que confere forma a narrativa que se segue.

de que os fatos haviam sido transportados para junto de nós. Combinando a sóbria concisão com a impressionante riqueza de detalhes, Ana narrou de forma simples – mas não simplória – as experiências mais cotidianas vivenciadas ao longo de três gerações de mulheres<sup>188</sup>.

Pode-se dizer que um dos primeiros pontos da urdidura foi cosido pela matriarca da família, a mãe de Ana Clara, e principal referência na transmissão dos conhecimentos ancestrais. Aurenice nasceu e se criou dentro do Território Indígena Xukuru do Ororubá, especificamente na aldeia Cana Brava, porém, depois que ficou órfã por parte paterna, viu-se compelida a migrar para a cidade. **“A vida para minha mãe não foi fácil, por isso eu digo que a admiro muito”** (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023). Aurenice viveu com a família – a mãe e o irmão mais velho – em alguns estados do país, retornando, algum tempo depois, para a cidade de Pesqueira.

A narrativa de Ana sobre as dificuldades experimentadas pela família sobretudo ao migrar do Território, e a conseqüente atitude de reserva no que tange em acionar a etnicidade, permite-nos conjecturar que estamos diante de um tipo de “resistência adaptativa”, através da qual a história, a cultura e a identidade são reelaboradas sem acarretar a perda da condição indígena. O resistir é verbo de ação e exprime o papel ativo da agente social em questão, ela pode se adaptar à nova realidade cujo pano de fundo tem como sustentáculo os colonialismos, mas conferindo significados a partir de seus próprios quadros referenciais. É importante ter em vista que ‘não acionar a etnicidade’ de modo algum pode ser tomado como sinônimo de ‘não vivenciar’. O sentimento de pertença étnica, a conexão com o universo sagrado parece uma constante na vida dessa família.

Já casada e um pouco depois de dar à luz a Ana Clara, Aurenice se mudou com o esposo e as filhas para o estado de São Paulo, estabelecendo morada no bairro rural da Serrinha de Bragança Paulista. Ao narrar os episódios que sucederam, a voz de Ana exalou sentimentos que traduzem admiração, sobretudo pela mãe:

---

<sup>188</sup> Na relação de confiança que consegui construir a partir de uma ética sensível, tive a oportunidade de acessar informações privilegiadas. O que exigiu longas negociações com a narradora. Infelizmente a maior parte das entrevistas; as histórias com extraordinária qualidade descritiva não foram incorporadas. Em respeito a Ana Clara, só trouxe a público o que foi autorizado, é por isso que a história da avó, primeira indígena mulher da geração familiar, não é aprofundada. Entendo a dinâmica de poder implícita na relação entre pesquisadora e sujeitas de pesquisa, e embora reconheça que as explicações históricas foram em muito prejudicadas, acredito que ao proceder desta forma, abalarei as hierarquias assentes nos modos pelos quais o ocidente produz e coloniza o conhecimento.

**No início foi muito difícil, passamos necessidades, por não termos um lugar certo para morar e por nos encontrarmos em um local totalmente diferente. Depois de um tempo, meu pai e minha mãe conseguiram comprar um terreno e eles mesmos construíram a nossa casa. Uma das coisas que eu posso dizer, tanto do meu pai como da minha mãe, é que eles nunca tiveram medo de trabalhar com o que quer que seja. Desde que eu me lembro, sempre os vi trabalhando pesado. Por um tempo minha mãe trabalhou com meu pai nas obras que ele fazia, ele como pedreiro e ela como servente. Mainha também já trabalhou como babá, diarista em casas de família e em pousada** (Ana Clara Xukuru do Ororubá entrevista concedida à autora em março de 2023 [conteúdo alterado pela narradora na fase da devolutiva]).

Podemos concluir com base no excerto acima, que a família Xukuru do Ororubá performatizou o movimento pelo qual se faz cidade, atuando como construtores. Em São Paulo, Ana Clara passou toda a primeira infância. O racismo manifesto nas práticas de bullying escolar sempre a perseguiu, do estado paulistano a Pernambuco. A violência deixou graves sequelas, como introspecção e dificuldade de fazer amizades nos ambientes escolar e acadêmico. Conforme narrou, **“tudo era motivo para bullying, a nossa aparência, o modo como falávamos, o nosso jeito de ser”**, não se limitando às agressões verbais. Daí também Ana Clara evitar, em algumas situações, se identificar enquanto indígena, **“não por vergonha”**, mas como estratégia para se proteger do **“preconceito”** (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023). Ana Clara sempre estudou em escolas urbanas não-indígenas e enfrentou o desafio de não ter sua realidade étnica incluída nas práticas pedagógicas.

Durante a infância das filhas, possivelmente no intuito de protegê-las, ou por acreditar que não compreenderiam – quiçá por ambas razões – Aurenice não comentava sobre quem eram e de onde vinham. Mas o fato, iniludível, é que mesmo sem saber eram. Na percepção de Ana, a forma de sentir indígena sempre esteve consigo. O modo pelo qual se situam no mundo, a relação que estabelecem com o mundo é diferente. Isso fica bastante evidente na maneira como percebem e interagem com a natureza, como podemos observar no fragmento a seguir:

**Fomos aprendendo observando minha mãe vivenciar** [a cultura, a espiritualidade]. **Por exemplo, o viver no sítio, essa questão da natureza... o amor pela natureza já nasce conosco. É como se fosse uma parte do nosso ser, que quando nos é tirado, adoce-nos. Então desde pequenas já éramos apegadas à natureza e gostávamos muito** (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023).

O tear pelo qual passaram os fios da trama até este momento ajuda-nos a compreender que, para Ana Clara Xukuru do Ororubá, a identidade indígena sempre esteve presente no seu íntimo, embora o “exílio” a tenha privado, por um tempo, do conhecimento acerca da história de seu povo e, assim, de si mesma. Ela avaliou a situação com certo pesar: **“Eu tenho pouco conhecimento, se você me comparar com alguém que vive dentro do território. Queria ter mais, mas... é meio complicado pra gente”**. Ainda assim, Ana Clara seguiu corajosamente seu processo de retomada, já adulta passou a visitar o território – **“mainha nos mostrou o caminho, levou-nos até a casinha que viveu em Cana Brava, ainda está de pé”** – , a participar das Assembleias, aprendendo, inclusive, as pinturas de seu povo (Ana Clara Xukuru, entrevista concedida à autora em março de 2023).



**Figura 13:** Em um Encontro de Estudantes Indígenas, Ana Clara realiza pintura na sua irmã Alessandra (Arquivo pessoal de Ana Clara, 2019).

Do reencontro com a identidade indígena, Ana Clara destacou como aspecto mais significativo o contato com a natureza: **“Porque eu pude entender o porquê de eu amar tanto estar na natureza. Senti uma energia dentro de mim, senti-me viva dentro da aldeia. E fui me entendendo e entendendo o porquê de ser assim como sou”** (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023).

Cumpramos ressaltar a imprescindibilidade de declinar das interpretações advindas da colonialidade, as quais são responsáveis em classificar as pessoas de origem indígena entre aquelas que são “mais” e aquelas que são “menos”, subtraindo a operação a partir de critérios a-históricos, pois, baseiam-se em estereótipos inventados no momento da intrusão colonial/patriarcal ou deles derivados. O ser indígena não corresponde a uma imagem homogênea. Nesse sentido, o itinerário de Ana Clara Xukuru do Ororubá é combativo da colonialidade. Em suma, não existe “mais” ou “menos” indígena, o que existe são experiências diferentes.

Mesmo fora da aldeia, Ana Clara pôde vivenciar, cotidianamente, valores, fazeres e espiritualidades que a mãe carregou consigo na bagagem de Cana Brava. **“O que minha mãe sabe, nos ensina. Aos pouquinhos vai nos passando”**. Desde o preparo do beiju – **“a massa de molho”** –, no fogo feito no chão que alimenta seus corpos, passando pelos cânticos que alentam suas almas até o cuidado com a natureza sagrada, definida por Ana Clara como **“nosso lar”** (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023).

**E obrigado, senhor meu rei  
senhor meu rei do Ororubá  
pela força e pela coragem  
que deu aos irmãos para lutar  
pela força e pela coragem  
que deu aos irmãos para lutar [...]  
Salve o rei do Ororubá, salve  
Salve as matas, salve  
A natureza sagrada  
(Canto Ororubá)<sup>189</sup>**

---

<sup>189</sup> Disponível em: <https://youtu.be/pfQ-KTB9sAY>. Acesso em 21 mai. 2024.

Seria Ana Clara a próxima mulher da urdidura a experienciar o desafio da partida, seguindo destino semelhante, no que toca à cidade, pelo qual passou as duas gerações de mulheres de sua família. No caso de Ana Clara, todavia, por motivações diversas, e na oportunidade, sozinha. Mudou-se para Garanhuns-PE, em meados de 2017, com a finalidade de perseguir um sonho antigo, tornar-se médica veterinária.

Com a honestidade que lhe é notável, Ana Clara problematizou os discursos idealizados, deterministas e convictos, do gênero: **“aah, meu sonho de infância sempre foi ser médica, engenheira...”**. Também suspeito da veracidade dessas histórias. A criança gosta mesmo de explorar, de descobrir coisas novas e de ser um pouco de tudo. Ana contou que já se viu sendo **“advogada, bióloga, educadora física”** e, finalmente, já no Ensino Médio, **“médica veterinária”**. **“Tomei isso como um sonho”**, completou dizendo (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023).

No último ano do colégio, em 2016, prestou o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), tirando uma boa nota, principalmente graças à redação. **“Eu era muito boa em redação, já tinha ganhado concurso regional e tudo quando estava no Ensino Fundamental II. A nota da redação foi o que mais me ajudou [risos]”**. Logo, inscreveu-se no curso de medicina veterinária na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) e na Universidade Federal do Agreste de Pernambuco (UFAPE) que, à época, compreendia a antiga Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Também prestou vestibular para Educação Física, na Unopar Polo Pesqueira. A aprovação em Educação Física veio primeiro, no ano de 2017, sendo contemplada com a bolsa Prouni<sup>190</sup>. Quando estava indo para o segundo período da licenciatura, saiu o resultado da UFAPE, **“realizei a matrícula, afinal, era minha primeira opção”** (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023). Ana narrou da seguinte forma as dificuldades que passou para conciliar os estudos:

**Quase surtei no primeiro semestre, porque eu passei a cursar duas graduações ao mesmo tempo. O primeiro período, em Medicina Veterinária, aqui [na cidade de Garanhuns] e o segundo período, em Educação Física, na cidade de Pesqueira. Eu só poderia trancar a licenciatura quando completasse o segundo período. Além disso, como eram dois programas, o Prouni lá, e o Sisu aqui, eu tive que optar por uma das duas graduações. Como Medicina Veterinária era minha**

---

<sup>190</sup> O Programa Universidade para Todos, do governo federal, é destinado a concessão de bolsas, integrais ou parciais, para cursos de graduação ofertados nas instituições de ensino privado do país.

**primeira opção, acabei trancando a outra. Mas só depois de aprovada no segundo período. Mas pelo fato de cursar duas faculdades ao mesmo tempo, prejudique-me um pouco em Medicina Veterinária. Foi muita coisa para minha cabeça dar conta** [risos] (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023).

A narrativa de Ana é igualmente elucidativa sobre o complexo paradoxo que envolve a urbe. A cidade dos sonhos é a mesma cidade que os impõe limites, *pari passu*, alimenta e devora os sonhos das indígenas mulheres.

Para entender como a cidade se inscreve no campo conflituoso dos colonialismos e das resistências, faz-se preciso complicar o modo aparente como comumente a encaramos. Conforme assinalado no capítulo anterior, a cidade não pode ser vista como espaço estático e inanimado, mas sim como organismo vivo e dinâmico, como agente que interage com as (os) sujeitas sociais que nela habitam. O movimento de fazer cidade é dialético, portanto, as indígenas mulheres se apropriam e redefinem o espaço citadino, ao passo que têm suas experiências por ele condicionadas.

Para ilustrar com um exemplo extraído de uma experiência compartilhada com Ana Clara, certo dia, tomamos a iniciativa de marcarmos um encontro no parque Euclides Dourado, localizado a aproximadamente trinta minutos da minha residência. Tive a ideia de fazer uma caminhada neste trajeto, muito embora isso implicasse em passar por um terreno baldio. Talvez para um homem essa informação não possuía nenhuma validade, no entanto, para nós mulheres, significa sinal de alerta, indicando situação iminente de perigo<sup>191</sup>. Do parque caminhamos até a República, um café tradicionalíssimo de Garanhuns, e, enquanto conversávamos, Ana Clara mencionou algumas notícias recentes de estupros contra mulheres na cidade<sup>192</sup>. Desisti de voltar caminhando para casa. Sem embargo, recorrer ao transporte, público ou via aplicativos, também assume conotações distintas para nós mulheres e, igualmente, não nos faz sentir absolutamente seguras. Em última análise, o espectro da violência, caracteristicamente urbana, pode limitar as possibilidades de escolhas, de movimento,

---

<sup>191</sup> Observem como, nesta circunstância, a cidade é sujeita que favorece o projeto patriarcal que tende a nos afastar dos espaços públicos.

<sup>192</sup> Ver: MULHER é estuprada enquanto recolhia material reciclável em Garanhuns. *G1 Caruaru*. 20/02/202. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/caruaru-regiao/noticia/2024/02/20/mulher-e-estuprada-em-garanhuns.ghtml>. Acesso em 22 mai. 2024. | DONO de academia é preso por suspeita de estupro aluna em avaliação física. *Diário de Pernambuco* 24/03/2024. Disponível em: <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/vidaurbana/2024/03/dono-de-academia-e-preso-por-suspeita-de-estuprar-aluna-em-avaliacao.html>. Acesso em 24/05/2024.

do fazer cidade das indígenas mulheres. Além disso, pensando nas relações interseccionais de poder, os abusos e importunações sexuais podem atingir graus ainda mais acentuados<sup>193</sup>.

Se fossemos considerar apenas o informativo publicado no site da prefeitura de Garanhuns, encontraríamos excelentes razões para tomá-la como local de morada. Uma cidade onde não parece haver lugar para as contradições, com “um charme todo especial”, “a paisagem, permanentemente verde, e a exuberância das flores espalhadas pelas praças” que fazem jus aos seus codinomes de “Suíça Pernambucana”, “Cidade jardim”, “Cidade das flores” e “Cidade do clima maravilhoso”. “Quem anda pela cidade encontra ruas asfaltadas” – visto que os problemas de infraestrutura e saneamento costumam ficar reservados aos bairros empobrecidos, não mencionados no informativo da prefeitura –, infinitas opções culturais e gastronômicas, além de que:

Garanhuns, segundo os números do IBGE, é hoje um dos 23 municípios do Estado com melhor qualidade de vida. [...] de clima frio e ar europeu em pleno Agreste de Pernambuco. Quem poderia imaginar? Diariamente e em todas as estações, Garanhuns abre suas portas, calorosamente, para receber pessoas vindas de toda parte. Conhecer Garanhuns é descobrir que o paraíso existe, entre sete colinas (Prefeitura de Garanhuns)<sup>194</sup>.

É provável que muitas pessoas, especialmente migrantes, de classes subalternizadas, de sexualidades “periféricas”, generificadas e racializadas pela colonialidade não se sintam acolhidas por Garanhuns. Na verdade, é difícil encontrar ambientes alternativos ao modelo elitista, cis-heteropatriarcal e racista. Dessa forma, o entusiasmo que a “cidade paraíso” suscita, *a priori*, logo dá lugar à frustração. No caso particular de Ana Clara, foi narrado o seguinte sobre a mudança de cidade:

**Não foi fácil não, viu?! Nos primeiros dias estamos com aquele impulso, feliz da vida por estar realizando um sonho. E eu vim. Mas depois, passou a primeira semana, fiquei um pouco nervosa, porque mudou completamente a minha rotina, mudou completamente a minha vida. Eu sempre fui muito apegada a minha família... sempre foi minha mãe, minha irmã e eu, nós três contra o mundo e contra tudo. Então só o fato**

---

<sup>193</sup> Durante o desenvolvimento da pesquisa, tive acesso a relatos de experiências que evidenciaram como as pessoas mais marginalizadas e marcadas por distintas categorias sociais se encontram ainda mais vulneráveis diante de tais cenários. Contudo, não obtive autorização para tratar do tema, por isso a opção por trazer a baila um exemplo pessoal.

<sup>194</sup> Disponível em: <https://garanhuns.pe.gov.br/sobre-garanhuns/#:~:text=Um%20lugar%20em%20pleno%20desenvolvimento,Quem%20poderia%20imaginar%3F>. Acesso em 22 mai. 2024.

de partir para longe delas foi um baque para mim. Em Garanhuns – a princípio comecei a dividir apartamento –, vim morar com pessoas completamente diferentes, estava vivendo em uma cidade completamente diferente, uma vivência diferente... Me assustei um pouco, porque estava acostumada com uma cidade pequena. Apesar daqui ser interior também. Aí depois começou a questão de que a faculdade era bem diferente da outra que eu estava fazendo. Na Unopar as pessoas eram mais humanas, os colegas da turma, um auxiliava o outro. Aqui é mais cada um por si. Não tem tanto esse lado humano. Eu costumo até pensar, em alguns casos, se a pessoa não puder lhe ajudar, ela lhe prejudica. Porque é como se você fosse uma concorrente. Não são todas as pessoas, é claro. Mas foi um baque muito grande, porque estava acostumada com uma convivência diferente em Pesqueira. Então eu chorava, sentia-me exausta. Medicina Veterinária era presencial e Educação Física semi-presencial. Então toda semana, eu terminava as aulas aqui, e na sexta voltava para assistir a aula presencial lá. **Precisei me desdobrar para dar certo. Foi pesado para mim no começo** (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023).

Diga-se, porém, que os impactos dessa lógica **“cada um por si”** ganham impulso sob a aura da dominação capitalista/colonial. É difícil sobreviver ao sistema, por isso que a maioria das pessoas estão exclusivamente focadas na garantia da sobrevivência do “eu”, sem se dar conta que existem outras alteridades. Destarte, copiosas vezes, a diversidade passa despercebida, absorta na postura individualista dos cidadãos convertidos em *homo-máquinas*. Assim, as relações humanas, e a diversidade humana, são escanteadas. Ana Clara seguiu narrando:

**Eu acho assim, quando você ensina uma coisa que sabe, está reforçando seu conhecimento, está ampliando ainda mais e, às vezes, até aprende algo novo. Já aqui [na Universidade] foi complicado. Por exemplo, eu faltei a aula de hoje, fulano foi e anotou tudo direitinho, então eu peço: “Posso tirar uma foto do teu caderno, pra eu ver o que perdi ontem...” Tem pessoas que negam. E são as mesmas pessoas que quando precisam de alguma coisa te procuram para pedir ajuda. Então acho o ambiente acadêmico um pouco egoísta. [...] a realidade também é complicada para quem não é bloqueado, que acaba sendo totalmente excluído das atividades em grupo** (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023).

Ao compartilhar algumas das experiências negativas na Universidade, Ana Clara deixou explícito o choque entre uma visão individualista de mundo, por um lado, de outro, uma coletivista: **“eu acho assim, se você quer negar uma coisa física, nega... Mas conhecimento? É uma coisa que acho absurdo negar para alguém”** (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023).

Lamentavelmente, a Universidade ainda é um ambiente que reflete e reproduz os valores hegemônicos ocidentocêntricos, negligenciando a própria diversidade do

público que a frequenta. Durante uma sessão de entrevista com Ana Clara, discutimos sobre a importância de se construir um currículo nas ciências agrárias que incorpore os conhecimentos indígenas, de modo que seja possível aplicá-lo dentro da cultura e vivências indígenas. Segue um excerto da entrevista:

Entrevistadora: Em relação ao curso, como é o currículo? Ele traz esse olhar diferenciado, quero dizer, tenta levar os saberes indígenas, que também são válidos, para dentro da Universidade?

Entrevistada: **Não, não tem isso. Poderíamos, realmente, acrescentar muita coisa ao curso. Mas não tem espaço aberto ou incentivo para isso. A não ser que tentemos durante a aula, como tem feito uma colega indígena da etnia Pankará. Por exemplo, a professora está falando sobre algum remédio e a estudante complementa: “na aldeia fazemos assim...” Mas são apenas alguns professores que dão atenção ou abertura. Outros dizem: “Não faça isso que está errado”. Ignoram que é uma coisa que aprendemos na prática, nossa cura natural. Temos muitos remédios caseiros [...]. Mas fora isso, não há incentivo. Nós mesmos temos que tomar a iniciativa, correr atrás** (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023).

O racismo foi um dos grandes desafios que Ana Clara enfrentou na cidade de Garanhuns, sobretudo no contexto universitário, segundo narrou:

**Nem todo mundo se agrada do meu jeito. Eu tenho minhas coisas, minhas crenças, a identidade indígena... como eu disse, parei muito de falar na Universidade que sou indígena, por causa dos olhares, das piadinhas... Eu já escutei muita coisa irrelevante, absurda. Desde o mais comum, que acho que todo indígena já escutou: “aah, indígena tem cabelo liso”, eu tenho cacheado; “aah, indígena tem o olho puxado”, o meu não é tanto; “aah, indígena em Pesqueira?; “em Pernambuco tem indígena?”. São pessoas que não sabem a história do próprio estado. Porque a maioria das pessoas que dizem isso são daqui de Pernambuco. E não só tem em Pesqueira, tem em Águas Belas, tem em Buíque... tem várias, mas as pessoas não procuram saber. Passar por isso foi um grande desafio para mim também** (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023).

A identidade étnico-racial indígena, mormente na região Nordeste, possui facetas extremamente complexas, não podendo ser minimizada a aspectos puramente fenotípicos. Na realidade, este conceito genético costuma ser mobilizado pela colonialidade na intenção de contestar, deslegitimar, negar e silenciar a identidade indígena. Ana Clara é uma indígena mulher com características fenotipicamente negras. No entanto, a identificação com a classificação indígena atende a critérios políticos, culturais, simbólicos e históricos. Aliás, observem, no relato da narradora, que o imaginário colonial também coloniza as categorias de tempo e

espaço, negando as transformações inerentes à história de todo grupo humano, bem como a possibilidade da existência indígena em diferentes espaços.



**Figura 13:** Ana Clara Xukuru do Ororubá (Fotografia de seu Arquivo pessoal e cedida à autora).

As forças antagônicas – isto é, os colonialismos e as resistências –, que, a todo instante, movem a cidade, funcionam como uma espécie de pêndulo que oscila, ora empurrando as sujeitas políticas e epistêmicas para as margens, ora as afastando dos limites externos, alçando-as ao centro, doravante a insistente afirmação da (re)existência indígena no espaço citadino. A análise das fontes compulsadas em sessões de entrevistas permitiu verificar a ressignificação dos espaços urbanísticos

em matéria indígena. Melhor será dar a palavra a Ana Clara, uma vez que ela ilustrou poeticamente o argumento, ao falar pela “voz da natureza”<sup>195</sup>:

Eu sempre fui acostumada a viver em espaço aberto, em contato com a natureza. Ao mudar para Garanhuns, em apartamento, num ambiente fechado... Sinto-me claustrofóbica, presa, enjaulada... [...] a natureza, para mim, é vida! É ar puro, é renovação de energia. De alguma forma, precisamos tê-la. É libertador. A natureza cura tudo de ruim que haja ao redor, tem o poder de nos restaurar, de restaurar nossas energias. A natureza me faz sentir viva de verdade. Posso estar estressada, ansiosa... mas se eu estiver na natureza, isso muda. A natureza é energia, é renovação, é lar, é sagrado. É nossa mãe. É muito, muito importante para mim. Então o que faço para manter esse contato aqui [em Garanhuns]? Eu tenho várias plantas dentro de casa, sempre que posso entro em contato com os animais – por isso ainda me mantive no estágio por um tempo –. Quando tenho aula em campo na faculdade, sinto-me bem; diferente de quando estou na sala de aula... [...] Vou ao Pau-Pombo, ao Euclides Dourado, mas principalmente ao Pau-Pombo porque é onde sinto uma energia melhor. Uma energia viva, de verdade. É uma vida que você vê, uma vida pura, que não é sentida em pessoas, não é sentida dentro de uma casa, não é sentida na tecnologia. É uma coisa que só a natureza tem. E para muitos pode parecer besteira, mas para mim, é restaurador. É muito significativo. É minha vida (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em março de 2023).

### **Ana Beatriz Siqueira Novaes Pankará: “ocupando lugares diversos como espelho”**

Ana Beatriz Siqueira Novaes Pankará nasceu em agosto de 1998, na Casa de Saúde e Maternidade Santa Izabel, na cidade de Floresta, há aproximadamente quarenta e cinco [45] quilômetros do município de Carnaubeira da Penha, Sertão do Semi-Árido, na mesorregião do São Francisco, no qual está localizada a Serra do Arapuá, Território Indígena Pankará.

Os percursos da etnicidade Pankará guardam similaridades com o de outros povos originários da Região Nordeste e embora o uso do etnônimo tenha sido deflagrado recentemente, no início dos anos 2000<sup>196</sup>, quando receberam dos Encantados durante a ritualística do toré, e oficializado no contexto da participação no “I Encontro Nacional de Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial,” promovido com o apoio do CIMI, e realizado em Olinda - PE, entre os dias 15 e 20 de maio de 2003, suas existências e resistências são tão antigas quanto a própria história

---

<sup>195</sup> Frase em alusão a trecho de Casé Angatu (2020, p. 131) – “**falaremos com eles pelos sons da natureza**” –, e que remeteu a momentos de escutas sensíveis durante realização de entrevistas.

<sup>196</sup> Até então o Povo Pankará se autodeclarava como “índios da Serra do Arapuá”. A esse respeito e para maior aprofundamento sobre a história da emergência étnica Pankará ver: *Povo Pankará: os percursos da Etnicidade no Sertão Pernambucano*, de autoria de Caroline Farias Leal Mendonça (2007).

e envolve complexos processos de reelaborações culturais, bem como dinâmicas políticas de alianças e rupturas “cuja base de cooperação resultou na constituição do povo indígena Atikum Umã” (Mendonça, 2007, p. 178).

Filha de Grigório e de Regiane, Ana Beatriz Pankará “cresceu no interior de Pernambuco”<sup>197</sup>. Nas entrevistas, compartilhou memórias sobre a infância “tranquila” junto a família, **“ao lado dos irmãos Ênio e Grigório”**<sup>198</sup>, a proximidade com os primos, com os avós paternos e maternos, com os tios e as tias e com a comunidade indígena (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

Segundo comentou, na comunidade indígena **“as pessoas tinham e têm o costume de se visitar bastante [...]. Até hoje é assim, de ir na casa de algum conhecido e passar a tarde conversando sempre que possível. Todo mundo é muito solícito, por assim dizer”** (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

No primeiro contato que estabeleci com Ana Beatriz Pankará, observei, assim como sucedeu em muitos dos contatos que mantive com Jaqueline Kûnã Kambiwá e com Ana Clara Xukuru do Ororubá, a recorrente preocupação em desmistificar visões estereotipadas acerca dos povos originários, as quais são responsáveis por situá-los como figuras distantes, de costumes exóticos e com realidades totalmente alheias à sociedade envolvente. Conforme rebateu Ana, ao rememorar suas experiências:

**Minha infância e juventude não foram muito diferentes da infância e juventude de muitos jovens com quem convivo na cidade, gostaria que eles entendessem dessa forma. Sempre brinquei muito, sempre gostei muito de estudar, sempre gostei de estar com meus amigos, em contato com a natureza, com os animais** (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em 2021).

Ana Beatriz Pankará também relatou com entusiasmo o incentivo que recebeu de Grigório e Regiane para manter-se interessada na vida escolar e, posteriormente, acadêmica. **“Meus pais me cobravam muito para que eu estudasse, pois diziam que através da educação eu conseguiria uma vida melhor”** (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

---

<sup>197</sup> Na fase da devolutiva a narrativa foi alterada por Regiane, a quem agradeço profundamente pela contribuição e aqui dou os devidos créditos colocando o trecho alterado entre aspas. Assim como sucedeu com Jaqueline Kûnã Kambiwá e Ana Clara Xukuru do Ororubá, nem todo o material coletado através das entrevistas foi autorizado ser publicado, o que acatei como compromisso ético e por respeito.

<sup>198</sup> Idem.

Regiane atua há mais de vinte e cinco anos como professora do ensino básico na rede estadual da cidade de Floresta. Certamente o fato de Regiane trabalhar na rede estadual de ensino e, conseqüentemente, observar que o ambiente era mais oportuno à formação de qualidade, realizou as matrículas dos irmãos Pankará ainda na fase do Fundamental.

Como vimos, a Educação Escolar Indígena constitui conquista recente no campo das políticas indígenas e indigenistas e, até não muito tempo, as escolas situadas nos Territórios tradicionais enfrentavam sérios problemas relativos às condições infraestruturais e de ensino. Atualmente, como fez questão de esclarecer:

**A Educação Escolar Indígena está mais desenvolvida e temos boas escolas no próprio Território, mas até um tempo atrás, as pessoas precisavam se deslocar para estudar na cidade. Muitas delas iam e voltavam todos os dias nos "paus-de-arara", outras estudavam à noite para terminar o Ensino Médio por meio do programa EJA - Educação de Jovens e Adultos** (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

Durante a adolescência, Ana Beatriz Pankará passou a ter maior entendimento sobre sua origem étnica, **“pois é quando começamos a descobrir o mundo e buscamos formar nossa identidade”**. Foi nessa época da vida que começou a prestar mais atenção aos efeitos da mudança climática – **“penso que talvez tenha despertado para isso tão cedo, porque já era uma preocupação do meu meio social”** – (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

O amor à natureza, aos animais e o desejo de contribuir com o contexto ambiental do seu Território levaram Ana Beatriz Pankará a prestar vestibular para o curso de Medicina Veterinária, tendo ingressado no ano de 2019. Sobre o episódio, foi narrado o seguinte:

**Na época em que prestei vestibular, havia uma supervalorização da medicina humana – como até hoje –, e todo mundo queria que os filhos passassem em cursos valorizados, pois era o que dava dinheiro. Mas eu sempre gostei muito dos animais, sempre que algum animal aparecia em casa, na aldeia, ferido, eu cuidava. A situação com os animais lá é bastante precária, pois até a vacina de raiva que era feita todos os anos não está sendo realizada e não há controle reprodutivo. Muitas pessoas criam muitos cachorros, sem vacina, as cadelas têm uma gestação atrás da outra e ficam muito magras. [...] Recentemente, com um maior entendimento, notei que alguns animais apresentaram sinais de *Leishmaniose*, que é uma zoonose, e nada está sendo feito a respeito porque, muitas vezes, as pessoas não têm nem noção do que é a doença e de que é obrigação da prefeitura testar, então ninguém vai atrás. É**

**questão de saúde pública. Fora a questão dos animais silvestres, que muitos a gente nem vê mais. [...] Então isso me fez querer mudar esse cenário** <sup>199</sup> (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

Com a aprovação no curso de bacharelado em Medicina Veterinária, oferecido pela Universidade Federal do Agreste de Pernambuco - UFAPE, Ana Beatriz precisou se mudar para a cidade de Garanhuns. Ela avaliou o processo de mudança da seguinte forma:

**Foi bastante complicado sair de casa para uma cidade distante, onde não conhecia ninguém e onde o acesso era difícil, precisava pegar três lotações para voltar para casa, levava uma manhã inteira até chegar em Floresta, para depois ter que me deslocar até a aldeia. Então só voltava quando tinha, pelo menos, duas semanas sem aula. Ter que aprender muita coisa do zero, a fazer amizades do zero, estar longe da família, perder momentos importantes da comunidade e de familiares, ter dificuldades financeiras no início... Tudo isso pesou muito, mas também saímos com uma bagagem de experiências que servirão para a vida toda** (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

As situações de preconceitos igualmente se apresentaram a Ana Beatriz Pankará como um grande desafio. **“Por não possuir os fenótipos dos "indígenas originais", como as pessoas falam [equivocadamente] por aí, já me disseram na frente da turma inteira: "Você é indígena mesmo? Nem parece", seguido de risadas debochadas [...]"** (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

Os fundamentos biologizantes, como vimos, estão inscritos no padrão de poder colonial e são insuficientes para explicar a etnicidade indígena. Ana Beatriz Pankará mostrou-se ciente disso e afugentou as atitudes racistas a partir de uma acurada consciência histórica sobre a violência colonialista:

**Alguns colegas [na Universidade] fazem piadas com a minha etnia, usam termos pejorativos e preconceituosos, através de perguntas como: "na sua aldeia tem internet?" "Vocês andam nus?" "Indígena de cabelo cacheado? nunca vi". Já recebi também o "apelido" de "mestiça", pela ausência dos fenótipos de cabelo liso escorrido, pele mais vermelha e olhos puxados... muitas pessoas ignoram o fato de que houve uma miscigenação forçada** (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

---

<sup>199</sup> Em uma conversa informal, Ana Beatriz falou com entusiasmo sobre a diversidade de espécies de animais selvagens existentes na Serra do Arapuá e de como o desejo de contribuir com a preservação dos mesmos representou o “estopim” para que ela ingressasse no curso de Medicina Veterinária.



**Figura 14:** Ana Beatriz Pankará (Fotografia de seu Arquivo pessoal e cedida à autora).

Com um olhar crítico ao legado colonial, Ana Beatriz problematizou os discursos e as práticas sociais que insistem em negar aos povos originários o direito de acompanhar o curso do tempo e das transformações, mantendo-se, todavia, ligados a suas identidades étnicas e ancestralidade:

**Podemos ser indígenas e ocupar outros lugares além da Aldeia, mas as pessoas parecem ainda não aceitar ou não se dar conta disso. E continuam fazendo comentários pejorativos, como se não pudéssemos ter celular, usar roupas, estudar e fazer coisas simples, que todos os não-indígenas também fazem** (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em 2021).

O Itinerário de Ana Beatriz Pankará constitui uma autêntica expressão do movimento que estamos denominando de fazer cidade. Ao desafiar os estereótipos calcados na colonialidade, os quais interagem em estruturas de poder racializadas e generificadas, esta indígena mulher pankará tem demonstrado a dimensão das resistências indígenas. Conforme salientou:

**Ser indígena na sociedade em que vivemos já é difícil, sendo mulher, mais ainda... Além de sofrermos por termos nossos costumes, nossa cultura, ainda temos que lidar com o machismo de todos os dias e com o assédio. Muitas vezes utilizam da nossa etnia para potencializar o efeito negativo que o assédio já causa** (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em 2021).

Ao ocupar espaços além dos Territórios Tradicionais, ressignifica-os sob a marca da diferença. Sua trajetória de vida se anuncia como um surpreendente espelho cuja energia produzida poderá verter-se em fonte de inspiração a outras indígenas mulheres. Melhor será dar a ler a singela confissão de Ana Beatriz Pankará:

**Espero um dia poder retribuir de alguma forma e ajudar pessoas do meu povo, principalmente as meninas a entenderem que elas podem tudo o que quiserem, independente do que dizem de nós e das dificuldades que temos que enfrentar** (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em 2021).

Ana Beatriz Pankará, assim como Jaqueline Kûnã Kambiwá e Ana Clara Xukuru do Ororubá, devolve a *Unhanhun/Guará-anhuns* suas feições ameríndias. Doravante a manutenção dos laços étnicos e da espiritualidade na *urbis*, a dita “Suíça” é convertida em espaço propício à realização de orações, usos de adereços, trocas de experiências com outras(os) parentas indígenas **“que também passam pela mesma situação”** e demais atividades imanentemente políticas (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

A realização dos Encontros de Indígenas e Quilombolas da UFAPE, como veremos a seguir, é bastante elucidativa dos canais de resistência construídos pelas indígenas mulheres para garantir o fortalecimento e a afirmação da identidade étnica em contexto urbano. Ao aldearem a Universidade, não somente reforçam suas múltiplas identidades, como, de igual modo, o compromisso com seus ancestrais. Afinal, como ressaltou Ana Beatriz:

**Nós indígenas passamos pela universidade e adquirimos o conhecimento científico para adaptarmos às nossas realidades de conhecimentos tradicionais e trazer melhores condições de vida nas nossas aldeias. Baseados na nossa cultura, mas também na ciência. O melhor dos dois mundos andando de mãos dadas** (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em junho de 2024).



**Figura 15:** Ana Beatriz Pankará (Fotografia de seu Arquivo pessoal e cedida à autora).

## **Histórias Cruzadas**

Jaqueline Kûnã Kambiwá, Ana Clara Xukuru do Ororubá e Ana Beatriz Pankará tiveram suas histórias cruzadas ao se engajarem em situações, reflexões e ações políticas de comum interesse. Cada uma delas foram sendo moldadas, ao decorrer da vida, a partir de experiências singulares; cada uma delas possui uma identidade étnica distinta e chegaram à Garanhuns conscientes disso.

Na cidade elas aprenderam sobre as dinâmicas próprias à *urbis*, desenvolveram novas habilidades necessárias à sobrevivência neste espaço, que, no mais das vezes, é hostil à diversidade, fazendo *jus* ao direito de habitar o urbano. Ainda mais extraordinário é o fato de que suas existências não só traduzem as possibilidades de adaptação à nova realidade – sem implicar na perda da condição indígena –, mas, e sobretudo, as possibilidades de ressignificação. Na cidade as indígenas mulheres Kambiwá, Xukuru do Ororubá e Pankará também (re) inventam novas dinâmicas, isto é, elas fazem cidade a sua imagem e semelhança.

O racismo, bem como os persistentes episódios que as colocaram como alvo de estereótipos, levaram-nas a elaborar estratégias de resistências compartilhadas<sup>200</sup>. Jaqueline Kûnã, Ana Clara e Ana Beatriz decidiram enfrentar os desafios citadinos e universitários a partir de um projeto educativo materializado na realização de Eventos que oferecem uma leitura contra-hegemônica da história, da cultura e das lutas indígenas, além de instituir novas relações epistêmicas. Neste sentido, elas acionaram, juntamente a um grande coletivo, as identidades supra-étnicas “indígenas” e “quilombolas”, tornando-se ainda mais fortes.

As identidades supra-étnicas não devem ser percebidas como uma categoria unitária e estaticamente fechada, visto que comporta múltiplas identidades, negociáveis e acionáveis a depender do contexto. Por exemplo, para positivar e fortalecer a presença indígena – tão estigmatizada no ambiente universitário –, foi acionada a identidade supra-étnica. “Indígena”, desse modo, constitui uma categoria política que confere “**maior unidade**” (Munduruku, 2012, p. 67).

Contudo, durante as atividades vivenciadas ao longo dos Eventos, a problemática ideia de “uniformidade” foi sendo esfacelada, pois as especificidades de cada povo foram comumente evocadas, quer seja através dos artefatos culturais expostos no ambiente, quer seja por meio dos enunciados das (os) estudantes que falaram a partir de sua etnia.

O I Encontro de Estudantes Indígenas e Quilombolas da UFAPE foi realizado no dia 8 de novembro de 2022, idealizado por estudantes indígenas que buscaram apoio na Pró-Reitoria de Assistência Estudantil (PRAE), na pessoa da Pró-Reitora Joselya Claudino de Araújo, e na pessoa da Diretora do Departamento de Políticas

---

<sup>200</sup> A análise nos três itinerários permite afirmar que as resistências ocorrem, cotidianamente, de forma individual e coletiva.

Estudantis e Ações Afirmativas Emanuelle Chaves Pinto, e do PET Conexões<sup>201</sup>, por meio da liderança de Jêison Santos, indígena Pankararu que, à época, cursava o último período do curso de Engenharia Agrônoma.



**Figura 16:** Abertura do I Encontro de Indígenas e Quilombolas da UFAPE. Jaqueline Kûnã Kambiwá está sentada do lado esquerdo, a segunda mulher da sequência. Ana Beatriz Pankará está sentada do lado direito, a segunda mulher da sequência. Em pé, com microfone em mãos, Jêison Pankararu. Sobre a mesa estão dispostos alguns artefatos da cultura material indígena pertencentes a estudantes de diferentes etnias (Fotografia do Arquivo pessoal da autora, 2022).

Conforme indicou Jaqueline Kûnã Kambiwá, a iniciativa de realizar uma ação intercultural partiu de Jêison Pankararu, à época, **“bolsista petiano muito ativo”**, ele foi responsável por **“puxar o evento”** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023), reunindo em torno de um mesmo propósito Indígenas e Quilombolas pertencentes a diferentes comunidades tradicionais, de Garanhuns – como os Quilombolas do Castainho –, e das regiões circunvizinhas. Coadunando com Kûnã, Ana Pankará relatou que:

**A ideia surgiu com Jêison, nosso parente Pankararu. A partir daí, houve uma chuva de ideias e uma busca por quem seriam as pessoas presentes no evento e quais temas seriam discutidos. Na organização, cada um fez um pouco de tudo e acabou que o evento foi concretizado e já segue para sua terceira edição** (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

<sup>201</sup> Programa de Educação Tutorial, oferecido a estudantes dos cursos de graduação das IES interessados em desenvolver e aprimorar habilidades que integrem pesquisa, ensino e extensão. As entrevistas com Jaqueline Kûnã Kambiwá me levaram a constatar que muitas (os) estudantes indígenas buscam participar do programa, visando, a partir dele, criar projetos voltados às questões indígenas.

O objetivo de promover tal ação consistiu em mostrar suas existências, bem como fortalecer os laços entre grupos etnicamente diferenciados. O Evento foi aberto a toda comunidade acadêmica e contou com ampla divulgação nas redes virtuais de suas organizadoras, como também nas redes sociais da UFAPE e do PET Conexões. Ainda assim, para além das palestrantes que compuseram a Mesa Redonda, o público presente era majoritariamente formado por pessoas indígenas e quilombolas.

Não devemos olvidar que a Universidade foi construída sob os cânones eurocêntricos e, portanto, tende a refletir as suas hierarquias. As próprias situações de preconceitos, largamente denunciadas pelas narradoras deste estudo, criam barreiras para os diálogos horizontais entre pessoas indígenas e a comunidade acadêmica no geral. A falta de interesse dos não-indígenas em estabelecer relações interpessoais e epistêmicas com as indígenas mulheres foi sinalizado por Ana Clara Xukuru do Ororubá em uma das sessões de entrevistas:

**Os colegas não se interessam, até agora só um ou dois no máximo chegaram em mim para perguntar, com seriedade, sobre [a questão indígena]. Sem querer tirar onda, sem vir com piadinha ou brincadeira chata, sabe?! Mas interesse eles não têm, não buscam saber, preferem o preconceito. Eles julgam e não tem a curiosidade, não tem o interesse de buscar saber, de se aprofundar... saem julgando e falando o que querem e o que vem na cabeça** (Ana Clara Xukuru do Ororubá entrevista concedida à autora em março de 2023).

Importa ressaltar que o fragmento da entrevista acima citado foi coletado apenas poucos meses depois da realização do Evento. Conforme podemos extrair das análises das entrevistas, até meados de 2022, as questões indígenas ocupavam um lugar de extrema marginalização – **“mal se falava nisso”** (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em junho de 2024) –, outrossim, não havia uma estimativa oficial sobre a quantidade de estudantes indígenas, **“às vezes, nem conhecemos uns aos outros. Eu vim conhecer alguns indígenas no evento”** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

O I Encontro de Indígenas e Quilombolas da UFAPE revelou-se um relevante catalisador das demandas de estudantes pertencentes a comunidades tradicionais, permitindo-lhes dimensionar suas existências naquele espaço. Foi com o evento que irrompeu a preocupação em identificar estas (es) estudantes – **“e se dissessem assim: “quantos indígenas têm dentro da universidade?” “Quantos quilombolas**

**têm na universidade?” Nós não sabemos. Além disso, entrou muita gente nova”** (Jaqueline Kûnã Kambiawá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

Uma das conquistas mais significativas, fruto dos protagonismos indígenas e quilombolas, adveio da proposta de criação de um Observatório de Políticas de Ações Afirmativas da Assistência Estudantil, através do qual se poderia efetuar este levantamento, além de acompanhar de mais perto as necessidades específicas dos grupos étnico-raciais regularmente matriculados. No ano seguinte, já na segunda edição do evento, o Observatório foi oficializado por meio da Portaria de nº 01/2023-PRAE, de 07 de agosto de 2023.

Seguindo a programação definida pela comissão organizadora do evento, o I Encontro se iniciou com a Abertura, na qual as (os) estudantes Indígenas e Quilombolas saudaram seus ancestrais e seres encantados que as (os) guiaram até aquele momento. A princípio, como consta no site da universidade<sup>202</sup>, a mesa de debate contava com dois temas, o primeiro deles, “Diversidade Étnico-racial e Direitos Estudantis”, foi mediado por Joselya Claudino de Araújo e Emanuelle Chaves Pinto, o segundo, “Protagonismos de Indígenas Mulheres na *Urbe*”, seria mediado por mim.

Tomei conhecimento sobre o Evento por intermédio de Ana Clara Xukuru do Ororubá, a qual fazia parte da comissão organizadora. Dada a flexibilidade que encontrei quanto à temática a ser abordada, optei, estrategicamente, por fazer um fala voltada para a minha pesquisa de Mestrado. Tendo em vista a dificuldade de localizar indígenas mulheres vivendo na cidade, acreditava que apresentar a relevância do tema poderia alcançar mais interlocutoras, além de ganhar a confiança das três com quem já vinha mantendo contato.

Porém, ao ser precedida pela apresentação de representantes de cada comunidade ali presente, precisei mudar o *script*. Das falas de homens e mulheres quilombolas, recordo-me, ao passo que leio as anotações apressadas do diário de campo, o constrangimento que senti perante a minha ignorância. Peguei-me pensando o quanto conhecia sobre a história de povos tão distantes, enquanto nada ou pouco sabia daqueles que moravam na mesma cidade ou em municípios vizinhos. A voz de Maria Monique<sup>203</sup> ainda ecoa em meus ouvidos, acusando os pesquisadores (a mim mesma, indiretamente) pelo desinteresse em estudar a história de seu povo.

---

<sup>202</sup> <http://ufape.edu.br/node/6444> . Acesso em 20 jul. 2023.

<sup>203</sup> Estudante quilombola.

Como poderia me apresentar enquanto professora de História depois de Juscelino<sup>204</sup> denunciar a nossa hipocrisia e camaradagem com a História oficializante que instou o apagamento dos rastros de seus ancestrais e, tão logo, de si próprio?

Foi através das falas de homens e mulheres indígenas, no entanto, que cheguei à conclusão de que não conseguiria prosseguir com a apresentação elaborada *a priori*. Ao compartilharem suas trajetórias individuais como **“primeira geração a ocupar a universidade”**<sup>205</sup> graças a **“luta plantada”**<sup>206</sup> pelo seu povo; ao externarem as diversas situações de preconceitos experimentadas ao ingressarem em um ambiente considerado por muitos como um lugar **“para não indígenas”**<sup>207</sup> e mesmo assim reunirem forças para **“reafirmar a identidade indígena”**<sup>208</sup>, compreendi na eloquência de suas vozes e corpos que estas mesmas vozes e corpos não somente materializavam a ideia de protagonismos, como, de igual modo, transcendia qualquer discussão acadêmica sobre protagonismos mediada por uma pesquisadora branca. Foi o movimento de fazer cidade alvorecendo diante dos meus olhos.

Contudo, não poderia declinar do convite. Com a voz embargada na emoção do acolhimento afetuoso pelo qual fui recebida, pedi sinceras desculpas e agradei. Naquele momento, decidi não falar daquilo que lhes era óbvio, mas sim, a partir do meu lugar social, demonstrar a importância da presença indígena e quilombola nas universidades para os não-indígenas e os não-quilombolas também, pois é no âmbito das relações sociais plurais que aprendemos a respeitar e valorizar a diversidade, assim como partilhar e ampliar nossa própria bagagem de conhecimentos. O contato com grupos diversos tende a provocar mudanças de concepções e atitudinais, pode oferecer caminhos para construção de outras eticidades. A participação no I Encontro de Estudantes Indígenas e Quilombolas da UFAPE constituiu um marco fundamental na presente pesquisa, por meio do qual busquei vislumbrar possibilidades éticas mais sensíveis às interpelações de minhas sujeitas de estudo.

O Evento foi finalizado no mesmo dia, no turno da tarde com amostras das exposições culturais dos estudantes indígenas.

---

<sup>204</sup> Liderança quilombola convidada.

<sup>205</sup> Trecho da fala proferida por Ana Beatriz Pankará (08 de nov. 2022, Auditório Prédio B/ UFAPE).

<sup>206</sup> Trecho da fala proferida por Jackeline Kambiwá (08 de nov. 2022, Auditório Prédio B/ UFAPE).

<sup>207</sup> Trecho da fala proferida por André Pankararu (08 de nov. 2022, Auditório Prédio B/ UFAPE).

<sup>208</sup> Trecho da fala proferida por Jackeline Kûnã Kambiwá (08 de nov. 2022, Auditório Prédio B/ UFAPE).

O II Encontro de Estudantes Indígenas e Quilombolas da UFAPE ocorreu entre os dias 9 e 10 de agosto de 2023 e foi organizado por estudantes indígenas e quilombolas reunidos no entorno do Observatório de Políticas de Ações Afirmativas da Assistência Estudantil, contou novamente com o apoio do PET Conexões, além do Departamento de Desenvolvimento de Pessoas (DDP), da Pró-reitoria de Gestão de Pessoas (PROGEPE).

Com Jêison Pankararu já formado e com o Dia Internacional dos Povos Indígenas se aproximando, Jaqueline Kûnã<sup>209</sup> passou a mobilizar as (os) estudantes para a realização do II Encontro. Desta vez, Kûnã intencionava expandir ainda mais o número de participantes. Logo, procurou Emanuelle Chaves Pinto, a Manu, ferrenha aliada dos povos originários na Universidade. Conforme narrou:

**Eu mandei mensagem para Manu: “vamos fazer o II Encontro de Indígenas e Quilombolas?” e ela: “Claro, vamos fazer uma reunião, quando tu podes vir aqui?” Então fizemos a primeira reunião e daí então começamos a puxar um... que puxou o outro... E foi aí que decidimos realmente tornar o evento grande, chamar pessoas de fora, envolver nossas comunidades tradicionais** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

O II Encontro teve como tema “Diálogos entre Conhecimentos Tradicionais e Científicos”, as mesas de debates foram compostas por representantes indígenas e quilombolas, mestres da sabedoria ancestral; por lideranças de suas organizações políticas; ativistas, artistas e intelectuais. A presença destas lideranças, homens e mulheres, representou passo fundamental à ruptura da hegemonia do conhecimento de base colonial, uma vez que promoveu a abertura às epistemologias de matrizes africanas, afro-brasileiras e indígenas.

---

<sup>209</sup> Conforme Kûnã declarou em entrevista, as aprendizagens oriundas das organizações políticas foram fundamentais a sua liderança na organização do evento: **“senti uma forte motivação para iniciar e liderar esse Encontro, e sinto que não poderia ser diferente, já que levei comigo o ativismo que já desenvolvia em minha comunidade para esses espaços, assim dando continuidade na minha missão também nesse universo”** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em junho de 2024).



**Figura 17:** Participantes do II Encontro de Estudantes Indígenas e Quilombolas da UFAPE. Na primeira imagem, Kûnã aparece entoando um cântico indígena ao som do maracá, ela também aparece na imagem ao lado, a primeira do lado esquerdo. (Fonte: site oficial da UFAPE, 2023).

Ademais, também participaram estudantes de diferentes etapas da educação formal, do ensino básico ao superior. Fato muito significativo se levarmos em consideração o importante papel da representatividade. Jaqueline Kûnã avaliou o impacto da visibilidade da presença indígena, especialmente da sua, no excerto abaixo:

**Minha vivência enquanto jovem, que começou agora na luta, é importante. Muitas pessoas ali podem me ver e pensar: “mas ela é jovem e está tendo essa oportunidade, será que eu também posso ter?”. [...] Além disso, nossa presença pode despertar o desejo de querer saber mais a respeito. As pessoas podem, a partir disso, chegar à conclusão de que os indígenas realmente estão em todo canto e de que precisam saber mais a respeito para poder conviver** (Jaqueline Kûnã Kambiá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).



**Figura 18:** Estudantes do Ensino Básico marcam presença no II Encontro de Estudantes Indígenas e Quilombolas da UFAPE. (Fonte: site oficial da UFAPE, 2023).

Na mesma linha de reflexão, Ana Clara Xukuru do Ororubá defendeu a inestimável influência exercida pelas indígenas mulheres ao ocuparem espaços de poder, como a Universidade:

**Estimulamos, principalmente as mais novas, a seguir um rumo diferente, a quererem conquistar uma vida melhor, para si e para a família. É mais fácil quando vemos alguém do convívio correndo atrás dos seus sonhos, conquistando-os... uma vai estimulando a outra! [...] eu acredito, da minha forma, que consigo incentivar outras mulheres. Porque eu tenho certeza que, assim como eu, existem outras mulheres, outras meninas que passaram por dificuldades, que já chegaram à beira de desistir... mas ao saber que, por exemplo, “fulana está passando pela mesma coisa e não desistiu, eu vou seguir o exemplo dela” (Ana Clara Xukuru do Ororubá entrevista concedida à autora em março de 2023).**

Ao longo dos dois dias de evento foram vivenciadas discussões acerca dos desafios, bem como das possibilidades incutidas no existir indígena e quilombola na universidade pública, houve trocas de experiências entre estudantes e egressos, mostras de produções audiovisuais com o coletivo de cinema Fulni-ô, exposições de artesanato, dentre outras apresentações culturais. A programação foi encerrada com um toré.

A narrativa de Jaqueline Kûnã a respeito do episódio é bastante elucidativa sobre o movimento de fazer cidade, ao puxar o toré, ela confere uma outra paisagem à universidade, ela se reinventa e reinventa os espaços do mundo citadino, criando novas maneiras de vivenciar os circuitos ritualísticos.

**Eu convidei o pessoal e disse: “quem quiser entrar no ritual pode ficar à vontade”. Depois muitas pessoas vieram me dizer: “Meu Deus, que coisa tão linda, o que eu senti aqui... não saberei te explicar, porque foi uma emoção tão grande.” [...] E essa oportunidade de está levando algo que é tão importante para o nosso povo a público, fazendo com que as pessoas possam participar (do que é permitido, pois a questão espiritual é muito minuciosa, não podemos falar sobre tudo ou cantar qualquer coisa, temos muito cuidado com isso). [...] E eu senti que muitas pessoas achavam que eu estava ali fazendo algo rotineiro. Não é rotineiro uma mulher puxar o ritual, estar à frente do ritual e puxar... Isso veio se tornar há pouco tempo. Eu já tive a oportunidade de junto com meu povo, com o pai de terreiro, como chamamos – é o pai de terreiro que desenvolve o ritual, que estar à frente, é quem puxa... –, os outros vão acompanhando. Eu já fiz isso, mas ao lado deles. Portanto, chegar na Universidade e fazer sozinha, com todo mundo olhando para mim... Puxar o ritual foi algo tão forte, sabe?! E depois... ter momentos que as próprias pessoas que me ensinaram, que de certa forma aprendi com elas, parabenizando-me e dizendo: “Jaqueline, parabéns, foi muito**

**forte...” Foi muito forte para mim, porque eu fiz certo!** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).



**Figura 19:** Kûnã Kambiwá conduz o ritual do toré no II Encontro de Estudantes Indígenas e Quilombolas da UFAPE. (Fonte: site oficial da UFAPE, 2023).

A concretização dos eventos evidenciou a possibilidade de:

**promover a inclusão, o reconhecimento e o diálogo intercultural dentro da comunidade universitária, sensibilizando-os para as questões enfrentadas pelos povos indígenas e quilombolas, incluindo a luta pela preservação de suas terras, culturas e identidades** (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

Ademais, suscitou a criação de redes de apoio através das quais as (os) indígenas buscam se amparar e encontrar forças para superar os problemas que precisam lidar cotidianamente. Para Ana Beatriz Pankará:

**O evento foi muito importante para que pudéssemos mostrar que nós indígenas estamos em todos os espaços e de que podemos ser qualquer coisa que quisermos, sem precisarmos abrir mão da nossa identidade. Foi um momento muito rico de experiências e que teve um marco profundo em minha vida acadêmica. Também tive a oportunidade de me aproximar ainda mais dos meus outros colegas indígenas e hoje mantemos um laço mais estreito, fortalecendo uns aos outros** (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em junho de 2024).

Na visão de Kûnã, os Encontros de Estudantes Indígenas e Quilombolas representaram uma maneira de se inscreverem à posteridade, de deixarem suas marcas na História: **“Eu sinto que nós não vamos ser um, dois, três, quatro indígenas que passaram pela UFAPE. Sempre existirá essa história,**

**documentada**” (Jaqueline Kûnã Kambiwá, entrevista concedida à autora em outubro de 2023).

### **Considerações Finais: por uma historiografia das indígenas mulheres**

Dois eixos centrais erigiram esta Dissertação, a escrita e o político. Penso que não poderia ser diferente, haja vista que nenhuma prática historiográfica é genuinamente desprovida de viés político. Escrever, por si só, constitui uma atitude política. Notadamente, as discrepâncias podem surgir quando definimos os nossos propósitos. Por que escrevemos? Para quem escrevemos? Como a nossa escrita poderá contribuir com o mundo social? Ela seria capaz de alterá-lo? Se confiarmos na sua natureza política, não há margem para dúvidas, mormente quanto às duas últimas perguntas.

Estudar a produção historiográfica brasileira, buscando encontrar as indígenas mulheres – entre silenciamentos e “alocuções” –, não só me permitiu problematizar os paradigmas coloniais e patriarcais que as têm permeado doravante o padrão da colonialidade, mas sobretudo, permitiu-me propor uma escrita da história contra-hegemônica, a qual dê conta de incorporar as ações-reflexões das sujeitas políticas e epistêmicas indígenas mulheres em diferentes circuitos. Notem que a categoria analítica que daí emerge, ao qual intersecciona etnia, gênero, política e episteme, não foi gestada por meu trabalho. A pesquisa apenas deu a ler, por meio de um olhar e escuta sensível, algo que já se apresenta diante dos nossos olhos.

A prática disciplinar denominada por Rita Laura Segato (2021) de “antropologia por demanda”, ajuda-nos a entender a importância de se abrir as interpelações de nossas sujeitas, construindo projetos científicos que acolham as demandas das agendas políticas dos povos originários. De fato, não somos antropólogas (os), porém, de modo análogo, e a partir de ferramentas que nos pertencem, podemos instrumentalizar, politicamente, a escrita histórica, sem sacrificar nossa integridade e compromisso com o ofício. Podemos fazer, eticamente, uma historiografia das indígenas mulheres “por demanda”, rompendo com os axiomas colonialistas da ciência ocidental **“muito mais politicamente interessada do que neutra e objetiva”** (Maori Smith [1999] 2018, p. 129).

As epistemologias “feministas” de Abya Yala demonstraram-se fundamentais a tal projeto, e configuraram-se como via mais adequada à escrita crítica de uma História das Indígenas Mulheres, posto que não só transcendem barreiras criadas pelo feminismo hegemônico, como também se inclinam a desmantelá-las ao se comprometerem com a transformação do mundo social. Assim, coligindo pensamento e experiência, teoria e política, procurei visualizar as indígenas mulheres na história a partir de um campo conflituoso, de um lado, os colonialismos, de um outro, as resistências subjacentes às relações de poder.

Destarte, o movimento de fazer cidade operou como potente categoria de análise, propiciando o esclarecimento no que tange aos diferentes modos pelos quais as indígenas mulheres se relacionam com o mundo urbano. O fazer cidade é verbo de ação, constante, contínuo e dialético, portanto, igualmente se inscreve nos antagonismos que movem os colonialismos e as resistências. Ao se inserirem no contexto urbano, as indígenas mulheres o (re)apropriam, o (re)elaboram e o (re)significam, ao passo que também têm suas experiências por ele afetadas.

Com o término da pesquisa, pude compreender que a discussão desenvolvida ficaria sem densidade não fosse a imersão no campo onde as indígenas mulheres, Kambiwá, Xukuru do Ororubá e Pankará, interagem. Ao analisar as dinâmicas sócio-políticas por elas instituídas, procurei oferecer uma visão crítica e sensível sobre as suas existências na cidade, bem como sobre as estratégias que lançam mão para reivindicar e transformar os espaços citadinos como autênticos lugares de elocução e de morada, deixando uma marca indelével na História de Garanhuns, do Nordeste, do Brasil e de Abya Yala.

## Fontes

### *Biblioteca IBGE (Acervo Digital):*

CENSO demográfico 1991. Manual do recenseador – CD-1.09. Rio de Janeiro: IBGE, 1991.

CENSO demográfico 2000. Manual do recenseador – CD-1.09. Rio de Janeiro: IBGE, 2000.

CENSO demográfico 2010. Manual do recenseador – CD-1.09. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

CENSO demográfico 2022. Manual do recenseador – CD- 1.18. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000. Rio de Janeiro, 2005.

IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro, 2012.

IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). Censo demográfico 2022: indígenas, primeiros resultados do universo. Rio de Janeiro, 2023.

### *Instituto Socioambiental - ISA (Acervo Digital):*

FOIRN, censo indígena autônomo do Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira. (1992-1994).

### *Jornal Porantim (Armazém Memória – acervo digital)*

A DURA luta para sair do exílio. *Jornal Porantim*, Seção: luta pela terra, Brasília-DF, ano XXXIII, n. 333, mar. 2011, p. 7.

A VIDA na cidade: sem deixar de ser indígena, povos lutam por seus direitos também nas capitais. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXIX, n. 296, jun. jul. 2007. Capa.

AZEVEDO, Marta. Censo Indígena: reparando a omissão do IBGE. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XV, n. 149, jul. ago. 1992, p.7.

BEIRÃO, Cláudio Luiz. O direito dos povos indígenas citadinos em debate. *Jornal Porantim*, Seção: Índigenas na cidade, Brasília-DF, ano XXVI, n. 280, nov. 2005, p. 7.

CARVALHO, Priscila de. Seminário traz reivindicações de indígenas. *Jornal Porantim*, Seção: índios na cidade, Brasília-DF, ano XXV, n. 256, jun. jul. 2003, p. 7.

CARVALHO, Priscila D.; BAVARESCO, Volmir. Povos resistentes e grupos nas cidades da Amazônia se organizam; No Pará e em Rondônia, grupos lutam contra o preconceito e por terra, saúde e educação. *Jornal Porantim*, Seção: Povos na cidade, Brasília-DF, ano XXVII, n. 289, out, 2006, p. 11.

CARVALHO, Priscila D. Viver na cidade grande não é abrir mão de ser indígena. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXIX, n. 296, jun. jul. 2007, p. 8-9.

CARVALHO, Priscila D. Povos reivindica políticas; Estado esboça respostas. *Jornal Porantim*, Seção: Índios na cidade, Brasília-DF, ano XXIX, n. 296, jun. jul. 2007, p. 10.

CARVALHO, Priscila D. Sem emprego formal, artesanato traz sustento na cidade. *Jornal Porantim*, Seção: índios na cidade, Brasília-DF, ano XXIX, n. 297, ago. 2007, p. 10-11.

CARVALHO, Priscila D. Colaboração entre indígenas e poder público viabiliza iniciativas na área de saúde. *Jornal Porantim*, Seção: Índios na cidade, Brasília-DF, ano XXIX, n. 298, set. 2007, p. 4-5.

CARVALHO, Priscila D. Experiência na área da educação mostram relevância da abordagem étnica. *Jornal Porantim*, Seção: Índios na cidade, Brasília-DF, ano XXIX, n. 299, out. 2007, p. 10-11.

CARVALHO, Priscila D. Povos lutam por moradias adequadas nas cidades. *Jornal Porantim*, Seção: Índios na cidade, Brasília-DF, ano XXX, n. 300, nov. 2007, p. 6-7.

CARVALHO, Priscila D. Sem emprego formal, artesanato traz sustento na cidade. *Jornal Porantim*, Seção: índios na cidade, Brasília-DF, ano XXIX, n. 297, ago. 2007, p. 10-11.

CARVALHO, Priscila D. Colaboração entre indígenas e poder público viabiliza iniciativas na área de saúde. *Jornal Porantim*, Seção: Índios na cidade, Brasília-DF, ano XXIX, n. 298, set. 2007, p. 4-5.

CARVALHO, Priscila D. Experiência na área da educação mostram relevância da abordagem étnica. *Jornal Porantim*, Seção: Índios na cidade, Brasília-DF, ano XXIX, n. 299, out. 2007, p. 10-11.

CARVALHO, Priscila D. Povos lutam por moradias adequadas nas cidades. *Jornal Porantim*, Seção: Índios na cidade, Brasília-DF, ano XXX, n. 300, nov. 2007, p. 6-7.

CASTILHO, Mariana W. Volkmer de. Povos indígenas e o Censo 2000. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXII, n. 233, mar. 2001, p. 11.

CENSO 2000 aponta crescimento da população indígena no Brasil. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXIII, n. 246, jun. jul. 2002. Capa.

CIDH impõe derrota ao governo Bolsonaro pelo tratamento dado aos povos indígenas na pandemia. *Jornal Porantim*, Seção: Editorial, Brasília-DF, ano XLII, n.432, jan. fev. 2021, p. 3.

COVID é maior entre indígenas em contexto urbano. *Jornal Porantim*, Seção: Porantinadas, Brasília-DF, ano XLII, n. mar. 2021, p. 2-5.

DESERDADOS: os Pankararu na Grande São Paulo. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXIV, n. 249, out. 2002, p. 10.

DESAFIOS de uma realidade. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXV, n. 253, mar. 2003, p. 9.

EM MANAUS e em Alagoas, debates envolvem índios nas cidades e universitários. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXVIII, n. 295, mai. 2007, p. 13.

FERNANDES, Gilmara. População urbana: desafio das políticas públicas. *Jornal Porantim*, Seção: Indígenas na Cidade, Brasília-DF, ano XXVI, n. 279, out. 2005, p. 11.

HECK, Egon. Os índios do IBGE: dados preliminares indicam que a estatística oficial subestimar os números reais da população indígena. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XVII, n. 174, mai. 1995, p. 5.

HECK, Egon. O IBGE e os índios invisíveis: enquanto órgãos oficiais estimam em mais de 300 mil a população indígena, o instituto responsável reduziu pela metade os índios. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XVIII, n. 188, set. 1996, p. 11.

HECK, Egon D. Os índios no censo do IBGE: números, máscaras e esperança. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXIII, n. 246, jun. jul. 2002, p. 3.

HEINEN, Maíra. Por terras e povos livres! *Jornal Porantim*, Seção: Acampamento Terra Livre 2009, Brasília-DF, ano XXXI, n. 315, mai. 2009, p. 8-9-10.

HILGERT, Caroline Dias. O Jaraguá é Guarani: um território indígena na capital de São Paulo. *Jornal Porantim*, Seção: Luta pela Terra, Brasília-DF, ano XL, n. 413, mar. 2019, p. 14-15.

INDÍGENAS das cidades resistem à integração. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXIII, n. 246, jun. jul. 2002, p. 10.

KAINGANG, Juvino Sales. “Falta de vontade política”: liderança indígena analisa a política indigenista do governo e conclama as organizações e as comunidades a

continuarem a luta por seus direitos. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XVII, n. 181, dez. 1995, p. 6.

LIEBGOTT, Roberto. As comunidades indígenas no meio urbano. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXVI, n. 278, set. 2005, p. 15.

LIEBGOTT, Roberto. Kaingang podem continuar no Morro do Osso, em Porto Alegre. *Jornal Porantim*, Seção: Povos na cidade, Brasília-DF, ano XXVII, n. 288, set. 2006, p. 11.

MAESTRI, Beatriz Catarina. Visibilidade aos povos na grande São Paulo. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXX, n. 305, mai. 2008, p. 14.

MAESTRI, Beatriz Catarina. Economia Solidária e povos indígenas em São Paulo. *Jornal Porantim*, Seção: A vida dos povos, Brasília-DF, ano XXXI, n. 317, ago. 2007, p. 14.

MAESTRI, Beatriz; RAMOS, Vanessa. Indígenas lutam por moradia em São Paulo. *Jornal Porantim*, Seção: Grandes Centros Urbanos, Brasília-DF, ano XXXIII, n. 325, mai. 2010, p. 10-11.

MAESTRI, Beatriz Catarina. Na aldeia e na cidade: a luta do povo Pankararé. *Jornal Porantim*, Seção: Articulação, Brasília-DF, ano XXXIII, n. 334, abr. 2011, p. 13.

MAESTRI, Beatriz; RAMOS, Vanessa. Povo Kaimbé, Povo Guerreiro. *Jornal Porantim*, Seção: Índios da cidade, Brasília-DF, ano XXXIII, n. 337, ago. 2011, p. 12.

MAESTRI, Beatriz C.; SILVA, Fernanda Azevedo da. Povo Pankararé: Teimosia e sonho. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXXV, n. 344, abr. 2012, p. 5.

MORAES, Neto de. Os Pankararu e a difícil vida em São Paulo. *Jornal Porantim*, Seção: índios na cidade, Brasília-DF, ano XXII, n. 231, dez. 2000, p. 4.

OLIVEIRA, Ida Pietricovsky. Mais de 100 mil índios passam fome: entidades lançaram o mapa da fome que revela a dramática situação dos povos em todo o país; no Nordeste 85% da população indígena são atingidas. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XVII, n. 180, nov. 1995, p. 14.

OLIVEIRA, Gilvan Müller de. Nas cidades, as aldeias... Um olhar sobre a urbanização dos povos indígenas no Brasil. *Jornal Porantim*, Seção: Aldeias Urbanas, Brasília-DF, ano XXII, n. 230, nov. 2000, p. 4.

PANKARARU NASCIMENTO, Edcarlos Pereira do. O desafio de ser jovem indígena e viver em São Paulo. El desafío de ser joven indígena en San Paulo [Texto bilíngue]. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXXV, n. 356, jun. jul. 2013, p. 10-11.

PICANÇO, Marcy. Indígenas do Ceará se organizam em cidade do Piauí. *Jornal Porantim*, Seção: Povos do Nordeste, Brasília-DF, ano XXVII, n. 290, nov. 2006, p. 7.

PREZIA, Benedito. Festa resgata cultura Pankararu em São Paulo. *Jornal Porantim*, Seção: índios na cidade, Brasília-DF, ano XXV, n. 256, jun. jul. 2003, p. 6-7.

PREZIA, Benedito. Indígenas em São Paulo começam a se articular. *Jornal Porantim*, Seção: luta indígena, Brasília-DF, ano XXVI, n. 262, jan. fev. 2004, p. 11.

PREZIA, Benedito. Indígenas de São Paulo em encontro de formação. *Jornal Porantim*, Seção: Centros Urbanos, Brasília-DF, ano XXVI, n. 270, nov. 2004, p. 4.

PREZIA, Benedito. II Encontro de Lideranças Indígenas de São Paulo. *Jornal Porantim*, Seção: História Guerreira, Brasília-DF, ano XXVI, n. 280, nov. 2005, p. 6.

PREZIA, Benedito; MAESTRI, Beatriz; RAMOS, Vanessa. Os kaimbé continuam se articulando em São Paulo. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXXIII, n. 328, set. 2010, p. 10-11.

POTIGUARA, Eliane. Mulheres contra a violência: durante a conferência, 71 mulheres indígenas de vários países denunciaram a violação de seus direitos e pediram providências. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XVII, n. 178, set. 1995, p. 6.

RAMOS, Vanessa. Indígenas são atingidos por incêndio da favela Real Parque. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXXIII, n. 328, set. 2010, p. 10-11.

RANGEL, Lucia Helena. Afinal, quem inventa índios? *Jornal Porantim*, Seção: Censo, Brasília-DF, ano XXVII, n. 282, jan. fev. 2006, p. 12.

ROSHA, J. Reconstruindo a vida com luta e de forma organizada é a maneira encontrada por centenas de indígenas de várias etnias para enfrentar a dura vida em Manaus. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XVII, n. 177, ago. 1995, p. 7.

ROCHA, J. Zona Franca e Distrito Industrial atraíram os indígenas para Manaus. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXII, n. 230, nov. 2000, p. 4.

ROCHA, J. Encontro reúne os Aripuanã que vivem nas cidades do Amazonas. *Jornal Porantim*, Seção: índios na cidade, Brasília-DF, ano XXIX, n. 296, jun. jul. 2007, p. 10.

ROCHA, J. Seminário discute políticas públicas de combate à discriminação a indígenas em contexto urbano. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XL, n. 411, dez. 2018, p. 12.

SÉCULO XXI: avanços e retrocessos. *Jornal Porantim*, Seção: Encarte Especial: CIMI 40 anos, Brasília-DF, ano XXXV, n. 344, abr. 2012, p. 19.

SANTANA, Renato. À margem: os acampamentos indígenas no Rio Grande do Sul. *Jornal Porantim*, Brasília-DF, ano XXXV, n. 345, mai. 2012, p. 8.

VAN DER PÁS, Geertje. Os Apurinã na cidade de Lábrea: vivendo na cidade há anos, eles ainda preservam sua medicina tradicional. *Jornal Porantim*, Seção: A vida dos povos, Brasília-DF, ano XXVII, n. 287, ago. 2006, p. 14.

*Jornal A Borduna*

ESCOLAS indígenas em Pernambuco. *A Borduna*, ano 1. n. 1, maio de 1999, p.1.  
XUKURU, Agnaldo. A educação escolar indígena e o estado de Pernambuco. *A Borduna*, ano 2005, n. 13, p. 2.

Capa. Encontro com Professores Indígenas. *A Borduna*, ano 2002, n. 11, Olinda-PE, jul. 2002. Acesso em mai. 2024

### **Entrevistas**

Ana Clara Xukuru do Ororubá. (Entrevistas concedidas à autora entre 2021 à junho de 2024).

Ana Beatriz Siqueira Novaes Pankará. (Entrevistas concedidas à autora entre 2021 à junho de 2024).

Jaqueline Gomes de Moura - Kûnã Kambiwá. (Entrevistas concedidas à autora entre 2021 à junho de 2024. Garanhuns – PE.

### **Referências**

AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. *Mana*, v. 21, n. 3, p. 483-498, 2015.

AIMARÁ PAREDES, Julieta. **Hilando fino: desde el feminismo comunitario**. México, La Paz, 2013.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez, 2011.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. [2003]. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

\_\_\_\_\_. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

\_\_\_\_\_. História e Antropologia. In.: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

ANDRADE, Carlos Drummond de. Favelário nacional. In.: *Corpo*. [1984]. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ANGATU, Casé. **“Ser essa terra: São Paulo cidade Indígena”**: exposição no memorial da resistência trata da (re)existência dos povos originários na capital paulista. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 118-137, jan./jul. 2020.

\_\_\_\_\_. **Carama suí ìe'emonguetás ìe'engaras: Carubas Moemas ìe'engas - (Re)Existências Indigenamente Decoloniais**. In.: MACUXI DORRICO,

Trudrá; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco. (orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. p. 61-72.

APURINÃ, Kuawá Kapukay - Pietra Dolamita. *Revista Diversidade e Educação*, v.7, n. especial, p.11-20, Out. 2019.

ARRUDA, Angela Rebelo da Silva. *Experiências e lutas de homens e mulheres indígenas a partir dos seus modos de vida (Novo Airão AM, 2004-2016)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Amazonas. Manaus, p. 147, 2016.

ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 1995, p. 57-94.

AVA GUARANI CRUZ, Fabiane Medina da. **Feminismo indígena ou Nhandutí Guasu Kunhã: A rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento ético**. In.: MACUXI DORRICO, Trudrá; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco. (orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. p. 41-60.

BANIWA, Braulina; SATERÉ-MAWÉ Nascimento, Inara. Apresentação. In: BANIWA, Braulina; KAINGANG, Jozileia; TREMEMBÉ, Lucinha. (orgs.). **Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres**. São Paulo: Hucitec, 2020.

BARRANCOS, Dora. *História dos feminismos na América Latina*. [2020]. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In.: *O anjo da história*. Organização e tradução: João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 3-22.

\_\_\_\_\_. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In.: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. [1936]. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 197-221.

BEZERRA, Edmundo Cunha Monte. *Migrações Xukuru do Ororubá: memórias e História(1950-1990)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco, UFPE. Recife, p. 141, 2012.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)*. Tese (Doutorado em História) Universidade de Brasília - UNB. Brasília, DF, p. 468, 2010.

BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. [1991]. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

\_\_\_\_\_. *Variedades de história cultural*. [1997]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. *Apologia da história, ou, o ofício do historiador*. [1949]. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Disponível em:

[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm)

BROWN, Wendy. O Frankenstein do neoliberalismo: liberdade autoritária nas “democracias” do século XXI. [2018]. In.: RAGO, Margareth; PELEGRINI, Mauricio (org.). *Neoliberalismo, feminismos e contracondutas: perspectivas foucaultianas*. São Paulo: Intermeios, 2019. p. 17-49.

CABNAL, Lorena. **Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala**. In: *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias, 2010. Disponível: <https://porunavidavivable.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>. Acesso em 01 abr. 2024.

CATELAN, Camila Assad. *Entre caminhos estreitos e longas caminhadas: a trajetória das mulheres Kaiowá de Ñande Ru Marangatu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Campo Grande/MS, p.104, 2022.

CARDOSO, Igor. Simoa Gomes de Azevedo: a mulher e o mito. *Revista de História Municipal*, CEHM, n. 10, jul. 2014. p.93-122.

CAVALCANTI, Alfredo Leite. *História de Garanhuns*. Recife: Centro de Estudos de História Municipal, 1983.

CELENTANI, Francesca Gargallo. *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Corte y Confección, Ciudad de México, 2014.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o Colonialismo*. [1950]. São Paulo: Veneta, 2020.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. [1975]. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2020.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021.

COSTA, Arrisete de L. *Uma biografia micro-histórica: Interpretação e hermenêutica da narrativa na obra “O queijo e os vermes” - o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. 2007. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2007.

CORRÊA, Áurea Lúcia Melo Oliveira. *A trajetória de vida de jovens estudantes ye'kuana na cidade de boa vista: desafios e perspectivas*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Amazonas. Manaus, AM, p. 115, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução. *Revista de Antropologia*, v. 30/31/32, 1987/1988/1989, Publicação do Departamento de Antropologia da

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1989, p. 1-8. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:cunha-1992-introducao>. Acesso em 31 ago. 2023.

\_\_\_\_\_. Introdução a uma história indígena. In.: *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 9-24.

\_\_\_\_\_. Introdução a uma história indígena. In.: *Índios no Brasil: História, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012. p. 6-25.

\_\_\_\_\_. Política indigenista no século XIX. In.: *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 133-154.

CLAVIJO P., Jairo. Diálogo entre História e Antropologia. *História Crítica*. Colômbia, v.1, n. 13, p. 90-97, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.7440/histcrit13.1996.09>. Acesso em 20 jul. 2023.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In.: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 431-456.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. [1981]. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Natalie Zemon. *Nas margens: três mulheres do século XVII*. [1995]. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DELAP, Lucy. *Feminismos: uma história global*. [2020]. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

DE LUCA, Tania Regina. Fontes impressas: História dos, nos e por meio dos periódicos. In.: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 111- 153.

DEL PRIORE, Mary. *A mulher na História do Brasil*. [1988]. São Paulo: Contexto, 1994.

DEL PRIORE, Mary; BASSANEZI, Carla. (orgas.). *História das mulheres no Brasil*. [1997]. São Paulo: Contexto, 2006.

FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã a mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa, Editora da UFPB, 2016.

FONSECA, Livia Gimenes Dias da. *Despatriarcalizar e descolonizar o Estado brasileiro: um olhar pelas políticas públicas para mulheres indígenas*. Tese (Doutorado em Direito). Universidade de Brasília - UNB. Brasília, DF, p. 209, 2016.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. [1977]. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. [1984]. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. [1992]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

GARCIA, Carla Cristina. *Breve história do feminismo*. São Paulo: Claridade, 2011.

GARCIA, Elisa Fruhauf. As Mulheres Indígenas na Formação do Brasil: historiografia, agências nativas e símbolos nacionais. SANTOS, Georgina; GARCIA, Elisa Fruhauf. *Mulheres do mundo Atlântico: gênero e condição feminina da época moderna à contemporaneidade*. Belo Horizonte – MG: Fino Traço, 2020. p. 27-44.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-nação na era Vargas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.20, n.39, p. 15-42, 2000.

GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. [1976]. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. [1986]. In.: *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. [1988] In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia. (orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 139-150.

GUARANI OLIVEIRA, Marize Vieira de. **Mulheres Indígenas: da invisibilidade à luta por direitos**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 301-324.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 301-324.

HAHNER, June E. *A mulher no Brasil*. [1976]. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978.

HENRIQUES, Karyn Nancy Rodrigues. *Territórios Indígenas em espaços urbanos: um estudo da migração dos indígenas da TI Ibirama para Blumenau (SC)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, p. 155, 2000.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Introdução. In: *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 9-20.

HOBSBAWM, Eric. *Sobre história*. [1997]. São Paulo: Companhia das letras, 2013.

hooks, bell. *Teoria Feminista: da margem ao centro*. [1984]. São Paulo: Perspectiva, 2019.

\_\_\_\_\_. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. [2015]. Rio de Janeiro: Rosas dos Tempos, 2020.

JIMENES, Amilcar Aroucha. *Protagonismo indígena na cidade: os Tikuna em Manaus e a Associação Comunidade Wotchimaücü (1994-2013)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Amazonas. Manaus, p. 120, 2014.

JULIO, Suelen Siqueira. *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense - UFF. Niterói, RJ, p. 171, 2015.

KAMBEBE, Márcia Wayna. **Ay kakyri tama (eu moro na cidade)**. Manaus: Grafisa Gráfica e Editora, 2013.

KARIPUNA SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. **Mulheres Originárias: Reflexões com movimentos de indígenas mulheres sobre as existências e inexistências de feminismos indígenas**. São Paulo: *Cadernos de campo*, v. 30, n. 2, p. 1-12, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/190396>. Acessado em 01 ago. 2022.

KAINGÁNG, Azelene. **Depoimento de uma militante**. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. *Nova História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2020, p. 410-422.

KODAMA, Kaori. *Os índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz; São Paulo: Edusp, 2009.

\_\_\_\_\_. Os estudos etnográficos no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1840-1860): história, viagens e questão indígena. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, v. 5, n. 2, p. 253-272, maio-ago. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/RyxnVMZSmVWZnq466Y4D7xJ/abstract/?lang=pt>. Acesso em 07 jun. 2023.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*. [1549]. *eBookLibris*, fonte digital, 2006. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2014171/mod\\_resource/content/1/Servidao\\_voluntaria\\_Boetie.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2014171/mod_resource/content/1/Servidao_voluntaria_Boetie.pdf). Acesso em 05 out. 2023.

LE GOFF, Jacques. Documento/ Monumento. In.: *História e Memória*. [1988]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013. p. 485-499.

LERNER, Gerda. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. [1986]. São Paulo: Cultrix, 2019.

\_\_\_\_\_. *A criação da consciência feminista: a luta de 1.200 anos das mulheres para libertar suas mentes do pensamento patriarcal*. [1993]. São Paulo: Cultrix, 2022.

LEVI, Giovanni. Sobre micro-história. In: BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 135-164.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. [2010]. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (orga.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 357-377.

\_\_\_\_\_. Colonialidade e gênero. [2008]. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (orga.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 53-83.

MACEDO, Michelle Reis de. Corrupção e desrespeito aos direitos dos índios brasileiros: o papel da imprensa no século XX. Locus: *Revista de história*, Juiz de Fora, v. 25, n. 2, p.206-222, 2019.

\_\_\_\_\_. “Território: nosso corpo, nosso espírito?": as ações políticas de Tuíra Kayapó como representante das mulheres indígenas no Brasil recente. In: Karla Carloni; Carolina Coelho Fortes. (Org.). *Mulheres tecendo o tempo: experiências e experimentos femininos no medievo e na contemporaneidade*. Curitiba: CRV, 2020.

\_\_\_\_\_. “Mulheres Indígenas, organizem-se! Mesmo que seja em suas casas”: as ações político-pedagógicas do Grupo Mulher-Educação Indígena (décadas de 1980 e 1990). In.: CARLONI, Karla; MAGALHÃES, Lívia. (orgs.). *Mulheres no Brasil Republicano*. Curitiba: CRV, 2021, p. 355-378.

MACEDO, Michelle Reis de; SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. “Não posso viver fugindo, vou ficar”: a trajetória política de Maninha Xukuru-Kariri no movimento indígena durante a redemocratização brasileira (década de 1990). In: VERAS, Elias Ferreira; PEDRO, Joana Maria; SCHIMDT, Benito Bisso (orgs.). *(Re)Existências LGBTQI+ e feminismo na ditadura civil-militar e na Redemocratização do Brasil*. Maceió: Edufal, 2023.

MACUXI DORRICO, Trudrá. **Vida e voz indígena: a literatura de Eliane Potiguara**. In: POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. Rio de Janeiro: Grumin, 2018. p. 17-18.

MAORI SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. [1999]. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

MARTINS, Rozinei Lima. *A territorialidade como nova possibilidade de (re)significar a identidade apurinã na cidade de Manaus*. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal do Amazonas. Manaus, AM, p. 94, 2011.

MATHIEU, Nicole-Claude. Sexo e gênero. In.: HIRATA, Helena. et al. (orgs.). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 222-231.

MATOS, Maria Helena Ortolan. *O processo de criação e consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de Brasília - UNB. Brasília, DF, p. 214, 1997.

\_\_\_\_\_. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementaridade ao lugar da especificidade. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs.). *Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia"*. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012. p. 140-171.

MENDES, Verônica Araújo. O Brasil dos viajantes: representações do feminino indígena no século XVI. In.: *Anais do Encontro Regional da ANPUH - MA*. São Luís (MA) UFMA, 2021.

\_\_\_\_\_. A mulher Tupinambá: uma abordagem crítica sobre a presença feminina indígena em Jean de Léry e Hans Staden. *Revista de Ciências Humanas CAETÉ*, v. 3, n. 1, p. 53-67, 2021.

\_\_\_\_\_. "Garanhuns, Terra de Simoa"? Memórias, silenciamentos e Ensino de História. In: *Anais do III Seminário Nacional de Ensino de História da UFAL*. Nº 3, Jul/2021, p. 272-286.

\_\_\_\_\_. Indígenas mulheres: interfaces entre feminismos e decolonialidades. In: XIV Encontro Estadual de História da ANPUH-PE: Fome, Direitos Humanos e Democracia, 2022, Online. *Anais Eletrônicos do XIV Encontro Estadual de História da ANPUH-PE: "Fome, Direitos Humanos e Democracia"*, 2022. v. 1. p. 1-15.

\_\_\_\_\_. História e Indígenas Mulheres na História à luz da Epistemologia Feminista Decolonial. *Temporalidades—Revista de História*, v. 15, n.1, p.136-149, 2023.

\_\_\_\_\_. Visualidades que invisibilizam: indígenas mulheres "urbanas" em imagens do Porantim. *Anais da XXXIX Semana de História da Universidade Federal de Juiz de Fora*. História dos povos Originários: ancestralidade, colonialidade e resistência. Cesar Augusto Lopes Maciel; Eduarda Guerra Tostes; Jonas Augusto Silva (Org.). Juiz de Fora, 2023, p. 677-691.

MENDES, Verônica Araújo; MACEDO, Michelle Reis. Indígenas mulheres e patriarcado desde muito antes de Cabral: traçando uma genealogia. (inédito).

MENDES, Verônica Araújo. "Feminismos" e a crítica decolonial à História das [Indígenas] Mulheres. In.: MACEDO, Michelle Reis. *Povos indígenas no Brasil republicano: por uma outra narrativa da história*. Curitiba: CRV, 2024, p. 65-80.

MENDONÇA, Caroline Farias Leal. Povo Pankará: os percursos da etnicidade no sertão pernambucano. In: ATHIAS, Renato. (org.). *Povos Indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007, p. 173-193.

MENEHINI, Camila Vasconcelos. *Mulheres indígenas na Cidade do Recife: identidade étnica e redes*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, p.132, 2015.

MOHANTY, Chandra Talpade. *Sob olhos ocidentais: estudos feministas e discursos coloniais*. [1986]. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2020.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. [1994]. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

\_\_\_\_\_. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre-Docência) - Unicamp, Campinas, 2001.

MOREIRA, Vânia. O ofício do historiador e os índios: sobre uma querela no Império. *Revista Brasileira de História*, vol. 30, n. 59, p. 53-72, 2010.

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*. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 248, 2009.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. [1997]. Bazar do Tempo, 2021.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma etnologia dos "Índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. [1999]. In.: (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Contra Capa Livraria / LACED, 2004. p. 13- 42.

\_\_\_\_\_. (org.) *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

\_\_\_\_\_. Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste. In.: (org.) *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 653-687.

\_\_\_\_\_. O nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico. In: *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016a.

\_\_\_\_\_. As mortes do indígena no Império do Brasil: o indianismo, a formação da nacionalidade e seus esquecimentos. In: *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016b.

\_\_\_\_\_. “Pacificação e Tutela Militar na gestão de populações e territórios” In: *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016c.

\_\_\_\_\_. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 6, p. 61-84, out. 1997.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A integração dos índios terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. **Guerreiras: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas na aldeia**. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018.

PANKARARU RAMOS, Elisa Urbano. **Mulheres lideranças indígenas em Pernambuco: espaço de poder onde acontece a equidade de gênero**. 2019, p. 100. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco. Recife, PE, P. 98, 2019.

PATAXÓ, Diádiney Helena de Almeida. **Remando o mar de histórias da minha vida**. In: BANIWA, Brulina; KAINANG, Jozileia; TREMEMBÉ, Lucinha. (orgs.). **Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres**. São Paulo: Hucitec, 2020. p. 91-103.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. Rio de Janeiro: Grumin, 2018.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. *História*, São Paulo, v. 24, n.1, p. 77-98, 2005.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In.: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 115-132.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. [1988]. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2017.

\_\_\_\_\_. *As mulheres ou os silêncios da história*. [1998]. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2005.

\_\_\_\_\_. *Minha história das mulheres*. [2006]. São Paulo: Contexto, 2019.

PESAVENTO, Sandra Jatthy. *História e História Cultural*. [2003]. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. *Nova História das mulheres no Brasil*. [2012]. São Paulo: Contexto, 2020.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. [1995]. São Paulo: Unesp, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005, p. 107-142.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e História. In.: PEDRO, Joana; GROSS, Mirian (orgs.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In.: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das mulheres no Brasil*. [1997]. São Paulo: Contexto, 2006.

RÉMOND, René. Uma história presente. [1988]. In.: *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora, FGV, 2003.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. [1996]. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*, Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998. p. 15-38.

REZENDE, Gerson Carlos. *A relação entre indígenas e não-indígenas em escolas urbanas: um estudo de caso na cidade de Campinápolis-MT*. Dissertação (Mestrado em Educação). Instituto de Educação da Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá-MT, p. 121, 2003.

SACCHI, Ângela. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Revista ANTHROPOLOGICAS*, ano 7, vol. 14, 2003, p. 95-110.

\_\_\_\_\_. *União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia brasileira*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, p. 245, 2006.

SAMPAIO, Paula Faustino. *Indígenas mulheres entre colonialismos e resistências de longa duração – séculos XX e XXI*. Teresina: Cancioneiro, 2021.

SATERÉ-MAWÉ TAVARES, Inara do Nascimento. **Reflexões sobre o debate pós-colonial desde percepções de si**. In: BANIWA, Brulina; KAINANG, Jozileia; TREMEMBÉ, Lucinha. (orgs.). **Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres**. São Paulo: Hucitec, 2020. p. 65-81.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. [1989]. Tradução: Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. 2º Edição SOS Corpo, Recife, 1995. Disponível em:

[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1737847/mod\\_resource/content/1/Scott\\_g%C3%AAnero%20uma%20categoria%20%C3%BAtil%20para%20a%20an%C3%A1lise%20hist%C3%B3rica.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1737847/mod_resource/content/1/Scott_g%C3%AAnero%20uma%20categoria%20%C3%BAtil%20para%20a%20an%C3%A1lise%20hist%C3%B3rica.pdf). Acesso em 28 out. 2023.

\_\_\_\_\_. História das mulheres. In: BURKE, Peter. (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. [1991]. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 65-98.

SEGATO, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Editora: Traficantes de Sueños. 1ª edição, 2016.

\_\_\_\_\_. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, n.18, 2021. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>. Acessado em 28 jun. 2022.

\_\_\_\_\_. *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SEVCENKO, Nicolau. *Pindorama revisitada: cultura e sociedade em tempos de virada*. São Paulo: Petrópolis, 2000.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa M. *Brasil: uma biografia*. [2015]. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

\_\_\_\_\_. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SILVA, Edson Hely. *O lugar do índio*. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada-PE (1860-1880). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife. p. 128, 1995.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. A História da Mulher no Brasil: tendências e perspectivas. *Rev. Inst. Est. Bras.* São Paulo, n. 27, p.75-91, 1987.

SILVA, Verone Cristina da. *Missão, aldeamento e cidade: os Guaná entre os Albuquerque e Cuiabá*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, MT. p. 162, 2001.

SOIHET, Rachel. História das mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S. e VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 399-429.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sobre fotografia*. São Paulo: Companhia das letras, 2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* [1985]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TEIXEIRA, Manoel Neto. *Garanhuns: Álbum do novo milênio (1811 – 2016)*. – Recife: ed. do autor, 2016.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em Comum*. [1980] Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. [1995]. Curitiba: huya, 2016.

TUXÁ, Felipe. **Negacionismo histórico e genocídio indígena no Brasil**. In: ZELIC, Marcelo; ZEMA, Ana Catarina; MOREIRA, Elaine. *Genocídio indígena e políticas integracionistas: demarcando a escrita no campo da memória*. São Paulo: Instituto de Políticas Relacionais, 2021.

VERDUM, Ricardo. *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. (org.). Brasília: Inesc, 2008.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. [2019]. São Paulo: Ubu editora, 2020.

VIEIRA, Alfredo. *Garanhuns do meu tempo*. Recife: FIAM, 1997.

XOKÓ SANTOS, Ivanilson Martins dos. **História e Memória da (re)existência Xokó: narrativas decoloniais e os desafios da autoafirmação identitária indígena no tempo presente (1978-2022)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Alagoas, 2024, p. 235.

## Apêndices

#### CARTA SOBRE DEPOIMENTO ORAL

1. Pelo presente documento, eu \_\_\_\_\_, Povo/etnia: \_\_\_\_\_, **consinto neste ato** à pesquisadora \_\_\_\_\_ o uso do depoimento oral, e de imagem, quando for o caso, prestado, entre 2023 e 2024, na cidade de \_\_\_\_\_.
2. A pesquisadora está autorizada a utilizar os depoimentos orais na sua pesquisa de mestrado que tem como foco as histórias e as experiências de indígenas mulheres em contexto urbano.
3. A pesquisadora está autorizada a utilizar, a disponibilizar, distribuir, comunicar ao público, reproduzir, transmitir, retransmitir, traduzir para outros idiomas, armazenar e a publicar apenas os depoimentos orais que foram negociados e, subsequentemente, autorizados, no Brasil e/ou no exterior para fins de pesquisa, educação, cultura, elaboração de políticas públicas e demais finalidades de relevância social.
4. Essa autorização (x) **inclui** ( ) **não inclui** a revelação da identidade da entrevistada.

Sendo esta a forma legítima e eficaz que assegura os interesses das partes, assinam o presente documento em 02 (duas) vias de igual teor e para um só efeito.

\_\_\_\_\_  
(Local)

\_\_\_\_\_  
(Data)

\_\_\_\_\_  
(Nome da Entrevistada)

\_\_\_\_\_  
(Nome da Pesquisadora)

Fonte: a autora (2022).

ROTEIRO DE ENTREVISTA

Infância	a) Onde nasceu b) Ambiente que cresceu
Adolescência	a) Atividades que gostava realizar
Adulta	a) Atividades que realiza
Educação	a) Trajetória escolar b) Trajetória acadêmica
Situação social	a) Quais dificuldades passaram e passam b) Organização do cotidiano c) Atualmente
Formação intelectual e profissional	a) Influências b) Concepções ideológicas
Posição da família (pessoal) no movimento e luta indígena.	a) Antepassados – tradição familiar - conhecimento da família e do mundo aprendidas na oralidade b) Avós, mãe, pai, parentes c) Cultura, religiosidade etc d) Transformações nas relações familiares
Cultura Política	a) Relações com outros grupos sociais (indígenas e não-indígenas) b) Acontecimentos políticos e sociais relevantes, significativos e problemáticos
Valores, medos, sonhos.	
Entrevistas temáticas	a) O viver na cidade b) A manutenção dos laços étnicos c) Os estereótipos d) Os preconceitos

Fonte: a autora (2022).

**Anexos**



**Figura 20:** Fonte: EXPERIÊNCIA na área da educação mostram relevância da abordagem étnica. *Jornal Porantim*, ano XXIX, n. 299, out. 2007, p. 10. Fotografia Priscila D. Carvalho.