

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Escola de Arquitetura da UFMG
Núcleo de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo

Ana Carolina Macêdo Cardoso

O rio que vai embora é também o rio que retorna:
retomadas Indígenas do contexto urbano

Belo Horizonte

2024

Ana Carolina Macêdo Cardoso

O rio que vai embora é também o rio que retorna:
retomadas Indígenas do contexto urbano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Arquitetura e Urbanismo.

Orientador: Dr. Frederico Canuto

Belo Horizonte

2024

FICHA CATALOGRÁFICA

C628a

Cardoso, Ana Carolina Macêdo.

O rio que vai embora é também o rio que retorna [recurso eletrônico] : retomadas indígenas do contexto urbano / Ana Carolina Macêdo Cardoso. - 2024.

1 recurso online (83 f. il.), pdf.

Orientador: Frederico Canuto.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura.

1. Indígenas urbanos – Teses. 2. Relações étnicas – Teses. 3. Movimentos nativistas – Teses. 4. Arquitetura – Teses. 5. Amazônia – Teses. I. Canuto, Frederico. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Arquitetura. III. Título.

CDD 306.08



ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
ANA CAROLINA MACÊDO CARDOSO
Matrícula número 2022692109

Às quatorze horas do dia vinte e sete de novembro de dois mil e vinte e quatro, reuniu-se por videoconferência, a Comissão Examinadora de Dissertação para julgar o trabalho intitulado *"O rio que vai embora é também o rio que retorna": retomadas indígenas em contexto urbano*, requisito final para obtenção do Grau de Mestre em Arquitetura e Urbanismo, na área de concentração "Teoria, produção e experiência do espaço". Abrindo a sessão, o orientador – Professor Frederico Canuto – após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra à aluna Ana Carolina Macêdo Cardoso para apresentação de seu trabalho. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após, a Comissão reuniu-se, sem a presença da mestrande e do público, para julgamento e expedição do seguinte resultado:

- Aprovação;
- Aprovação condicionada à entrega das revisões constantes nesta Ata e aceitas pelo orientador, no prazo de 30 dias;
- Reprovação.

O resultado final foi comunicado publicamente à candidata pelo Presidente da Sessão, com as seguintes considerações da Comissão Examinadora:

A banca destaca a originalidade e importância do trabalho na discussão epistêmica da arquitetura, e nos modos de fazer pesquisa ou "gaps" em diálogo com outros campos e saberes. Indicamos para publicação e premiações.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
ESCOLA DE ARQUITETURA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO

Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente Ata, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora, a saber:

Documento assinado digitalmente
gov.br FREDERICO CANUTO
Data: 23/12/2024 00:14:24-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Frederico Canuto (Orientador-EA-UFMG) _____

Documento assinado digitalmente

gov.br RENATA MOREIRA MARQUEZ
Data: 22/12/2024 23:07:27-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Renata Moreira Marquez (EA-UFMG) _____

Documento assinado digitalmente

gov.br JUNIA CAMBRAIA MORTIMER
Data: 20/12/2024 18:13:26-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Junia Cambraia Motimer (PPGAU/UFBA) _____

Ciente: _____

Discente Ana Carolina Macêdo Cardoso

[Em caso de aprovação condicionada à entrega das revisões constantes nesta Ata e aceitas pelo orientador]

Atesto que as alterações exigidas _____ cumpridas.

Belo Horizonte, ____ de _____ de ____

Orientador: _____

Professor Frederico Canuto

Homologada a _____ pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo em ____ / ____ / ____ .

Coordenador(a): _____

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, que sempre me apoiou e estimulou meus estudos, especialmente quem vivi em minha primeira casa: Otonilda Macêdo Cardoso, Eduardo Monteiro Cardoso, Raimunda Braga Monteiro (Jupiratinga) e Juliana Macêdo Cardoso. Aos meus dez avôs e avós, aos meus tios, tias, primos e primas, cunhada Ana Teresa, madrinhas e padrinhos de batismo e de fogueira.

Agradeço ao grupo Epifanias Amazônicas, composto por meus amigos e também pesquisadores nortistas: Chrys de Araújo Oliveira, Luana Rocha e Victor Salgado.

À parceria de escuta e amizade que construí na migração para o sudeste: Barbara X e Janaú.

À Associação Multiétnica Wyka Kwara.

Ao grupo Levante das Kunhã Tupinambá.

Ao Comitê Indígena Mineiro, pelo acolhimento à minha trajetória em Minas Gerais.

A Moara Tupinambá, por todo o aprendizado, parceria e inserções artísticas.

A Thiago Flores, pela amizade construída nesse percurso de NPGAU.

A Joana Chagas e Deusarina Sampaio Pedroso pelo acolhimento e hospedagem na viagem a Belém-PA em 2023.

A Frederico Canuto, por toda a escuta, paciência e orientação durante o percurso do mestrado.

Ao apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Ao Núcleo de Pós Graduação em Arquitetura e Urbanismo da UFMG (NPGAU) e a todo o corpo docente pela confiança neste projeto de pesquisa.

Aos meus ancestrais e à floresta Amazônica, minha casa.

RESUMO

Este trabalho investiga os modos como os indígenas em contexto urbano do eixo Belém-Macapá mantêm vivas suas tradições, focando nos trânsitos entre essas duas cidades e as ilhas adjacentes na Amazônia. O estudo foca em uma população indígena que passou por um processo de "assimilação" intensificado na região Amazônica a partir da Guerra da Cabanagem, emergindo na figura do "tapuio", o indígena "assimilado" e "amansado", para discutir a noção contemporânea de diáspora indígena. A pesquisa investiga ainda as formas socioespaciais que emergem da organização comunitária dos indígenas da diáspora em áreas urbanas. Utilizando visitas como uma chave metodológica, transformo essa prática cotidiana em um meio para compreender as múltiplas formas de organização socioespacial dos povos indígenas nas cidades. Esse método, que chamo de "gapuiar", busca revelar como, em meio à cidade colonial, as práticas socioespaciais indígenas persistem. Ao reconhecer a presença indígena nos contextos urbanos, o trabalho contradiz a dicotomia entre cidade e aldeia e a visão dos povos indígenas como isolados. Além disso, oferece uma nova interpretação da formação das cidades a partir da perspectiva dessa população, que continua se reconstruindo mesmo após tentativas sucessivas de minorização e etnogenocídio. Por fim, concluo que embora vivam fora de terras indígenas demarcadas, as formas socioespaciais dos indígenas em contexto urbano não apenas refletem uma continuidade com suas organizações pré-coloniais, como exibem modos de organização próprios ao contexto urbanizado, desafiando a lógica espacial da cidade colonial.

Palavras-chave: indígenas em contexto urbano; Amazônia; contracolonização; etnogenocídio; retomadas.

ABSTRACT

In the Brazilian Amazonian Indigenous language of Nheengatu, "gapuiar" is a fishing technique that requires waiting for fish to jump out of the water or mud and in order to catch it. This project mobilizes "gapuiar" to propose a new method of articulating Indigenous diasporic social-spatial forms by paying close attention to what is dissolved and maintained within two contexts: urban areas in the colonial cities of Belém and Macapá and traditional rural communities on the surrounding islands. The study focuses specifically on an Indigenous population that has undergone attempts of "assimilation" in the Amazon region in both urban and rural contexts. This discussion of the Indigenous diaspora investigates the "tapuio" racial category, which means an "assimilated" and "tamed" Indigenous person, a term that came from the War of Cabanagem. The research then reviews socio-spatial forms that emerge from community organizing practices of diasporic Indigenous people in urban areas. By recognizing the Indigenous presence in urban contexts through the reformulated practice of *gapuiar*, this work challenges the dichotomy between the contemporary metropolis and traditional indigenous reservations, offering a new interpretation of how cities are formed that challenges recurring attempts of minoritization and ethnocide. The study ultimately concludes that although Indigenous people live outside registered Indigenous lands, the socio-spatial forms of Indigenous peoples in urban areas display forms of organization unique to urbanized areas that reflect continuity with their pre-colonial communal formation.

Keywords: indigenous peoples; urban indigenous; Amazon; colonialism; ethnocide; reclaiming identity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Tapuya Gapuya, 2024	13
Figura 2	Enxergar a partir da rede, 2023	15
Figura 3	Composição de imagens de algumas das redes onde deitei na viagem ao Pará em Outubro de 2023	22
Figura 4	Quintal da casa da minha tia Conce em Abaetetuba-PA, 2019	24
Figura 5	Casa do batedor de açaí na zona urbana, 2024	30
Figura 6	Casa de farinha, 2024	30
Figura 7	Minha bisavó Eleotérea Monteiro e seu filho Jorge Monteiro, sem data	32
Figura 8	Casa da minha bisavó Eleotérea em Festa Junina, 2018	33
Figura 9	Estopa de algodão utilizado no preenchimento das frestas da madeira no ofício da calafetagem, 2024	35
Figura 10	Barco atracado no porto de Abaetetuba-PA, Rio Maratauíra, 2023	36
Figura 11	Feira Livre de Abaetetuba-PA, 2023	38
Figura 12	Canoa, Abaetetuba-PA, 2023	38
Figura 13	Rede atada, Abaetetuba-PA, 2023	39
Figura 14	Vista do ônibus no trajeto entre Belém-PA e Abaetetuba-PA, rota Alça Viária do Pará, 2023	40
Figura 15	Casa da minha madrinha, Vila de Beja, Abaetetuba-PA, 2023	41
Figura 16	Varandas das casas da minha madrinha e seu vizinho da frente, com registro do aparecimento de um kuati, Vila de Beja, Abaetetuba-PA, 2023	42
Figura 17	Grafismos guardados nas varandas, 2024	42
Figura 18	Batedeira de Açaí, casa do tio Miguel, Abaetetuba-PA, 2023	43
Figura 19	Pilão de madeira, casa do tio Miguel, Abaetetuba-PA, 2023	43
Figura 20	Jirau sem jirau: lavatório acoplado à varanda da casa de palafita, casa da minha madrinha, Vila de Beja, Abaetetuba-PA, 2023	45
Figura 21	Casa de Palafita com jirau externo, 2024	46
Figura 22	Jirau sem jirau: casa de palafita com lavatório acoplado à varanda, 2024	46
Figura 23	Artesanato de miriti Pato no Paneiro, Abaetetuba-PA, 2023	49

Figura 24	Galos guardados em paneiros para transporte, Abaetetuba-PA, 2023	49
Figura 25	Jiraus distintos para tratamento da comida e da cerâmica, 2024	50
Figura 26	Coleta de barro na área de tijuco (barranco/barreiro), 2024	52
Figura 27	Processo de coleta do barro para cerâmica, Igarapé da Flexeira, Cotijuba-PA, 2023	53
Figura 28	Múltiplas casas, mesmos costumes, 2023	54
Figura 29	Cozido de tamuatá, peixe cascudo, Vila de Beja, Abaetetuba-PA, 2023	55
Figura 30	Minha tia Maria e eu após compra de peixes vendidos por ciclista, Vila de Beja, Abaetetuba-PA, 2023	55
Figura 31	Tapera, 2023	57
Figura 32	Autorretrato, 2023	61
Figura 33	Meu pai Eduardo Monteiro Cardoso, tomando banho de igarapé em Abaetetuba-PA, 2022	64
Figura 34	Comunidade da paróquia Sagrado Coração de Jesus, Bairro Buritizal, Macapá-AP, em celebração de Primeira Comunhão, 197-	70
Figura 35	Maria Goreth Monteiro Cardoso (minha tia), Maria Gercina Monteiro Cardoso (minha avó) e Eduardo Monteiro Cardoso (meu pai) em Primeira Comunhão, 197-	70
Figura 36	Maria Goreth Monteiro Cardoso (minha tia) e Eduardo Monteiro Cardoso (meu pai) em Primeira Comunhão, 197-	71

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 GAPUIANDO MÉTODOS	13
2.1 As visitas	15
2.2 Modos de narrar	18
3 AS REDES, AS CASAS, OS PERFIS	22
3.1 A casa onde eu cresci	22
3.2 Não tem jirau, mas tem prática de jirau	39
3.3 Tapera: duas casas da Matinta	56
4 AJURI	61
4.1 Igarapé é escola	61
4.2 Tupixuara Moingobé Nerana	67
5 PERSPECTIVAS	78
REFERÊNCIAS	80

1 INTRODUÇÃO

O "tapuio" emerge como uma categoria indígena diaspórica na Amazônia, surgindo como uma manobra de minorização dos povos indígenas na região (Vaz Filho, 2010; Veríssimo, 1987; Moreira, 1986). Nesse contexto, não ser tapuio significava enfrentar a ameaça de ser assassinado. Esse fenômeno revela estratégias específicas que os indígenas assumiram para legitimar seu modo de ser na diáspora. Um ponto de interesse é entender quais mecanismos de distinguibilidade foram adotados pelos próprios "tapuios" para se diferenciarem dos "índios" tradicionais, já que muitos tentaram ocultar aspectos de sua indianidade como uma estratégia de sobrevivência após a guerra. Embora os tapuios não se distinguissem de maneira radical dos indígenas em termos culturais e territoriais, havia distinções institucionais e fundiárias que definiram suas trajetórias.

Isso levanta questões sobre as formas políticas e socioespaciais que surgem das organizações indígenas diaspóricas. Se considerarmos essa história a partir de uma perspectiva que desafia a estratégia de minorização indígena, em vez de focar na derrota e no extermínio, novas formas de organização indígena emergem dos tapuios ou dos indígenas diaspóricos da Cabanagem. Como essas comunidades conseguiram se organizar para preservar sua memória e quais aspectos de suas formas de organização originárias persistem? Esse enfoque revela alternativas de resistência frente aos efeitos da Cabanagem e ao processo de massificação étnica.

Minha motivação para discutir o tapuio é pessoal. Sou de terceira geração cabana; minha bisavó, cuja língua materna era o nheengatu, era cabana e nunca aprendeu o português. Uma de suas filhas, irmã mais velha do meu avô Inácio, também falava nheengatu, mas, com o passar das gerações, essa fluência se perdeu. Contudo, o idioma permanece vivo em muitas palavras do nosso cotidiano, cujo significado exato nem sempre conseguimos traduzir. Desde criança, ouço que minha bisavó era tapuia e que somos descendentes dos tapuios, que, após a Cabanagem, foram deslocados de sua terra de origem para as ilhas de Afuá. Na literatura, encontrei essa categoria de tapuio não como um grupo étnico, mas como um marcador indígena diaspórico, fruto da guerra.

O "tapuio amazônico" desse período não é o mesmo tapuio que Maria Almeida (2010) refere como os índios bravos do sertão, nem se relaciona ao grupo étnico Tapuya. A categoria a que me refiro se assemelha mais às definições de Veríssimo (1887), que documenta as categorias raciais em Belém no final do século XIX: tapuio, curibóca, mameluco, mulato, cafuzo, índio e branco. Segundo o autor, o tapuio era resultado de um processo de "amansamento" e se diferenciava dos índios "selvagens" por ter sido "coagido a viver uma vida artificialmente civilizada" (Veríssimo, 1887, p. 307).

Ao verificar a drástica queda da população indígena da região amazônica entre 1750 e 1850, Moreira (1986) verifica, para além do extermínio físico, um mecanismo de progressiva diminuição da população indígena: a invenção de outras categorias transitórias, como o tapuio e o caboclo. Procurando olhar para a persistência dessa autodefinição como descendentes dos tapuios na tradição oral da minha família como modos de compreender a trajetória desses indígenas "assimilados" após a Guerra da Cabanagem.

Embora a categoria "tapuio" parta de um desejo de massificação étnica, compreendo que após três gerações, nós remanescentes dos cabanos ainda somos capazes de enxergar e se apegar à nossa memória indígena, presente em nossos costumes, gestos, conhecimentos, filosofias e que nos indicam marcas da nossa etnicidade ocultada.

No momento histórico em que vivo, sou de uma geração que já se distanciou da urgência pelo ocultamento que sentiram meus antepassados cabanos, portanto investigo os modos e possibilidades de afirmação indígena no tempo presente. Nossos ancestrais tapuios confiaram em nós e na nossa capacidade de retomar o que no passado eles precisaram abrir mão, e mesmo no ocultamento nos deixaram diversas pistas deste retorno, que eu uso este espaço para registrar.

Somos frequentemente atravessados por diversas ações, atitudes, políticas, pensamentos, gestos e posturas que seguem nos colonizando, o que Viveiros de Castro (2014) chamou de etnocídio e que diz de um lugar de ser indígena por condição de ser originário deste território, embora tenha sido artificialmente distanciado do que nos constitui como povo indígena.

Apesar de compreender a necessidade de se abordar essas múltiplas estratégias de distanciamento, olhando para os modos como os povos indígenas têm se organizado para permanecerem indígenas e garantirem a autonomia dos seus territórios, vejo que a narrativa do etnocídio, assim como a estratégia de minorização da população indígena na região amazônica têm em comum uma tendência a assumir um caráter definitivo, o que contradiz os diversos processos de reelaboração étnica vivenciados por povos indígenas desde o início da colonização.

Longe de subestimar o impacto do genocídio dos povos indígenas de Abya Yala, procuro, no entanto, dar ênfase ao que persiste e segue sendo mobilizado, atualizado e constantemente ativado pelos povos indígenas para permanecerem conectados às suas raízes, mesmo que estes não se afirmem como efetivamente parte de uma nação indígena, uma vez que muitos movimentos de retomada, reetnização, reelaboração étnica ou etnogênese partiram desde momento inicial de reconhecimento de si como continuidade dos seus antepassados indígenas, algo que neste trabalho estou chamando de exercício de enxergar.

2 GAPUIANDO MÉTODOS



Figura 1: Tapuya Gapuya, 2024
Fonte: acervo da autora

De acordo com o dicionário Tupi de Belém, de Carlos Symões, dicionário da língua geral falada no Grão Pará em 1771, gapuiar significa “pescar na beira ou baixios com facão e fonte de luz pra encandear os peixes”, “pescar nos baixios, fora da canoa, com arpão ou flecha”, ou “descobrir informações dispersas e inconspícuas.”

Segundo o meu pai, **gapuiar** é uma prática de pesca que implica ficar atento a quando o camarão ou o peixe salta para fora da água, ou quando os antigos armavam um **cacuri** ao longo do rio, uma espécie de barragem de madeira e palha que impedia a passagem da água, secando esse trecho do rio e aprisionando os

peixes na lama, possibilitando que assim os pescadores gapuiassem os peixes que pulassem para fora. Gapuiar é usado no sentido de capturar algo que salta por surpresa, e também usado, figurativamente, para se referir a quem está sempre com os ouvidos atentos para pescar as informações.

Durante o percurso do mestrado, cursei a disciplina Práticas e discursos educacionais, em que a professora Ana Gomes comentou sobre como desde a digitalização dos instrumentos de registro, nas décadas recentes, as práticas etnográficas têm sido significativamente alteradas em razão da quantidade de material e mídia produzidos durante das viagens de campo.

Muitos áudios, fotografias, vídeos, textos, desenhos, entrevistas e transcrições são produzidos, de forma que o corpo vivente do pesquisador não dá conta de processar a quantidade de informação produzida nesses momentos. Ao ouvir esse comentário, e percebendo que muitos dos meus colegas já estavam fotografando, gravando áudios e vídeos e escrevendo, eu optei por realizar um outro tipo de registro, a partir da memória e do corpo, da vivência e da interferência.

Isso reflete não apenas uma decisão metodológica, mas uma compatibilidade com o meu modo de viver e de interagir com as pessoas. A presença de uma câmera ou um gravador no meu cotidiano certamente seria uma perturbação, uma quebra de expectativa em relação a mim, que pouco uso esses dispositivos.

Gravei duas entrevistas específicas, uma com a minha mãe, sobre nossos graus de parentescos, e uma com minha tia Izete, irmã mais velha viva da minha mãe, que foi nos contar sobre a minha avó e sobre por onde estão nossos outros parentes nas ilhas de Abaetetuba.

Assim, desenvolvo um método para enxergar, que parte de uma prática cotidiana e de certa forma “banal”, mas que é mobilizada por eu ter percebido que é uma chave da nossa persistência pela autonomia: as visitas



Figura 2: Enxergar a partir da rede, 2023
Fonte: acervo da autora

2.1 As visitas

Tem um costume que observo estar cada vez mais subestimado, sobretudo entre a minha geração. É o costume da visita. Quando eu era pequena, nunca passávamos mais de uma semana sem visitar a casa dos nossos parentes. Meu pai costumava ir à casa da minha bisavó ao longo da semana para pegar jambo, manga, deixar goiaba e pupunha, comer a dobradinha que ela fazia, às vezes no fim da tarde ou na hora do almoço. À noite, minha mãe me levava à casa de uma vizinha ou conhecida para rezar um terço, uma novena, visitar um doente ou simplesmente para tomar mingau e comer vatapá. Nas visitas aos parentes de outras localidades, passávamos o dia inteiro comendo, conversando, e o parente sempre nos atava uma rede para o cochilo da tarde ou para a dormida da noite.

Ao longo da minha vida, foram nessas visitas longas às casas de parentes, que incluíam o sono e o sonho, que aprendi tanto sobre a minha história. Sem essas visitas, eu não saberia tanto sobre as casas onde meus parentes viveram na infância, nem sobre as ilhas por onde passaram antes de chegar às cidades de

Macapá e Belém. Depois de comer e compartilhar histórias, quando tirávamos o cochilo, eu me via transportada nos sonhos para essas mesmas ilhas, reencontrando parentes já falecidos que me mostravam sua vida no interior.

Quase todos os meus parentes têm origem cabocla. Nasceram na beira do rio e aprenderam a remar muito antes de aprenderem a andar de bicicleta. Cresci ouvindo histórias de minha família sobre como bichos de caça como jabuti, tatu, cotia, mucura, porco do mato apareciam debaixo das casas de palafita, do alagado ou da terra firme, e o caçador, ao ver esses movimentos pelas frestas, preparava a espingarda ou o machado, considerando uma sorte grande quando o alimento entrava na casa por livre e espontânea vontade.

As visitas, embora possam parecer uma prática esporádica e passiva, são enraizadas na tradição e revelam um aspecto que vai além da afetividade, da manutenção do vínculo familiar e da companhia. A visita não é aqui restrita a uma expressão de afetividade, mas assume um contorno político de manutenção dos nossos sistemas indígenas, que coexistem com os sistemas do modo de produção capitalista, por se tratarem do espaço de sociabilidade possível entre populações indígenas diaspóricas, em que práticas de cultivo, trocas de produtos próprios nossos, espaço para cozinhar nossos alimentos tradicionais e para nossas festividades.

É no gesto, no jeito de tomar açaí com farinha mesmo, no jeito de comer peixe com a mão, de descascar o camarão e comer com a cabeça e tudo, que se atualiza o reconhecimento de pertencer às casas. Nas práticas que são partilhadas e atualizadas a cada visita, mesmo que a gente passe um tempo sem visitar, por morar mais longe.

E é também a ausência do gesto, ou a impossibilidade deste, que também nos desloca para outro lugar. Para dar um exemplo, com grande constrangimento, assumo não saber fazer boca-de-lobo. Boca-de-lobo é um tipo de nó que se dá no punho da rede para regular a altura, para encurtar quando a rede é longa demais para um lugar pequeno, ou para esticar, quando vamos amarrar uma outra corda no punho.

Durante as visitas atei diversas redes, a falta de saber fazer boca de lobo não só comprometeu a minha dormida de forma prática – precisar de alguém para

regular a rede para mim – como me deslocou para um lugar “de fora” de um cotidiano que tem a boca-de-lobo como conhecimento básico e essencial. Meu não-saber causava espanto, riso e às vezes impaciência.

Por mais que os modos indígenas da cidade não se originem nessa conformação urbana colonial, mas em outros modos de organização socioespacial anteriores à colonização e à ocidentalização do território, existem dois aspectos¹ que precisamos observar.

Um é o fato de que os povos indígenas já convivem há pelo menos 500 anos, com o que seria essa “urbanidade” nos modos socioespaciais. O outro aspecto é o fato de que mesmo a cidade não é um completo território loteado, desmatado, um vazio fundiário sobre o qual se constroem as estruturas e redes da urbanidade.

Nas cidades, sobretudo na Amazônia, persistem os nossos rios, trechos de florestas, convivemos e sabemos reconhecer os animais e a vegetação, portanto nossos modos da floresta seguem sendo viáveis na urbanidade.

Esse é um modo que encontrei para evitar abordar a presença indígena nos contextos urbanos a partir do confronto, da antítese e da dicotomia. Tampouco ter uma postura apaziguadora do que é ser indígena nas cidades e as resistências necessárias para permanecer.

Procuro mencionar as visitas a partir de uma abordagem do que Ursula LeGuin chama de história vital, *life story*, algo que também Gabriela Leandro Pereira (2021) chama de gesto bio-cartográfico, em que bio se relaciona mais à noção de vida do que à noção de biografia. Falo de “história vital”, e não de uma “história de vida” ou biografia, por me possibilitar compreender a vida em si, sem restringi-la à biografia humana, familiar ou étnica, mas aberta ao escopo das vidas animais, das plantas, dos espíritos e do que possibilita a existência.

A ênfase a essa história vital e a bio-cartografia também se apresentam aqui como um caminho que busca resistir à frequente abordagem que toma como ponto

¹ Um outro aspecto passível de discussão no contexto amazônico seria a noção de que na cidade os povos indígenas seriam confrontados diretamente com “o outro”, o “não indígena”, mas destaco o fato de que a maior parte da população amazônica é de origem cabocla, e por mais que existam confrontos culturais entre os indígenas e a população cabocla, sem dúvida os caboclos não representam uma antítese ou o “outro” não-indígena. Ademais, são frequentes os processos de “descaboclicização”, e “emergências étnicas” (Vaz Filho, 2010), em que populações anteriormente consideradas caboclas passam a se afirmar novamente como indígenas.

de partida o genocídio e o etnocídio dos povos indígenas. É como se começássemos pela morte para depois falar que ainda estamos vivos. Como se a vida indígena neste território não fosse senão uma sobrevivida, que emerge da morte, que contradiz a morte e é conduzida à ressurreição.

Reconheço que eu mesma tive a tendência a tomar para mim essa narrativa da morte e da derrota, da perda e do distanciamento, mas fui orientada na banca de qualificação com os professores Florêncio Almeida Vaz Filho e Renata Marquez a falar mais do que vive, uma vez que existem aspectos cruciais da vida cotidiana que me permitem seguir reconhecendo a nossa indianidade.

Assim, reconheci na casa uma chave para discutir a construção de território indígena no contexto urbano, pois a continuidade das relações indígenas se dá a partir da manutenção de vínculos comunitários e afetivos. Por exemplo, quando alguém tinha um problema de guariba, ia à casa da dona Holanda², que preparava uma garrafada para curar a guariba³.

Comecei a abordar, portanto, as casas que eu visitava de um ponto de vista público e comunitário, uma vez que com frequência meus familiares se referiam às casas dos seus conhecidos, parentes e vizinhos como pontos de referência da comunidade, pois abrigavam a parteira, o pajé, a benzedeira, a rezadeira, o calafate, o farinheiro, o açazeiro, o carpinteiro, o marceneiro, o artesão, o tecedor, a matriarca, a avó, a bisavó. São casas que que, embora pertençam a indivíduos, estão permanentemente abertas.

2.2 Modos de narrar

Esbocei uma árvore genealógica. Me perdi nos parentescos.

Esse negócio de grau de parentesco engana nas distâncias e proximidades

Parece que o primo de terceiro grau está longe, e o de primeiro está perto

Que o tio é sempre o irmão do pai, e não o primo, o irmão, o sobrinho, o vizinho, o padrinho, o
cunhado, o agregado

Já desisti de entender os parentescos, porque não precisa.

Minhas avós eram minhas avós.

² Nome fictício.

³ Coqueluche.

Uma vez que estarei falando das visitas a casa de parentes, preciso comentar um pouco sobre essas noções de parentesco. Demorei para compreender ou aceitar que não conseguiria transmitir a partir de uma árvore genealógica linear as relações de parentescos da minha família. Por muito tempo acreditei que isso acontecia por motivo de diversas “irregularidades” da nossa vida, em que tivemos muitas adoções, mudanças de lugar, mortes precoces, que alteraram significativamente nossas relações de parentesco, tanto da minha família materna quanto paterna.

Mas com o tempo eu passei a perceber que essas relações não eram fruto de uma irregularidade, mas revelavam uma dinâmica própria de um parentesco não linear, uma vez que as famílias viviam próximas, sempre uma na casa da outra, e desenvolviam parentescos que extrapolavam a linhagem consanguínea. Tanto por não querer dar uma relevância desigual à família biológica em relação à não-biológica, como por entender que no nosso cotidiano essa distinção é pouco marcada, com frequência me refiro no texto a múltiplas avós, bisavós, avôs e bisavôs que podem extrapolar a contagem de dois pares de avós para cada indivíduo.

Ao longo do percurso de dois anos da formação de mestrado, me envolvi em diversos processos que contribuíram para minha formação, que não necessariamente se converteram em texto, mas que devido a sua relevância para as reflexões que consegui desenvolver, precisam ser creditadas.

Sem dúvida, uma das mais expressivas é a minha participação na Associação Wyka Kwara, da qual me tornei membro em novembro de 2021 após acompanhar o Seminário Não Sou Pardo, Sou Indígena⁴, produzido pela TV Tamuya, em que diversos membros da associação compuseram mesas temáticas, em um momento em que a associação que foi fundada em Belém-PA se abria para acolher indígenas de outras localidades em virtude do isolamento social provocado pela Pandemia de Covid-19.

A Associação Wyka Kwara foi idealizada para acolher os indígenas que vivem no contexto urbano, que mantenham ou não vínculos com seus povos de origem, com o objetivo de fortalecer e manter vivas as tradições dos nossos antepassados. Se transformou também em um espaço de educação, em que desenvolvíamos rodas

⁴ O seminário foi originalmente publicado pelo canal TV Tamuya em 2021, sendo republicado em 2022 pelo Canal Imbau.

de conversa temáticas sobre o etnocídio, memória, educação indígena, pardismo, arte indígena e línguas indígenas.

Um dos desdobramentos da minha participação na associação foi a produção do podcast Wyka Kwara⁵, disponível online e que lançou dez episódios de entrevistas com indígenas do contexto urbano sobre suas trajetórias, histórias familiares, trabalhos e frentes de atuação dentro do movimento indígena.

Em junho de 2023, participei da disciplina Processos e discursos educacionais III: Autogestão e padrões construtivos locais para ambientes comunitários: composição de práticas para uma educação territorializada, que compreendeu duas viagens à Terra Indígena Xakriabá, localizada em São João das Missões, no norte de Minas Gerais.

- Viagem aos Xakriabá e disciplina processos e discursos
- A viagem a Belém, Abaetetuba e Cotijuba

Por fim, gostaria de registrar também as minhas práticas artísticas que desenvolvi em parceria com outros indígenas. Em Julho de 2023 participei de duas ações artísticas coletivas: a oficina Manto Wyka Kwara na Escola Panapaná, instalação artística desenvolvida pelo artista Denilson Baniwa para o octógono da Pinacoteca de São Paulo entre março e julho de 2023, em que foram realizadas oficinas, aulas, conversas, apresentações musicais e teatrais propostas por artistas indígenas convidados.

A Wyka Kwara foi convidada a promover uma oficina que possibilitasse o diálogo sobre a memória indígena nas cidades, em que confeccionamos um tecido com impressões em diversas técnicas, entre pintura, desenho e bordado, que registrasse a persistência das nossas múltiplas culturas no contexto urbano, que teve a presença de pessoas dos povos Tupinambá, Kariri-Xocó, Aymara, Guarani e Wapichana, entre o público passante indígena e não-indígena.

Na mesma época participei do projeto comissionado Manto Tupinambá de Mairi, da I Bienal das Amazônia⁶, proposto pela artista paraense Moara Tupinambá, que me convidou

⁵ Disponível em: <https://open.spotify.com/show/7lrb1QQNAmHTTw2ongCIKi?si=60ac6cc9314b4f7e>

⁶ Curadoria de Sandra Benites, Vânia Leal, Keyna Eleison e Flavia Mutan.

junto com os artistas Cassis Guariniçara, do povo Kariri-Xocó, e Amãporã Warasý, do povo Tupinambá, que teve como objetivo demarcar a resistência histórica povo tupinambá na região da Cidade Velha, em Belém-PA, onde ocorreu a exposição da Bienal das Amazônias, assim como registrar o Levante Tupinambá, um movimento de resistência tupi que ocorreu na cidade de Belém em 2021 e que se espelha na insurreição de mesmo nome ocorrida entre 1617 e 1621 na região, liderada pelo Tuxaua Guaimiaba Tupinambá.

Entre os desdobramentos do Levante Tupinambá de 2021 e do projeto artístico Manto Tupinambá de Mairi estão a reivindicação da retomada do nome Mairi para se referir à cidade de Belém, como modo de demarcação da presença indígena nessa cidade, visto que era como os povos Tupi se referiam à região antes da invasão colonial (Métraux, 1950; Figueiredo, 2019; Neves, 2022).

Outro desdobramento do projeto foi a formação do Levante das Kunhã Tupinambá, grupo de estudos formado por cunhãs tupinambá de diversas regiões do Pará dedicado ao estudo da literatura que faz referência ao povo tupinambá ao longo dos séculos, como forma de atualização e reinterpretação antirracista e anticolonial dessas publicações.



Figura 3: Composição de imagens de algumas das redes onde deitei na viagem ao Pará em Outubro de 2023. (Na ordem: 1. Casa da minha madrinha, Beja, Abaetetuba-PA; 2. Instalação de redário na Bienal das Amazônia, Belém-PA; 3. Casa da minha prima em Abaetetuba-PA; 4. Casa da Deusa em Cotijuba-PA; 5. Casa do meu tio, Abaetetuba-PA; 5. Visita à professora da Fundação Escola Bosque, Outeiro-PA; 6. Aldeia Wyka Kwara, Cotijuba- PA; Casa da prima em Abaetetuba-PA)

Fonte: acervo da autora

3 AS REDES, AS CASAS, OS PERFIS

3.1 A casa onde eu cresci

Eu tinha três anos quando a minha tia veio morar com a gente. Eu estranhava os costumes dela. Ela usava saião de retalhos, que ela mesma costurava usando roupas velhas que recebia de presente, xingava falando “mato velho” e andava bradando um terçado. Não se acostumava dormindo na cama, passava a maior parte do tempo no quintal, mexendo com as galinhas, queimando mato seco ou

fazendo artesanato de miçanga. Nunca terminava uma pulseira. Assim que preenchia o barbante, desmanchava tudo e começava tudo de novo.

Ela botava uma bacia sobre as pernas, sentada no chão, e eu ficava olhando ela cortar cupuaçu, descascar camarão, tirar polpa de graviola. Cresci assim, ao lado dela, todas as tardes, com ela me ralhando e dizendo “Deixa eu cuidar aqui das minhas coisas!”

Todas as manhãs, me lembro que ela e o meu pai travavam embates, diálogos e por vezes brigas e discussões com os pássaros que viviam nas árvores próximas. Escutava meu pai e minha tia nessa conversa triangular com o pássaro, cujo idioma eu não entendia, mas que eles pareciam entender. Falavam entre si, com o pássaro, e respondiam, entendendo se o tom do pássaro era amistoso ou de confronto.

Eu ficava admirada por eu mesma não entender essa linguagem que para eles era tão fluente. Isso se repetia com os periquitos, com as cigarras e com os sapos, e me fez perceber que ali estava um universo de interação que eu testemunhava, mas não fazia parte, por não ter sido exposta à linguagem dos pássaros e seus símbolos no meio da mata, como meus parentes mais velhos foram.

Ao mesmo tempo, não consigo desvincular a dimensão da nossa casa, urbana, dessa própria vivência das matas, porque mesmo do nosso quintal a presença dos pássaros nos aciona novamente esse idioma.

O papai e a minha tia viveram a infância em comunidades ribeirinhas. O meu avô, junto com os parentes próximos e os vizinhos eram responsáveis pelo cultivo da mandioca, do açaí, da caça e da pesca, prática que meu tio que mora em Furo Grande, no interior de Afuá-PA, ainda mantém. Assim que a gente se mudou para essa casa onde eu cresci, já existiam algumas plantas, outras quem plantou foi o papai. Ele logo cuidou de plantar todo tipo de alimento. Abóbora, pimenta, banana, maracujá, acerola, coco. Já tinha manga, goiaba, cacau, graviola, açaí.

Antigamente a casa era mais quintal do que casa. A casa era pequena, e o quintal era grande. Não tinha muro que separava o nosso terreno do terreno dos vizinhos, só uma cerca baixa de madeira. Era muito úmido, tinha muita banana e

manga, e isso fazia atrair morcegos à noite. Era tanto morcego que o papai resolveu cortar as bananeiras, que lhes serviam de alimento.



Figura 4: Quintal da casa da minha tia Conce em Abaetetuba-PA, 2019. (É possível ver o local no centro onde são realizadas queimas esporádicas e a mesa onde são apoiados os alimentos para serem tratados quando chegam)

Fonte: acervo da autora

O papai gosta muito de fazer chá quando chove. Pegava as folhas de canela e preparava o chá à tarde pra gente comer com pupunha, macaxeira ou batata doce

cozida. Em silêncio. Esses dias de chuva no fim da tarde me trazem uma sensação parecida à de quando estou há muitas horas de molho no igarapé, quando o corpo vai cansando e a gente fica em silêncio, ou começa a falar do passado. Não sei por que a água grande faz a gente voltar para o passado.

Quando a gente faz essas coisas, esses costumes, me vem um sentimento muito forte de pertencer. Porque eu me lembro que os meus antepassados já fizeram isso muitas e muitas vezes. A gente ainda come pupunha do mesmo jeito, faz o chá do mesmo jeito, e olha a chuva do mesmo jeito.

Quando eu vou para algum interior com o papai, eu sempre fico olhando as árvores e perguntando pra ele qual madeira é aquela. É **macacaúba**. É **marupá**. É **andiroba**. É **copaíba**. É **samaúma**. Ele sempre sabe. Ele diz que madeira boa para construir casa é a andiroba e macacaúba, que dura a vida inteira. É madeira que o cupim não come.

Andiroba é uma das nossas medicinas mais potentes. Perguntam “é bom pra quê?” E a gente diz “bom, é bom pra tudo!”. A mamãe não vai para nenhum lugar sem o vidrinho dela de andiroba. Quando estamos com gripe ou febre, as avós envolvem o dedo no algodão e molham na andiroba, **copaíba** e outros remédios, e passam dentro da garganta da gente. A casa quando é feita de madeira de andiroba, então, é como se fosse feita da nossa medicina, cuja essência a gente leva para onde vai. A gente leva a casa na sacola, na pele e na garganta.

A vizinha da frente da minha casa era uma senhora muito magra, que vivia sozinha com a sua neta, com quem eu brincava no fim da tarde. A casa delas ficava escondida em meio a um matagal tão denso que só dava pra ver a casa se a gente chegasse muito perto, quase na porta. A senhora regava as plantas todas as tardes, perto do por do sol. Era o único momento do dia em que ela era vista. Mamãe batia na casa dela para pedir plantas para fazer os nossos banhos de cabeça quando a gente adoecia.

Eu aprendi desde muito cedo a reconhecer as casas das senhoras que sabiam curar. São essas casas que a gente não consegue ver da rua a casa em si, portanto se destacam da paisagem. Penso não ser desse jeito apenas porque essas senhoras encontram em cada pedacinho de terra um espaço pra plantar o remédio, mas que esse esconder a casa com a planta, deixar visível da rua apenas as plantas

é também um sinalizador de que essa casa é também comunitária, um sinalizador para a rua de que ali existe alguém que sabe.

Mas também sei que são casas-escudo da rua. Porque o movimento da rua às vezes espanta os espíritos que vêm contar os segredos dos remédios. Na casa do meu bisavô, a vovó conta que no quintal de trás tinha um grande matagal de mato seco, de ervas mais específicas, que ele retirava para fazer as garrafadas. Ele acordava da **mossega** da tarde, o cochilo depois do almoço, que era quando ele sonhava com o remédio que precisava fazer para quem chegava pedindo, e então ia para o quintal e sabia quais matos pegar para deixar curtindo na pinga com xarope, e preparar a garrafada.

Eu enxergo hoje que existem essas diferenças, na casa do meu bisavô entre o quintal da frente e o quintal de trás. O quintal de trás é o quintal que está conectado aos sonhos, é o lugar que a gente enxerga quando sonha, portanto ele existe e atravessa esses dois planos, coexiste entre os dois. E por essa razão que quando eu era criança eu passava tantas horas nesse quintal de trás da nossa casa, e a minha tia fazia o mesmo. Por saber e sentir que se tratava de um lugar além do cultivo, além do espaço que emoldura a casa, além da área permeável, mas o lugar onde a gente escuta os ensinamentos.

Passar tanto tempo ali também instiga o sonho a aparecer. A gente aprende na vida acordada e na vida sonhada. Depois que comecei a ouvir mais histórias sobre o meu bisavô, entendi mais desses meus comportamentos da infância, e da minha tia, de passar tanto tempo no quintal, só escutando, cavando na terra atrás de minhocas e embuás, da minha tia de ficar parada olhando, ou acocada, e no fim da tarde de queimar as folhas secas.

Parece que estamos à toa, sem fazer nada, mas é um jeito de conviver e deixar o quintal se acostumar com a nossa presença, para que ele apareça nos nossos sonhos. Outro dia estava conversando com a minha amiga, a artista Uýra. Ela estava me contando sobre quando plantou um pé de embaúba no quintal da sua casa, e de como ele cresceu rápido demais, em 3 anos, e estava ameaçando tombar porque não tinha outras árvores em volta para se escorar, então foi preciso cortar. E ela disse que sentiu muito por precisar derrubar essa árvore, porque milhares de formigas de fogo já moravam na sua copa.

O jeito que ela falou, milhares de formigas de fogo, me fez pensar sobre como o ser humano se vê como maior em todas as dimensões da existência. Parece que o ser humano foi aquele que foi mais longe, que se alastrou por mais cantos e que não existe nenhum lugar, nesta terra, que não exiba a presença da nossa espécie. Mas olhando para as formigas, para as costas das samambaias, com seus esporos grudados, em como cada esporo é uma samambaia, cada samambaia carrega em si a potência de povoar uma floresta inteira, cada formigueiro é um universo por si só, conectado ao nosso universo.

Olhar para esses milhares de formigas, que em três anos transformaram a embaúba em seu universo, em como cada açazeiro é a casa de milhares de **tracuá**, não me permite acreditar nessa ideia de extinção que tentam imprimir sobre nós. Quem acredita na extinção não aprendeu a olhar fundo nos quintais, em como a vida se multiplica a todo o momento.

Olhando para essa história das formigas na embaúba, pensei em como a embaúba, casa das formigas, é como se fosse uma cidade-floresta. E que precisou ruir por ameaçar uma outra cidade-floresta, uma cidade que era a dos humanos que moravam debaixo dessa embaúba. Talvez a nossa cidade-floresta um dia também precise ruir, para que deixe de tombar sobre as cabeças das formigas, das pacas e cotias.

Eu chamo de cidade-floresta, porque quando a gente olha de cima, nas imagens de satélites, parece haver um limite, uma divisão muito clara entre o que é cidade e o que é floresta, o que é o território humano, e o que é o território das outras espécies. Mas quando a gente olhar por dentro, até para o nosso próprio corpo, esse corpo indígena que conhece e sabe conviver com outras espécies que não só a sua própria, esses limites não se sustentam.

A floresta penetra pelas frestas de terra na cidade, no passo de cada formiga, no voo de cada abelha e pássaro que cruza esses limites. Cada quintal é a casa de populações maiores que a nossa própria. Então por que as cidades pertenceriam só a nós? A cidade não é só cidade, e a floresta não é só floresta.

A mucura vive perto das casas, nos forros e telhados. Ela ajuda a manter longe os animais peçonhentos. Perguntei pro papai por que a mucura gostava de ficar na nossa casa, e ele disse que ela ficava mais onde tinha criação de galinha,

porque gostava de comer os ovos. “Mas como ela sabe?”, “Ah, quando a galinha vai botar o ovo ela grita, e aí a mucura vem”.

É o que eu mais pensei e entendi, durante todo esse percurso de pesquisadora. É olhar para os limites que durante a vida me separaram de poder permanecer indígena, mas que hoje enxergo não ser possível, quando deixo de olhar para a linha do tempo que caminha para me separar dos meus ancestrais, mas que mesmo que o lugar onde eu morei boa parte da vida seja um loteamento de linhas invisíveis, as formigas, minhocas, calangos, galinhas, periquitos, tatus, pacas e mucuras sempre cruzaram esses limites. Sempre se rebelaram, e nos ensinam a nos rebelar também.

Nunca vou me esquecer, de uma senhora indígena de Minas Gerais, que me disse que a questão não é o outro nos reconhecer, mas a gente se reconhecer no outro. E esse outro, antes interpretei como os humanos, pertencentes à mesma etnia que nós, e esse reconhecimento como parte de um povo. Mas hoje entendo que também se alastra para o reconhecimento que nós temos nos gestos de outras espécies. Quando a gente reconhece e se espelha no tatu que pouco se importa se essa cerca é da minha casa ou da casa do vizinho, porque ele também mora ali, porque o lugar onde ele mora não está contido por essas linhas.

E quando a gente transforma esses territórios, e por nossa transformação mandamos embora essas outras espécies, é como se estivéssemos emitindo uma carta de despejo, só que pior, porque não comunicamos com antecedência. Imagine como é ser despejado da própria casa, ver passar sobre a sua casa, que você construiu pelos seus anos de vida, um trator que demole tudo.

Quando a gente despeja as **tucandeiras** e os **jabutis**, a nossa casa muda de forma e fica faltando uma parte, uma parte da nossa história. Nossa casa fica esquartejada, partida ao meio, porque sempre que aparece um jabuti, é como se nos conectássemos a todas as múltiplas histórias de jabuti misturadas com a nossa história, na nossa linhagem.

Quando a vovó era criança, ela tinha um jabuti de estimação chamado Tico. Ela amava esse jabuti, a ponto de mais de 70 anos depois ainda estar falando nele. Infelizmente o Tico teve um destino trágico: meu tio-avô, achando ter encontrado um tatu escondido em um tronco velho de árvore, tratou de pegar o machado e cortou o

Tico no meio. Já que a tragédia já estava feita, resolveram por bem comer o Tico. Vovó comeu chorando, mas também comeu.

Reconhecer a existência indígena nas cidades envolve reconhecer não apenas a permanência de modos e formas culturais dos nossos ancestrais, mas sobretudo um reconhecimento de formas socioespaciais que extrapolam os limites e demarcações instituídas pela colonização. É olhar para a terra e não ver o loteamento, mas o fluxo de outras espécies e o reflexo deste sobre os nossos próprios fluxos e circuitos, porque caminhamos junto com estes.

Quando o açai começa a escassear na beira de um igarapé, nós nos mudávamos para outra beira. Isso nos ensinou a sempre estar atento a outras populações, para entender o momento de mudar nosso rumo, e essa prática não foi desaprendida em uma ou duas gerações que nos distanciam do habitar sobre as águas. Esse hábito segue presente, e hoje assume outros contornos.

Assume o contorno de olhar para as cidades e avaliar, a partir do nosso conhecimento milenar sobre o bioma amazônico, a saúde e as possibilidades e reconstituição da floresta. A gente segue olhando, segue prestando atenção e segue conectando os pontos entre um igarapé que no centro da cidade foi canalizado, mas que está ligado à imensidão dos rios Negro, Solimões ou Amazonas.

E isso acontece tanto pela nossa memória, porque nossos antepassados utilizavam esses grandes furos, ou esses pequenos igarapés para se transportar, como pelo olhar atento para as águas, quando estamos tomando banho de igarapé e um **mururé** se descola da beira e vai se deixando levar pelas águas do igarapé que sabemos em qual grande rio vão desaguar. Estivemos lá agora há pouco.

O papai foi me explicar como foi que meus avós foram morar no rio Matapi. Ele me disse que antes a sua família morava nas ilhas de Afuá, mas que depois se mudaram para uma comunidade na beira do rio Matapi, “um rio que vai embora”. Um rio que vai embora é o jeito que nós usamos para informar que um rio é muito longo. Quando chega na Ilha de Santana, o Rio Amazonas se divide em dois outros rios: o Matapi e o Vila Nova. Quando perguntei onde ficava essa comunidade, ele disse que era “a 25 minutos de remo do Porto do Príncipe”.

Outro dia perguntei para se ele se lembrava da primeira vez em que foi para a cidade. Ele disse que lembra, devia ter em torno de seis anos de idade, e foi

acompanhar meu avô em uma visita aos nossos parentes da cidade. Perguntei o que tinha feito ele mais se admirar. Ele disse que foi a velocidade dos carros. Porque até aquele momento ele só tinha se deslocado de barco a remo. Nessa época os barcos eram todos a remo ou a vela, então ele se admirou com a forma como a vista da cidade se embaralhou com o movimento. Ele nunca havia se movimentado a uma velocidade que embaralhasse a vista.



Figura 5: Casa do batedor de açaí na zona urbana, 2024
Fonte: acervo da autora



Figura 6: Casa de farinha, 2024
Fonte: acervo da autora

Na época em que a minha avó era criança, em Macapá, na década de 1950, nos primeiros três meses do inverno, janeiro, fevereiro e março, ela conta que tinha escassez de comida muito grande, porque chovia demais. Era o dia todo chovendo e ninguém saía de casa. Não tinha como comprar comida, e nem quem vendesse, porque o povo do interior não vinha nos barcos vender. Eram poucos os mercados de comida em Macapá nessa época, e pela chuva de qualquer forma seria difícil sair.

A vovó disse que então no fim do ano interior, de outubro, novembro e dezembro, meses mais secos, o meu bisavô saía para pescar e pescava baldes e baldes de peixe. E então a vovó e a bisa começavam a salga. Também se fazia o piracuí dos peixes de casca, Tamuatá e o Acari.

Assava o peixe na brasa, tirava a casca dele, que é muito afiada e cortava dos dedos dela, e aí depois pilava o peixe assado no pilão pra fazer o piracuí. Diz que o Acari é um peixe que tem a barriga muito amarga e não dá pra comer cozido, só assado, porque amarga o caldo, mas diz que o meu bisavô gostava do caldo dele. Caldo de Acari é só pra quem é brabo! Quando seco ele é pilado com a espinha e tudo, por isso que no piracuí tem espinha pelo meio. Nos primeiros meses do inverno, era só o que se comia, com farinha.

Um dia eu estava escutando a música Pescador (1992), do grupo Raízes Caboclas, que diz “e quando chega a **piracema** e os peixes se vão, e no cardume da ovada se vê pescador”. Perguntei para o papai o que era piracema. Ele disse que é o momento do ano da subida dos peixes, quando eles todos sobem o rio para próximo das nascentes, lugar do rio mais limpo, mais puro, e longe dos predadores, para a desova, momento reprodutivo. Os peixes na piracema nadam mais próximo da superfície, e em cardume, então estão mais vulneráveis à pesca, mas também estão na fase reprodutiva.

Segundo o papai, nessa época não é recomendado pescar em volume, com rede, porque isso compromete a reprodução e a continuidade dos peixes. É uma contradição, porque eles estão mais fáceis de pegar, mas se a gente pesca, no futuro deve saber que isso vai reverberar em escassez.

A minha bisavó gostava de organizar rezas na casa dela, à noite. Reuníamos toda a família, mais de 60 pessoas, para rezar o terço, especialmente no dia de Santa Luzia, de quem ela era devota, e depois comíamos vatapá e mingau. A casa dela era pequena, tinha apenas um quartinho, uma cama de solteiro para o acompanhante, a rede dela atada, e um pequeno altar com imagens de santos e uma vela sempre acesa. Quando alguém estava em dúvida de como presenteá-la, era só pensar em algum santo do qual ela ainda não tinha imagem.

A lembrança que tenho da minha bisavó sempre está ligada a uma panela muito grande, que a gente chama de “panela de vatapá”. Sempre teve munguzá,

canjica, maniçoba, vatapá, sopa, cabidela, pato no tucupi, galinha caipira. Quando era julho ela sempre fazia maniçoba, mesmo quando já estava bem idosa. Fazia questão de cozinhar a **maniva** pelos sete dias.



Figura 7: Minha bisavó Eleotérea Monteiro e seu filho Jorge Monteiro, sem data
Fonte: acervo da autora

Parece que eu esqueci que nos domingos à noite, antes de cada um rumar pras suas casas para iniciar a semana, sentávamos na mesa de madeira crua, atrás da casa, pra esperar ela liberar a sopa. Mas quando penso em uma casa, é a casa dela que me vem na cabeça. É uma casa que também era mais quintal do que casa. É uma casa que é local de passagem para o terreiro da frente e o terreiro de trás. É uma casa que viveu boa parte da sua história com paredes de madeira, e que só depois foi envelopada pela alvenaria. Que não tinha muro, e a porta estava sempre aberta dando direto pra rua. Assim que a gente afrouxar os laços e parar de fazer sopa, ela vai ser tomada por cupim. Assim que a gente afrouxar a mão, ela vai ser derrubada e virar prédio.

Aprendi na escola de arquitetura como desenhar casa. E demorei pra entender que a casa não era essa lista de ambientes, mas a panela de vatapá, o recipiente. A casa era a mesa de madeira crua. Tinha sala de estar, mas estava sempre vazia. A cozinha e o quintal era que estavam sempre cheios. A mesa ficava do lado de fora da construção, e o beiral do telhado era o próprio **jirau**. Pra eu aprender a fazer uma casa do nosso jeito, eu preciso mais saber cozinhar a maniçoba pelos sete dias.

A minha Tia Izete me contou que quando trabalhava no interior de onde a minha avó veio, **Tucumanduba**, ela comia farofa de **uruá**. Uruá é a palavra do nheengatu para caramujo, e os antigos tinham o costume de comer essa farofa, retirando o caramujo de dentro do casco com uma agulha.



Figura 8: Casa da minha bisavó Eleotérea em Festa Junina, 2018
Fonte: acervo da autora

Lá nesse pedaço tudo é terra firme. [...] Fazia a farofa da bunda da saúva. Bem, mas é muito gostoso. Ali onde era o campo do Vaguito, que era só um quadrado, na época que a saúva voava. Hum! Era gente com lata pra todo lado, pra encher a latinha com saúda. Aí chegava em casa, dava uma lavada e torrava. A gente torrava, botava farinha e comia, era muito gostoso. Égua, chegava a estalar aquilo. Mas quem disse que eu como isso agora? Porque naquela época a gente era avoadado, né? Mas agora não, a gente já tem consciência que aquilo é um pus que tem na bunda da saúva. Comi isso. Comi tralhoto. Comi farofa de caramujo, de uruá. Cozinhava e tirava tudo com a agulha, e fazia a farofa. Eu não tenho coragem de comer isso agora. (Tia Izete, visita gravada em outubro de 2023)

No casamento do meu primo, em Abaetetuba, a família ficou a madrugada inteira comendo e bebendo, e assim ficaram até o dia seguinte à tarde. Quando chegou por volta das cinco horas da tarde, quando já não aguentavam mais beber nem comer comida pesada, fui com a mamãe para a cozinha fazer **mujica** de farelo de peixe, um caldo à base de farinha que é costume fazer depois das festas. Depois de tomarmos a panelada de mujica, fomos tomar banho de igarapé nos fundos da casa de um amigo do meu tio, que planta **cupuaçu**. Era um igarapé bem estreito e fundo, tinha que tomar cuidado pra correnteza não levar.

Quando eu tinha por volta dos 6 anos de idade, apesar de ter sido vacinada, contraí Coqueluche, que na região chamamos de Tosse de Guariba, uma doença que provoca crises de tosse e muita falta de ar. Fiquei muito tempo doente, fui ao médico, mas não melhorava. Passados uns 3 meses da minha doença, depois de quase morrer de asfixia diversas vezes, minha mãe me levou para a casa da minha madrinha, que na época morava na Vila do Conde-PA. Lá ela me levou para benzer e encomendou uma garrafada de uma benzedeira que era sua amiga. Precisava tomar o xarope todos os dias. Em uma semana fiquei boa.

Quando eu estava no Cotijuba com a Deusa, ela me disse que no igarapé da Flexeira só quem é índia mesmo que se banha, porque precisa descer pelo barranco, limpar o **tijuco** que se acumula no fundo, até deixar de ficar escorregadio e a maresia levar embora o tijuco e deixar a água bem limpinha. Os camarões ficam beliscando a nossa pele enquanto a gente toma banho, e a gente precisa ficar fazendo barulho, porque a água quieta atrai **sucuri** e **poraquê**. Quando estávamos tomando nosso banho matinal no rio, passou de canoa uma vizinha da Deusa, vendendo pedra de cacau e azeite de andiroba. A Deusa disse que a andiroba dessa senhora é pura mesmo, pois ela mesma tira. A pedra de cacau, que o papai chama de “pão de cacau”, é uma barra de cacau que se forma depois de pilar os

caroços de cacau no pilão pra fazer chocolate. A gente não tem o costume de comer a barra, ela é usada pra ralar na água e fazer a bebida.

Na casa onde eu cresci nós tínhamos um pé de cacau, e eu sempre vi e aprendi com a minha tia a secar os caroços de cacau para fazer o chocolate. A nossa merenda da tarde, quando estava na época, era quase sempre a fruta do cacau, que a gente chupava o caroço, depois colocava em uma bandeja de alumínio para secar ao sol. Secava por várias semanas, até ter uma boa quantidade para torrar e depois triturar e fazer o pó de cacau. Minha tia triturava no liquidificador mesmo, mas o meu tio, no interior, faz no pilão.



Figura 9: Estopa de algodão utilizado no preenchimento das frestas da madeira no ofício da calafetagem, 2023

Fonte: acervo da autora

Enquanto eu tomava banho no igarapé da Flexeira, atrás da casa da minha madrinha, passou essa senhora vendendo andiroba e cacau, e eu fiquei pensando

em como nesse contexto não teve a separação entre o lugar da troca e o lugar do cuidado diário. Me lembrei dos meus pais contando dos marreteiros, que são as pessoas que vão de canoa, de casa em casa, vendendo e trocando seus produtos. Enquanto a gente toma o nosso banho da manhã no rio, tem outra pessoa também passando pelo mesmo rio fazendo outra coisa.

Por mais que a gente entre na casa pela porta, pelo portão, em um lote que tem demarcação e limite, o rio que passa por trás não pode ser contido por essas linhas, então a gente se vê compartilhando o nosso dia com essa entidade, que é o rio, que não se permite ser parcelada e nos convoca a aceitar uma dinâmica de trânsito, coletividade e passagem.



Figura 10: Barco atracado no porto de Abaetetuba-PA, Rio Maratauíra, 2023
Fonte: acervo da autora

Eu não posso dizer que desse trecho para cá o rio é meu, não posso colocar uma cancela no rio e regular a passagem, não posso dizer que das 6:30 às 7:30 a passagem por ele é proibida pois estou tomando banho. Durante o banho a senhora oferece a andiroba, e eu aceito e acerto mais tarde.

O papai também me disse que o vovô usava breu pra **calafetar** os barcos. O ofício da calafetagem implica em preencher as frestas das madeiras dos barcos com alguma fibra que as tornem impermeáveis. O meu avô e o meu bisavô eram calafates, e na infância o meu pai aprendeu um pouco desse ofício. Ele enfiava estopa nas frestas da madeira, derretia o breu e passava por cima. Na época dele já se usava a estopa de algodão, ou retalhos de tecidos, mas que ainda tinha gente que usava a envira, uma fibra vegetal retirada das cascas das árvores, usada para diversos fins de tecido e amarração.

‘Ei, tu já comeste muçum?’, ‘Cruz credo, eu não tô doida. Isso é cobra!’, ‘Que cobra nada. Tu vais comer!’ Aí amarrou uma envira no muçum, meteu na água quente, puxou, passou uma faca e descascou, ficou branco! Aquela pele preta saiu tudinho. Ele cortou tudo em tourinho, lavou bem, temperou com limão, cozinhou. Pois eu não comi? (Tia Izete, visita gravada em outubro de 2023)

Quando eu ameaçava contar essas histórias fora de casa, meus familiares faziam “hum!” com a garganta, me sinalizando para fechar a boca. Essas histórias deveriam ficar confinadas em casa, guardadas só para os domingos à tarde, aquelas tardes que se arrastam, que a gente deita na rede depois de comer muito açaí com caranguejo e não tem nada para fazer a não ser cochilar e depois contar história.

Que depois disso retornaríamos para nossas vidas do trabalho, interrompidas no gesto de coletar as frutas do quintal para levar na casa da avó ou da mãe, pois o alimento é importante, mas a escuta é o que faz a gente estar sempre ali de novo.



Figura 11: Feira Livre de Abaetetuba-PA, 2023
Fonte: acervo da autora



Figura 12: Canoa, Abaetetuba-PA, 2023
Fonte: acervo da autora



Figura 13: Rede atada, Abaetetuba-PA, 2023
Fonte: acervo da autora

3.2 Não tem jirau, mas tem prática de jirau

Nas visitas e conversas, mesmo meus familiares se referiam ao interior no tempo verbal passado. Eu sempre escutei que as casas de antigamente, do interior, tinham **jirau**. Não entendia o que era esse jirau, mas sempre falavam assim “Antigamente a casa tinha até jirau. A gente preparava as coisas do lado de fora”. O jirau é uma espécie de cobertura, ou edícula que fica fora da casa, mas próximo. É onde se apoiavam as caças quando chegam, onde se tratam dos peixes, antes de levar para a cozinha.

Debaixo do jirau também se cozinha a maniçoba, do lado de fora de casa, porque ela precisa ficar cozinhando por sete dias, para desintoxicar o veneno da maniva, e isso precisa ser feito ao ar livre. A minha bisavó improvisava um fogão a lenha, com alguns tijolos, sobre o qual apoiava a panela de maniçoba.



Figura 14: Vista do ônibus no trajeto entre Belém-PA e Abaetetuba-PA, rota Alça Viária do Pará, 2023
Fonte: acervo da autora

Quando o papai ou a mamãe vão preparar peixe, eles fazem isso do lado de fora de casa. Na maior parte das vezes a escamação do peixe de espinha era feita no tanque, na área de serviço, e o **tiquim** também, que é quando a gente faz cortes transversais nos peixes que têm muita espinha, pra que as espinhas se cortem e fiquem menores para não espetar a nossa boca ou estômago.



Figura 15: Casa da minha madrinha, Vila de Beja, Abaetetuba-PA, 2023
Fonte: acervo da autora



Figura 16: Varandas das casas da minha madrinha e seu vizinho da frente, com registro do aparecimento de um kвати, Vila de Beja, Abaetetuba-PA, 2023

Fonte: acervo da autora

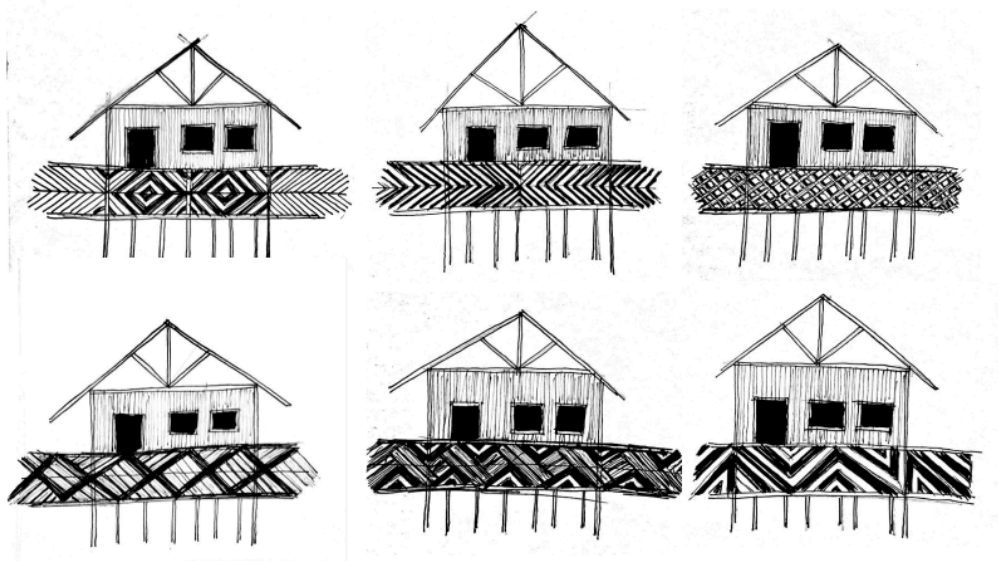


Figura 17: Grafismos guardados nas varandas, 2024

Fonte: acervo da autora



Figura 18: Batedeira de Açai, casa do tio Miguel, Abaetetuba-PA, 2023
Fonte: acervo da autora



Figura 19: Pilão de madeira, casa do tio Miguel, Abaetetuba-PA, 2023
Fonte: acervo da autora

Mesmo que, à minha volta, eu enxergue diversas atualizações do jirau no modo como a cozinha está organizada, sendo a louça lavada do lado de fora em uma casinha que, embora esteja anexada à casa, é voltada para o lado de fora.

Lá na casa da minha madrinha, reparei que as minhas tias construíram a pia voltada para fora do limite da casa, apoiada sobre um tablado de madeira. Mesmo dentro da casa, a pia está voltada para fora, e tem um apoio do tablado de madeira para apoiar as comidas. É como se mesmo sem o jirau anexo à casa, a prática do jirau permanece e é incorporada à arquitetura desse outro tipo de casa, sem jirau.

Tanto na casa da minha tia em Abaetetuba como na casa da minha bisavó o beiral posterior servia como um prolongamento, e esse prolongamento tinha uma mesa de madeira crua, onde são apoiados os alimentos recém-chegados, que precisam ser tratados. É onde ficam os cestos de caroço de açai para amolecer antes de bater, na casa de quem é batedor de açai.

A minha avó conta que antes eram as mulheres que amassavam açai. E não se falava bater açai, se falava “amassar”, porque amassava os caroços sobre a

peneira de palha. O homem recebia o açaí peneirado primeiro, que era o mais grosso, e depois se peneirava de novo com mais água para os outros. Foi um costume inventado pelo meu bisavô, que o meu tio segue até hoje na casa dele.

Um dia cheguei na casa da minha madrinha Deusa. Estava descalça no sol quente, porque tinha perdido minha sandália, e cheguei lá de bicicleta, cedo da manhã. O marido dela tinha acabado de bater o açaí, já estava armazenando nas garrafas pet. Eu então aproveitei e tomei açaí recém-batido. A gente sabe se o açaí é fresco só pelo cheiro. Pelo cheiro e pelo gosto dá para saber até quando é que o caroço foi apanhado, se era caroço velho, se o açaí foi batido hoje ou ontem.

Um dia eu perguntei para a mamãe se quando ela era mais jovem ela costumava ir muito para Belém. Ela disse que não, só na época do círio, mas que também naquela época era como se fosse tudo uma coisa só. Por mais que tivessem as vilas, e ela vivesse na “Vila de Abaetetuba”, parecia que era tudo uma coisa só. Na época do círio, uma das comidas típicas é o pato no tucupi. As famílias têm o costume da criação do pato, algo que nós também fazíamos em Macapá na minha infância, para quando chegasse a época do círio comer o pato no tucupi e a cabidela.

Quando a mamãe ia para o círio de Abaetetuba até Belém, ela disse que as pessoas da vila levavam os seus patos vivos, amarrados em paneiros, para as casas dos seus parentes em Belém, e matavam quando chegava o dia da festa do círio. Então dentro do barco se via a cena de várias pessoas carregando seus patinhos em paneiros, símbolo que ficou tão forte na memória de Abaetetuba que um dos artesanatos de miriti mais comuns é o patinho dentro do paneiro.

Hoje em dia essa prática de levar os patos nos paneiros já não é tão comum. Em partes porque hoje já existe uma estrada que conecta Belém e Abaetetuba, e o caminho não é mais só pelo barco, sendo frequente o trânsito por ônibus, carro e moto. Mas ainda é comum, pelo menos em Macapá, o hábito de se encomendar os patos de algum vizinho, parente ou conhecido que tenha a criação.

Quando a minha avó era viva, ela era sempre chamada para cozinhar nas festas das pessoas da comunidade. Às vezes ela era chamada nas ilhas de Abaetetuba, e uma das comidas mais marcantes que ela fazia era a tartaruga moqueada. Ela virava aquelas tartarugas imensas de barriga para cima, e cozinava

no casco mesmo. Quando a gente vai comer a tartaruga, a carapaça dela vai se soltando, formando uma espécie de quebra cabeça, e a gente coloca a farinha por cima da carne e vai comendo dentro da carapaça mesmo, que vira um recipiente.

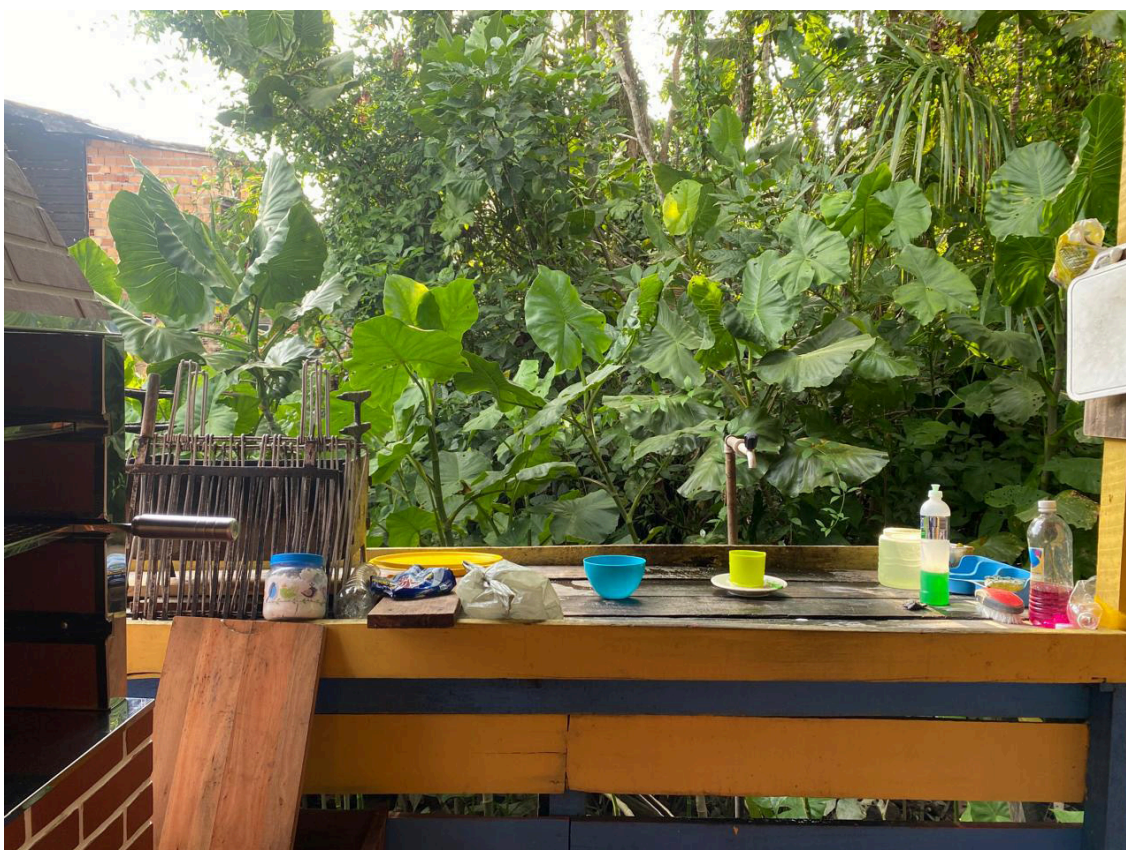


Figura 20: Jirau sem jirau: lavatório acoplado à varanda da casa de palafita, casa da minha madrinha, Vila de Beja, Abaetetuba-PA, 2023
Fonte: acervo da autora

E é assim que a gente se familiariza com esses desenhos que depois se transformam em grafismos, e é por essa razão que eles contam a nossa história, porque quando eu vejo um desenho de tartaruga, é da relação da nossa história com a tartaruga que eu me lembro, conto e discuto.

Taylor (2013) fala de como a escrita e a performance incorporada têm funcionado juntas para organizar as camadas de memória histórica que constituem a comunidade, desde antes da colonização. Por essa razão não precisamos seguir nos referindo à escrita como antagônica à oralidade, tampouco olhar para nossas próprias “práticas incorporadas” como uma forma de escrita.

Não pretendo considerar o desenho da tartaruga como uma escrita, mas uma grafia. Escrita e grafia, embora compartilhem sua raiz, assumem contornos distintos. O que é gráfico pode muito bem se referir ao que é diagramático, imagético, sonoro, sem que se refira a uma tradução escrita dessas formas de comunicação. Mas penso sobre como essas grafias não são só criadas, como mobilizadas e se tornam representativas de um gesto, ou prática.

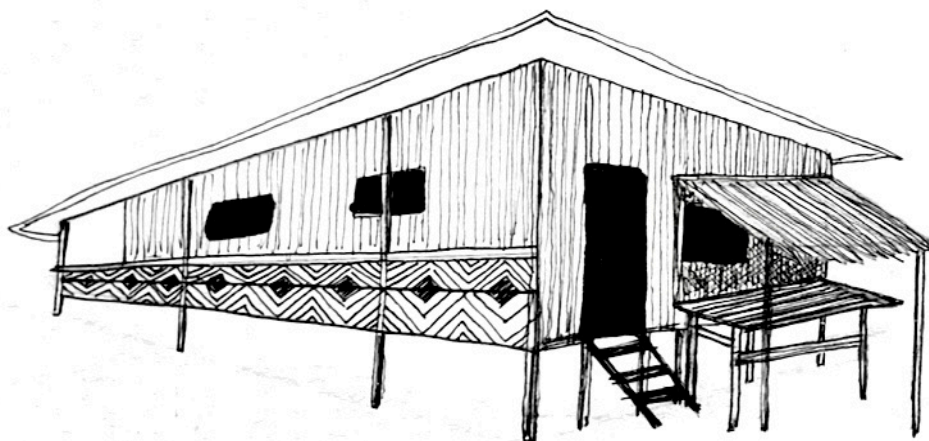


Figura 21: Casa de Palafita com jirau externo, 2024
Fonte: acervo da autora

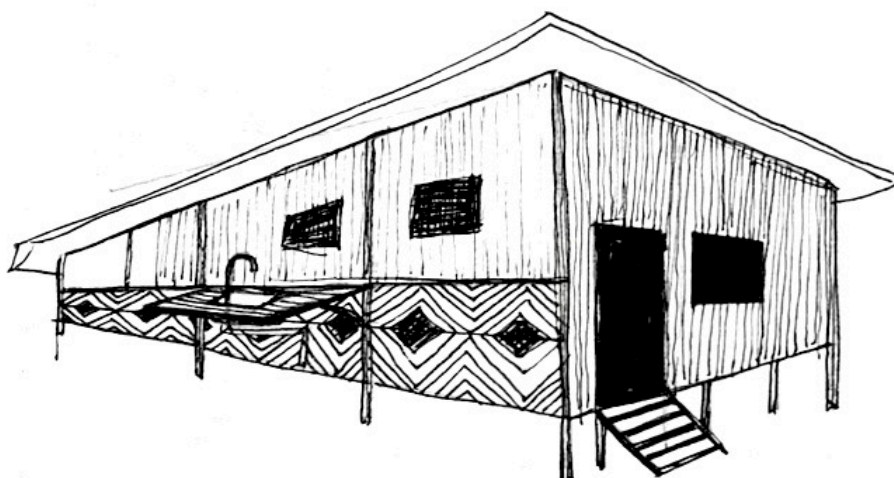


Figura 22: Jirau sem jirau: casa de palafita com lavatório acoplado à varanda, 2024
Fonte: acervo da autora

O pedaço de carapaça da tartaruga é uma espécie de memória historiográfica, uma grafia de história – não uma escrita. E quando eu olho para os desenhos impressos nas casas, nas palafitas, nas cestarias, que são reproduzidos por gerações sem necessariamente que a história da origem desses símbolos seja verbalizada, enxergo a retomada como também esse movimento de costura de sentido da natureza e da memória com os símbolos dos nossos antepassados.

Por mais que fragmentos da nossa história tenham sido perdidos com a morte dos nossos antepassados, que a ocultaram de nós por não terem tido a liberdade de nos contar, o nosso gesto performático (e gráfico) permaneceu, de manipulação, interação e convivência com os seus símbolos segue sendo atualizado. Quando nós que somos indígenas permanecemos no nosso território, por mais que alguns aspectos da nossa história passada se percam, o território devolve a história para nós. O referencial da nossa grafia é recuperado pela permanência.

Lembro de quando perguntei para a vovó sobre como a minha tia-avó fazia as panelas de barro, que a minha avó relata ter feito na infância. Foi então que eu fui atrás de fazer, assim como a minha avó me contou, no momento em que encontrei um igarapé que pudesse ter o barro. Prestei atenção no que ela me disse, que a gente ficava com o pé na água quando fosse pegar o barro. Se está com o pé na água, quer dizer que o igarapé ainda não secou. O igarapé não pode estar seco, nem enchendo, porque se está enchendo, quer dizer que o rio estava seco, portanto, o barro está ressecado e é mais difícil retirar. O melhor mesmo é retirar quando o barro está recém molhado, porque o rio acaba de começar a vazar.

Também precisa ser barranco alto, porque próximo do limite do rio estão as raízes das plantas, e mais abaixo está um barro mais limpo, sem raízes. A vovó contou que colocavam o barro na ponta da canoa mesmo, e que quando chegava na casa, levava o barro para secar na sombra, no jirau. Tinha um jirau à parte, só para o barro, diferente do jirau dos alimentos, que contava com uma mesa inclinada pra deixar o barro secar. Na época da chuva, o barro secava por dois ou três dias, depois desse tempo era que ele começava a ser amassado e preparado pra fazer as peças.

Quando eu fui no igarapé da flexeira, eu contei para a minha madrinha Deusa que a vovó tinha me ensinado a pegar barro pra fazer cerâmica, e ela me disse que

ia me levar em um lugar igual ao que eu tinha falado. Então nós fomos tomar o banho de igarapé. Quando chegamos já estava seco. Foi então que eu entendi o motivo de a gente precisar ficar com o pé na água. É tanto porque eles chegavam lá de canoa, quanto porque de pé no barro a gente não consegue se firmar, e fica deslizando. Quando tem água no igarapé, a gente pode esfregar os pés no chão que a água leva o barro embora, revelando o solo mais arenoso e firme abaixo.

Essa história que a minha avó me contou me levou a interagir com o igarapé de uma outra forma. Quando eu era criança eu brincava com o barro na beira do rio, mas nunca levei isso adiante, até que fui visitar a casa do amigo de infância do papai, no Rio Pedreira, e o barro estava tão bonito, tão reluzente sob a luz do sol das quatro da tarde de setembro que era como se ele estivesse me convocando a mexer com ele.

Na minha família não tem nenhum ceramista vivo, e foi perguntado para a vovó que ela me contou da minha tia-avó que fazia isso, que por sua vez aprendeu com a minha bisavó, e as suas filhas também aprenderam, mas depois delas ninguém mais aprendeu. Ouvir que essa era uma prática da minha família no passado me fez sentir autorizada a reaprender a ciência do barro a partir de dentro, porque por mais que eu quisesse aprender a fazer as peças, queria mais ainda entender como era a relação dos meus antepassados com a cerâmica.

Quando eu vou no igarapé retirar o barro, embora seja mobilizada por uma história que eu ouvi, estar no igarapé não é como seguir uma receita, porque o igarapé é um lugar onde já estive muitas vezes, portanto aprendi a estar. Se a minha avó contasse a mesma história para outra pessoa, não-indígena, ou indígena mesmo, mas de outro povo e território, talvez essa pessoa não entendesse muito bem as orientações.

Mas com frequência nós nos esquecemos de ir atrás de conhecer sobre o que nossos parentes estão falando, e de praticar o que aprendi a chamar de educação territorializada, ou aprender com o território. Não é só pelo que os mais velhos nos contam que essa história é nossa, é também porque existe em nós, no nosso próprio corpo, uma memória territorial. Aprender com o território, portanto, é uma forma de registro e enraizamento dessa memória.



Figura 23: Artesanato de miriti Pato no
 Paneiro, Abaetetuba-PA, 2023
 Fonte: acervo da autora



Figura 24: Galos guardados em paneiros para
 transporte, Abaetetuba-PA, 2023
 Fonte: acervo da autora

Caminhar pelo território não é uma receita, é uma recorrência. A gente ouve a história, mas é no território que a gente se reconhece, porque começamos a perceber que a gente ainda tem uma memória que é do corpo, que a gente achou que nem existia mais. As minhas cicatrizes dos espinhos da pupunheira vinculam a minha história à história da pupunha, pela grafia da pupunha sobre a minha pele.

É como se a permanência no território imprimisse sobre nós o mesmo roteiro dos nossos ancestrais, que é reativado e reencenado à medida que nós circulamos, e é também por essa razão que o repertório e a performance são modos de transmissão por excelência, embora estejam desacompanhados da escrita. Taylor (2013) ainda fala:

O ato de contar é tão importante quanto o de escrever; o fazer é tão central quanto o registrar a memória passada por meio de corpos e de práticas mnemônicas. Os caminhos da memória e os registros documentados podem reter o que o outro 'esqueceu'. Esses sistemas se sustentam e produzem um ao outro; nenhum deles está fora ou é antitético à lógica do outro. (p. 70-71)

A tartaruga no casamento é como se fosse um livro, que a gente manipula. Agora estou ouvindo falar da noção de livro-objeto, que é quando um livro não é apenas um recipiente de palavras, mas em que se enfatizam os modos de manipulação e seu potencial de construir sentido do que se lê. É um pensamento que também converge com esse modo de olhar para o livro-carapaça, porque por mais que a carapaça seja um recipiente para a carne e o pirão, é também um objeto artístico, que quando a gente se familiariza com ele, com o tempo vai sendo impresso no nosso próprio corpo, pela pintura.

A mensagem do livro-carapaça passa a compor a nossa corporalidade, e não é quando o que o livro contém entra na nossa cabeça e corpo que realmente o registro do que o livro guardou pode ser acessado? A gente precisa se lembrar sobre o que os livros falaram, para que eles continuem a ser acessados. A memória é o que vem antes da escrita, não é a escrita que ativa a memória. E é porque alguém leu estes livros antes de nós, que se lembrou de mencioná-los, portanto nós fomos atrás de lê-los também.

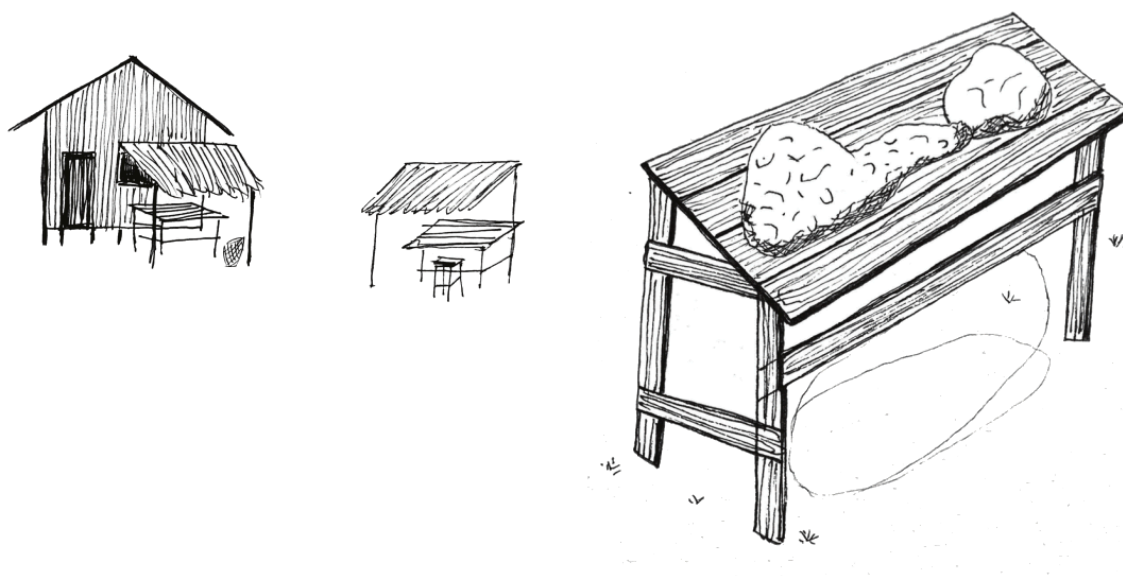


Figura 25: Jiraus distintos para tratamento da comida e da cerâmica, 2024
Fonte: acervo da autora

A leitura é esse lugar que parece contrastante com a sabedoria indígena, até parece um lugar comum enfatizar a importância da oralidade para esses povos, mas isso já foi dito à exaustão, mas vejo que talvez enfatizar a importância da oralidade

encerre o debate. Já sabemos que é importante, mas quais são estes nossos dispositivos que sustentam a oralidade?

Abro este espaço para discutir também sobre quais são esses nossos dispositivos que nos permitem ter uma memória de nós mesmos. Faço isso em razão de ter sido com frequência incentivada na universidade sobre procurar nas leituras um suporte em autores não-indígenas para justificar o que eu estava falando, como se eu precisasse ser formada primeiro nesses clássicos para depois conseguir entrar no meu próprio repertório, só que esse dia nunca chegava.

Quando eu ia para a casa da minha avó almoçar, e a comida era muito pesada, como caça com muito açaí, ninguém tinha energia para fazer nada depois, então a gente se deitava no chão para ajudar a digerir, e nesses momentos às vezes ficava olhando fotos e contando história. E eu percebo hoje a circularidade dessas contações de história, em que a gente associa a caça ao digerir pesado que não deixa energia para mais nada a não ser ficar lembrando da vida, do passado, dos parentes, mas que a própria caça, seus desenhos e símbolos também se transformam em dispositivos.

Foi por essa razão que comecei a exercitar o olhar para os símbolos, como eles aparecem no nosso cotidiano e como operam. Como o artesanato de miriti com os patos no paneiro não são só uma representação, mas dispositivos de memória. Quando a gente circunscreve os nossos métodos a partir da entrevista, às vezes a gente deixa de prestar atenção para esses dispositivos de memória.

A gente não faz isso mecanicamente, **comer-caça-para-lembrar**, mas é um espelho do que sempre fizeram nossos antepassados. Outro dia eu sonhei com as minhas avós e bisavós já falecidas, e elas me mostraram que depois da morte elas estavam se transformando em animais de caça, e que em breve deixariam de entender a linguagem humana. Só então através da caça é que eu poderia entender a linguagem delas, e continuar me comunicando com elas.

Tem outra coisa sobre a caça que eu percebo, que é o seu caráter coletivo. Um dia perguntei para o papai o que se faz com uma caça que é muito grande, como anta, veado, catitu. Ele disse “Divide com os vizinhos. No interior tem esse costume. Tira o pedaço pra família, e o resto divide com os vizinhos, ou salga”. Ai do caçador que não divida a caça! Sempre ele passa mal. No livro *Cabucus e Cabucas*

(Baia, et al., 2022), tem uma piada que fala de um cabucu que foi caçar e não dividiu, e passou muito mal.



Figura 26: Coleta de barro na área de tijuco (barranco/barreiro), 2024
Fonte: acervo da autora

Em sua tese de doutorado, Paulo Tukano⁷ (2021) ele conta que quando seus familiares passam muito tempo em outra comunidade, quando retornam, seus parentes esperam que eles tragam muita caça e muitos presentes. Isso não se trata só de uma gentileza, mas de uma postura ativa para a manutenção das relações comunitárias, e de uma abertura para a escuta, porque quando a gente vai buscar o alimento, a gente não pega e vai embora⁸, a comida é uma desculpa para ouvir.

⁷ Faço referência à obra Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento prático dos especialistas indígenas do Alto Rio, do autor João Paulo Lima Barreto, do povo Tukano. Embora a referência bibliográfica a este título seja Barreto, 2021, neste trabalho optei por me referir ao autor como Paulo Tukano, nome com o qual ele se apresenta em outras produções. A opção é uma resposta a diversas reivindicações de povos indígenas por utilizarem seus nomes indígenas e/ou nomes de seus povos em seus trabalhos.

⁸ Quem só “come e vai embora” é logo recriminado e chamado de carapanã, que suga o nosso sangue e voa embora.



Figura 27: Processo de coleta do barro para cerâmica, Igarapé da Flexeira, Cotijuba-PA, 2023
 Fonte: acervo da autora

Passei a refletir, então, que a Ursula LeGuin de certo modo coloca a caça e a bolsa como dicotômicas, mas na minha experiência, elas não são. A própria caça da tartaruga permite que ela se transforme em recipiente – de farinha, de carne, de histórias, de símbolos – e se transforme em dispositivo para contar a história não do momento da caça, mas do preparo para o casamento, do evento.

Entendo que ela utilize esses dispositivos – caça e bolsa – para discutir relações de gênero e os modos de enxergar a linearidade da narrativa da espécie humana, mas acrescento à discussão o aspecto da colonialidade, uma vez que a caça não está restrita aos primeiros momentos da história humana, ela está naquilo que chamei de temporalidades coexistentes: ainda é cotidiana para diversas comunidades que não são primitivas, são contemporâneas e coexistem com a sociedade ocidental.

Quando eu estava na casa da minha madrinha Mundica, em Beja, no município de Abaetetuba, eu e a mamãe estávamos próximo de ir embora, passou um rapaz de bicicleta vendendo pescadas que tinha acabado de pegar, no fim da tarde. Nós levamos de ônibus 2kg de pescada para a minha tia Izete preparar. Uma

parte ficou na casa da minha madrinha, outra parte a gente levou para tia Izete. E de noite é comum que a minha prima leve uma panela de peixe para a casa dela, preparada pela minha tia, que o meu tio distribua o açaí para os parentes dele, quando ele bate.

Depois que comecei a assumir a visita como método, comecei a enxergá-las do ponto de vista de sistema. Quem me permitiu usar a palavra sistema foi o Jaider Esbell, quando escreveu o texto *Abril Indígena 2020 – O sistema AIC*⁹, falando sobre a função da arte indígena contemporânea, quando escreve que esta serve para que o mundo venha a conhecer nossos sistemas.

Quando eu pensava na movimentação dos indígenas por este território colonizado, pensava a partir de circuitos, pensava em como nós, indígenas sem aldeia, estamos em movimento constante, e em como nosso movimento quando mapeado revelaria o nosso território e nossas relações territoriais contra-coloniais. Mas agora me parece que pensar por redes e circuitos reforça a noção de que há múltiplas redes dentro de um sistema. Falar, então, por sistemas, é discutir um sistema tangente que, por nossa presença, é tangível. Não só possível, concreto.

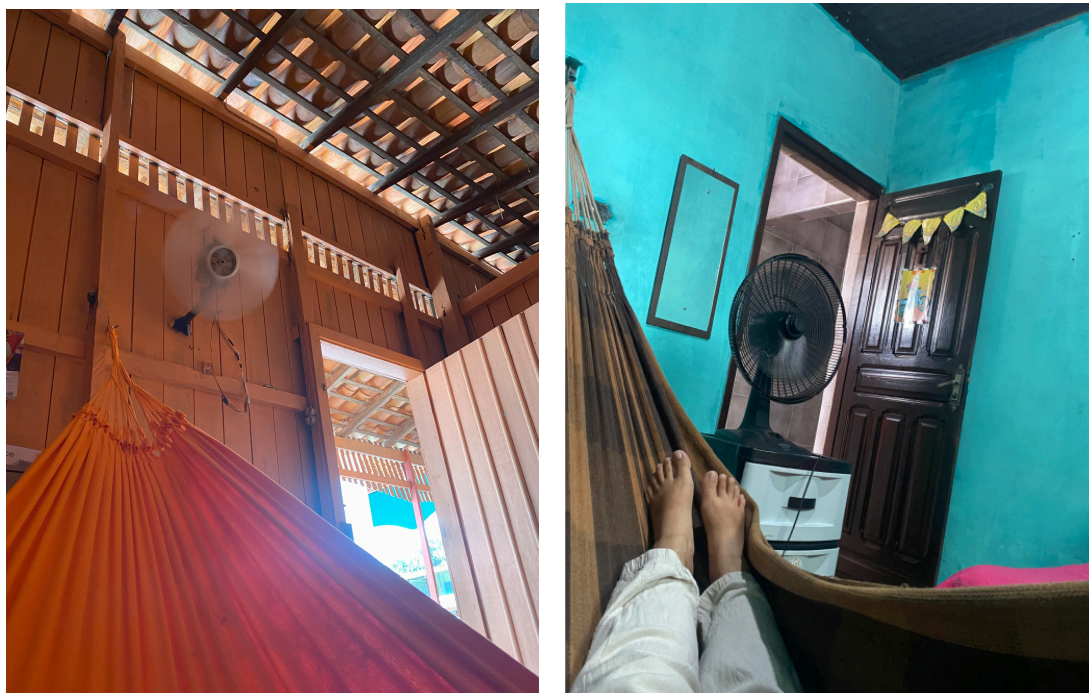


Figura 28: Múltiplas casas, mesmos costumes, 2023

Fonte: acervo da autora

⁹ AIC: Sigla para Arte Indígena Contemporânea.



Figura 29: Cozido de tamuatá, peixe cascudo, Vila de Beja, Abaetetuba-PA, 2023
Fonte: acervo da autora



Figura 30: Minha tia Maria e eu após compra de peixes vendidos por ciclista, Vila de Beja, Abaetetuba-PA, 2023
Fonte: acervo da autora

3.3 Tapera: duas casas da Matinta

Tapera traduzindo seria casa abandonada, ou casa velha (Yamã et al.,2021). Matim Tape'era, segundo o Yaguarê Yamã, é o espírito que habita as casas abandonadas no meio da mata. Esse é um espírito que sempre me assombrou quando eu era criança, mesmo que eu nunca tenha ouvido diretamente essa história.

Um dia eu estava em frente à casa de uma idosa que vivia na rua da minha casa, que estava doente. Era comum que as outras senhoras que organizassem rezas em frente à casa de quem adocece. Estávamos cantando um hino católico, quando de repente todas as pessoas desapareceram da minha frente, restando só a casa, uma casa azul de madeira, e ao mesmo tempo dentro e em frente à casa eu vi uma mulher, que não sei como, eu sabia se tratar de uma matinta.

Um outro dia eu tive um sonho com uma velha, também em frente a essa casa azul de madeira, cujo rosto era ao mesmo tempo muito velho e muito jovem. Seu rosto era como entalhado em madeira, e ela me olhava fixamente, como se falasse comigo sem palavras. Era a mesma mulher, ou mesmo espírito de mulher, que eu tinha visto anos atrás, na minha infância, em frente àquela casa.

Eu sempre tive uma sensação de que a gente precisa derrubar a casa depois que uma pessoa morre. O meu vizinho de trás manteve esse costume, como sua casa era de madeira. Vi diversas vezes a casa ser derrubada ao longo dos anos, e ser construída outra no lugar. Chegava em casa, e a casa do vizinho tinha desaparecido.

O papai me contou que assim que todos os filhos da minha bisavó se casaram e foram morar com suas famílias, a casa da minha bisavó foi também derrubada, e foi construída no lugar uma outra menor, de apenas dois cômodos, agora em alvenaria.

Na infância do meu pai, ele conta que teve uma ocasião em que houve um incêndio na sua casa, quando ele morava no rio Matapi. Saiu com o vovô para a casa do vizinho da frente, que morava na outra margem do rio, e de lá só viram as labaredas engolindo a casa, que era de madeira e palha. Meus dois tios mais jovens

estavam na casa, mas conseguiram se salvar. Até hoje ninguém sabe a razão do incêndio, e meus tios quando perguntados, mantêm um cúmplice silêncio.

Perguntei para o papai o que fizeram depois. “A gente derrubou a casa”. “E aí fez o quê?”, “Construiu outra”. Não sei por que me admirei com a resposta. Talvez por estar acostumada a complexificar demais a construção. Mas os meus tios-avôs e meus tios sabiam construir casa. A vovó fala que antigamente saber construir casa, e especialmente tecer a palha para cobrir, era um dos conhecimentos mais básicos e mais valorizados. Nenhum homem podia dizer que não sabia tecer. Principalmente porque na Amazônia chove muito, e no Amapá as chuvas do inverno se prolongam por seis meses, então o homem não podia de jeito nenhum deixar chover dentro de casa.



Figura 31: Tapera, 2023
Fonte: acervo da autora

O papai morava na beira do rio, na frente da mata, e o vovô sabia quais madeiras eram boas, sabia construir e tinha muitos vizinhos, com os quais já tinha dividido caças, parentescos e histórias, portanto ajudavam na construção. Além do mais, todos testemunharam o incêndio, portanto sabiam da urgência. Logo a casa estava de pé.

Às vezes o ruir da casa não é o seu momento final, mas um anúncio de continuidade ou mudança de ciclo. Me lembra muito a história que a Célia Xakriabá¹⁰ conta no podcast Mekukradjá sobre quando as mestras Xakriabá foram na Escola de Arquitetura da UFMG para a atividade dos Saberes Tradicionais¹¹, e elas estavam contando que as casas de barro se desfazem a cada 4 a 6 anos. Alguns alunos perguntaram se elas gostariam que os alunos da arquitetura pensassem em alguma tecnologia que permitisse uma maior durabilidade dessas casas, e elas responderam que não, pois isso seria muito arriscado. A casa precisava se desfazer, pois era nesse momento que elas podiam ensinar como se constrói para as crianças que vieram. Assim, desfazer a casa é manter a casa de pé.

A casa para voltar a ficar de pé precisa de mais que projeto e dinheiro. Precisa de comunidade e vista atenta, além da sabedoria de encontrar na mata o que é necessário. Olhando a importância de derrubar a casa, no ato de derrubar a casa, consigo compreender por que quando a gente não derruba ela é ocupada pelo espírito da Matinta Pereira. É também um jeito da gente entender que é importante mudar de ciclo, viajar de um lugar para o outro.

A casa que a gente não derruba e a gente não comunica e não oferece ela de volta para a floresta, não permite que a floresta se apodere dela e se reconstitua. Quando a gente retira o que precisa da floresta, precisamos também devolver, e a derrubada é esse gesto de retorno. E se a gente não faz isso, ela nos assombra. As

¹⁰ Mekukradjá – Círculo de Saberes é um podcast que realizou uma série de entrevistas com indígenas que atuam em diferentes áreas. Enfoca as vivências e as preocupações sociais, culturais, políticas e artísticas dos diversos povos indígenas do Brasil. Célia Xakriabá participou de um episódio em outubro de 2019.

¹¹ Célia Xakriabá se refere à ocasião em que as mestras Lurdes Evarista e Libertina Ferro, da aldeia Catinguinha, T.I. Xakriabá/MG construíram no Campus Pampulha da UFMG uma casa Xakriabá, como iniciativa do Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais da Pró-Reitoria de Graduação da UFMG que convida diferentes mestres das culturas indígenas e de matriz afrodescendente para realizar cursos aos estudantes da Universidade. Nomeada de Casa Mandala, a construção fez parte da disciplina Arquitetura e Cosmociência Xakriabá. O processo foi documentado pela TV UFMG e está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=GLVoVXx5adE&t=67s>.

madeiras da casa ficam impregnadas da nossa essência, da nossa vida e das nossas emoções.

Mesmo os velhos urbanos, meus vizinhos, entendiam isso. Mesmo permanecendo no mesmo lote, derrubaram a casa, reconstruíam outra no lugar, e eu sei que não tem a ver só com a deterioração natural da madeira, que com o tempo se desgasta, porque eram eles eram indígenas também, e mantinham esse reflexo dos gestos da mata que aprendi a reconhecer nos meus parentes.

É por isso que eu digo que os indígenas urbanos não são só indígenas, nem só urbanos. São indígenas na permanência, seja ela do território ou do gesto. O território tem memória de si e memória de nós. A terra tem memória, nós temos memória, e estas são ativadas pelas marcas que nós deixamos na terra.

Se a gente já passou muito tempo na floresta e tem o hábito da floresta, mesmo na floresta desmatada nós conseguimos enxergar os rastros da mata viva, presentes nos bichos, insetos, no vento, na chuva, na vegetação que brota por teimosia no concreto e que sabemos nomear, então é um reconhecimento mútuo de nós com a terra, e da terra com a gente.

E por reconhecer essa permanência de floresta no urbano, também reconhecemos nos nossos próprios gestos os rastros dos hábitos da mata. E eles não são deslocamento da mata para a cidade, mas permanência da mata na cidade. Mesmo na cidade nós respiramos os esporos de uma mata que se multiplica a todo instante. Todos os dias uma mucura resolve fazer de um telhado seu poleiro.

E por mais que essas histórias de aparições, visagens e transformações com frequência estejam frequentemente associadas às zonas rurais, ao “interior”, o livro *Visagens e Assombrações de Belém* nos mostra como essas aparições não só estão presentes no contexto urbano, como têm no urbano o cenário dessas encantarias, que não estão presentes em outras localidades, como as visagens do Igarapé das Almas, cujas aparições contam especificamente a história desse igarapé e da relação com a Guerra da Cabanagem. Isso nos indica que as histórias de visagem no urbano não são só recontagem ou espelhos das histórias do interior, mas têm vida própria e contextos próprios.

Assim, tanto as histórias de visagens, de aparições, encantarias são parte inerente das casas e nos permitem reconhecer a persistência dos modos indígenas

no contexto urbano à medida que, como documentado por Vaz Filho (2010) e por Campos (2019), a figura dos encantados é frequentemente um dispositivo acionado e fortalecido por indígenas em processos de reafirmação étnica. A retomada, ou a reafirmação, reativação dessas narrativas é um dos principais fatores estruturantes de uma reorganização comunitária.

As visagens, associadas às almas dos mortos, costumam aparecer na área urbana da comunidade ou nos caminhos. Esta crença é tão forte que tem reflexos nas atitudes e expectativas cotidianas destas pessoas, nas suas relações sociais e manifestações culturais e até na economia dessas comunidades. (Vaz Filho; Carvalho, 2013)

Ursula LeGuin (1986), ao comentar sobre a centralidade do herói nas histórias, observa que esses personagens sempre necessitam de um palco, pedestal ou pináculo. Relaciono essa ideia com minha percepção inicial sobre a ausência de unidades explicitamente públicas e comunitárias. LeGuin nos oferece, de pulverizar os pedestais onde os heróis se erguem, transferindo-os para onde as pessoas estão contidas (bolsas), que é a unidade da casa, agora o palco dessas histórias.

Me chamou atenção também como Creuza Krahô (2017) parte, em seu texto *Mulheres-cabaças*, do fato de que os antropólogos que pesquisam sobre o seu povo só se dirigem aos homens. Já há um tempo eu havia percebido que os antropólogos, indigenistas e pesquisadores dos povos indígenas têm uma fixação por figuras de liderança. Com frequência só dialogam com as lideranças, pouco dialogam com outras mulheres, com as crianças, com outras pessoas do povo.

Por mais que eu reconheça que sempre quanto possível é necessário dialogar com as lideranças, sobretudo nos termos que discute Paulo Tukano (2021) quanto ao reconhecimento da sua posição de especialistas, percebo que isso de forja um sentido de autoridade e hierarquia que não é necessariamente próprio aos povos indígenas¹², como deixa de abarcar outros aspectos da comunidade que não são transmitidos pelas lideranças, mas levantados por outros membros do povo.

¹² Destaca-se a necessidade de romper com a concepção de horizontalidade, frequentemente atribuída às comunidades indígenas. Paulo Tukano (2021) enfatiza que existem entre os especialistas e outros membros do povo Tukano modos próprios de hierarquização.

4 AJURI

Adotei a unidade da visita por perceber que nela se estabelecem lógicas de um outro modo de produção, o modo de produção dos nossos antepassados, que aqui, no trabalho, estou chamando de ajuri. Ao usar essa expressão, minha intenção não é sugerir que nossos antepassados compreendiam essa prática nesses termos, mas sim criar um elo com outros modos de produção, facilitando sua articulação.

Penso no ajuri, portanto, não como conceito, princípio ou filosofia, mas como um modo de produção que se opõe diretamente ao modelo colonial e capitalista. Esse enquadramento me permite destacar práticas que o capitalismo não consegue explicar — práticas em que “a conta não fecha”, como quando uma canoa passa vendendo andiroba enquanto tomamos banho, ou quando alguém se desloca para levar produtos ao vizinho sem cobrar nada por isso.



Figura 32: Autorretrato, 2024
Fonte: Acervo da autora

4.1 Igarapé é escola

Não tem lugar onde eu aprenda mais da minha história do que de molho no igarapé. É por isso que faz um tempo comecei a dizer que o igarapé é escola. É uma escola a qual frequentei durante toda a vida, porque quando eu me lembro dos momentos em que fui entrando mais fundo dentro de mim, foi quando os conhecimentos foram aparecendo. A Márcia Kambeba fala em O lugar do Saber Ancestral que o seu pai a levava para tomar banho no rio todas as manhãs, e lhe dizia para ficar em silêncio e ouvir o rio. No começo ela não entendia, mas com o tempo foi compreendendo o que ele queria dizer com ouvir o rio. E eu acho que isso tem a ver com esse fato da escuta, de tolerar o silêncio e se deixar ver o que emerge dele.

Comecei a ler alguns textos de bell hooks (2017). Ela fala sobre uma educação como prática da liberdade. A primeira vez que tive contato com esse texto foi quando trabalhei na Bienal de Arquitetura de São Paulo, em 2022, durante a formação em mediação cultural com a pesquisadora Janaína Machado. Esse texto foi transformador para mim, e foi quando eu pensei em dois princípios que me acompanham até agora, que é essa noção de igarapé como escola, e a noção de “trajeto urbano de aldeia”. Na época eu estava começando a refletir sobre como nomear esses circuitos que eu observava na cidade que denunciam a nossa ancestralidade indígena, sem estarem circunscritos em uma aldeia, desse circuito de saber onde é a casa do pajé e da benzedeira, de se deslocar na cidade por fazendo esses trajetos, e como a espacialidade de aldeia vai sendo tecida a partir dessas relações.

Eu ainda estava procurando paralelos entre a vida urbana e a vida nas aldeias, e não acho que isso tenha sido abandonado por mim, mas que hoje se mostra menos rígido. A bell hooks, a partir de seus estudos da obra de Paulo Freire, comenta sobre a educação como prática da liberdade, mas o seu contexto é bastante distinto, pois ela nasceu e estudou em seus primeiros anos de vida em escolas segregadas no Sul dos Estados Unidos, e vivenciou o fim das políticas de segregação e a transição entre as escolas exclusivamente negras. Ela se recorda que de repente precisou frequentar uma escola onde era constantemente lembrada

de que não eram bem vindos ali, com professores brancos que não sabiam por onde começar a abordar um currículo que compreendesse a presença negra nas escolas, e a escola que antes para ela era um lugar de exercício da sua liberdade e força criativa e intelectual, mesmo na infância, se transformou em um lugar de trauma e introspecção.

Embora eu não tenha tido a mesma experiência e o contexto de bell hooks seja distinto em diversos níveis, ela com frequência se refere à cultura do patriarcado supremacista branco capitalista imperialista, e enxergo suas reverberações no território de onde eu falo. Me relaciono com essa noção do exercício da educação como prática da liberdade e estou procurando refletir sobre quais são nossas ferramentas para isso. Entender o igarapé como escola me leva a pensar sobre o porquê de esse lugar ser propício para se transformar em um espaço educacional.

E o que eu mais penso é sobre o tempo. Me lembro de quando fui para o território Xakriabá, e o Nei Xakriabá estava discutindo sobre a educação escolar indígena em especial sobre o ensino da cerâmica¹³. O currículo, mesmo na educação escolar indígena, era seccionado em aulas de 50 minutos, e esse intervalo não era suficiente para garantir uma aula de cultura. Por mais que existissem as aulas de cultura incluídas no currículo, o tempo dedicado a elas não era compatível com a sua dinâmica própria, o tempo de preparo do barro, de começar a fazer as peças.

O tempo é a dimensão que sempre me captura a refletir. O tempo das coisas, dos animais e dos humanos, o tempo dos ventos, o tempo da história, o tempo da educação. Porque a nossa forma de lidar com o tempo se transformou em um diagrama, com faixas de cronológicas e que parcelam a vida. Até as gerações ficam comprometidas.

É por isso que inventaram os tempos geracionais, e nos fazem acreditar que o tempo da minha mãe e da minha avó fossem diferentes, embora nós tenhamos sido contemporâneas. O tempo é com frequência acionado para nos distanciar, o tempo também estabelece fronteiras, presentes no nosso próprio discurso, quando

¹³ Escutei Nei Xakriabá falar desse assunto pessoalmente, mas posteriormente li seu texto Ensinar sem Ensinar, na Revista Piseagrama, em que ele escreve sobre o ensino da cerâmica. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/ensinar-sem-ensinar/>

nos referimos aos costumes do anterior como de antigamente, embora nos sejam contemporâneos.



Figura 33: Meu pai Eduardo Monteiro Cardoso, tomando banho de igarapé em Abaetetuba-PA, 2022
Fonte: acervo da autora

E é por isso que agora eu faço o exercício de pensar o tempo longo, o tempo de ficar mais de oito horas de molho dentro do igarapé sem nada fazer, só ouvindo, vendo o mururé passar, esperando a história chegar, fazendo barulho suficiente pra

cobra ficar longe, mas não tanto barulho assim a ponto de espantar esse espírito que conversa com a gente.

Mas eu não gostaria de pensar na escola regular como contraposta ao igarapé. Cansei de falar dessa forma dicotômica, até depois de ter lido a bell hooks. Eu estou querendo me distanciar dessa forma de pensar que se aproxima das purezas. É difícil explicar mesmo para uma sociedade que se acostumou a falar dos povos indígenas de uma forma distanciada e distante.

Então no livro *Escrever além da raça*, a bell hooks faz alguns exercícios de discutir aspectos da supremacia branca e dos estereótipos raciais associados à população afro-estadunidense presentes em produções midiáticas e culturais de grande circulação, em especial no cinema.

No ensaio *Pornografia da violência: um diálogo sobre preciosa*, de bell hooks em parceria com a cineasta Gilda L. Sheppard, bell hooks comenta “escrever ensaios críticos sobre cinema já foi vital para minha atividade de crítica cultural, porque observei que ao assistir a filmes, indivíduos de todas as raças, classes e gêneros podem desenvolver o pensamento crítico.” (Hooks, 2022, p. 193)

Mas em seguida comenta “parei de escrever sobre filmes porque chegou um ponto em que eu olhava para as obras pela perspectiva do pensamento feminista de raça, gênero e classe e, na maioria das vezes, não via nada que dissesse algo novo” (Idem, p. 194). Por mais que bell hooks enxergasse nas produções artísticas, esse potencial de desenvolver o pensamento crítico, olhar para a arte com o vício de transformá-la em um dispositivo de reflexão acabou por privá-la de apreciar com liberdade.

Isso me leva a refletir sobre os nossos modos de sistematização do nosso aprendizado, que em certa medida se transformam em uma captura, e eu chamo a atenção para o fato de que não quero capturar o processo de aprender com o rio e transformá-lo em método, descrito, quantificável e replicável. Outra coisa que acho muito importante nesse exercício é em como é possível exercitar a crítica e o olhar para essas produções artísticas e enxergar os discursos coloniais impressos sobre eles.

À medida que escrevo compreendo melhor as relações entre o arquivo e o repertório desenhadas pela Diana Taylor (2013), e cada vez menos compreendo-os

como uma contraposição. O arquivo, por mais que tenha se transformado em um dispositivo colonial de deslegitimação do repertório, quando eu penso tanto em uma educação como prática de liberdade, quanto no igarapé como escola, mobilizo o arquivo como modos de ampliação de um repertório ocultado e reprimido.

No ponto de vista das populações indígenas, colonizadas, que com frequência é acionado o fato de que somos populações essencialmente orais, mas pouco se discute os efeitos psicológicos da colonização que se convertem em silenciamentos de nossa história oral. No meu processo de pesquisa, portanto, com frequência encontrei em arquivos sobre os povos indígenas as lacunas ou informações cruciais pra compreender o nosso percurso como indígenas.

Essas estruturas de silenciamento se materializam tanto na dimensão do repertório quanto na dimensão do arquivo. Nós praticamos certos gestos que são uma espécie de “denúncia de origem”, mas que em povos indígenas que vivem em contexto urbano, com frequência não assumem um contorno de símbolo coletivo. E no arquivo, na escrita, com frequência não encontramos a sutileza, a sensibilidade e a nuance que nossas histórias assumem para nós.

É como se nos livros sobre a história e arquitetura indígena faltassem informações cruciais, que levam a conclusões como as de que somos povos sem escrita, sem preocupação com a forma e com a beleza, sem estado ou organização social, conclusões deliberadamente forjadas para nos subalternizar.

Ao mesmo tempo em que nossos mais antigos ocultam de nós as informações de nosso povo, porque por muito tempo não foi possível se revelar como indígena, esse sentimento muito bem documentado no trabalho do Florêncio Vaz (2010) e as emergências étnicas do Baixo Tapajós, e também nos livros *Retrato do Colonizado* e *Lá não existe lá*.

O fato é que precisamos no nosso cotidiano lidar com distintas camadas de ocultamento, e nas minhas visitas às casas dos parentes com frequência senti que nós tínhamos também uma história ensaiada e encenada sobre a nossa própria origem.

nós-viemos-dos-índios-mas-índia-mesmo-era-tua-bisavó-ela-que-não-falava-nem-po-
rtuguês-depois-a-gente-foi-cada-um-para-um-canto-e-agora-índios-não-somos-mais.

Então parto do esforço de entender sobre essa história ensaiada e encenada, tentando encontrar nesse cotidiano sem contorno as vielas que extrapolam a prescrição histórica.

Como conceber então a própria existência das sociedades primitivas, a não ser como espécies à margem da história universal, sobrevivências anacrônicas de uma fase distante e, em todos os lugares há muito ultrapassada? Reconhece-se aqui a outra face do etnocentrismo, a convicção complementar de que a história tem um sentido único, de que toda sociedade está condenada a inscrever-se nessa história e a percorrer as suas etapas que, a partir da selvageria, conduzem à civilização. (Clastres, 1974, p. 3)

Indagar o que mantém os povos ainda “selvagens” – Indagar não a selvageria, mas o que sustenta a insistência em permanecermos selvagens. A Jerá Guarani resolveu a questão. Ela fala, em tornar-se selvagem, que tudo o que foi produzido de destruição em massa no mundo foi realizado pelos povos “civilizados”.

4.2 Tupixuara Moingobé Nerana

O Casé Angatu começa a falar desse tupixuara a partir da canção, então eu quero falar desse exercício de enxergar, desse espírito originário que resiste nas nossas canções e que nos possibilita a “reocupação da indianidade como subjetivação construída e recuperada” (Santos, 2021, p. 16). Aqui entendo reocupação tanto como reocupar este lugar da indianidade, como também de se reocupar da indianidade em nossas práticas cotidianas indígenas, no sentido da ocupação/trabalho, como situação desse circuito também no âmbito dos modos de produção. Se reocupar da nossa indianidade seria localizar o trabalho e pensar a partir de outros modos de produção.

A negação do direito à autodeclaração está diretamente relacionada à negação de uma “prerrogativa que não é baseada na Terra como propriedade, mas como pertencimento à Natureza” (Santos, 2021, p. 17). Então não podemos tratar nossa vida indígena persistente na cidade como vestígios ou espólios do que um dia foi, porque a nossa permanência mesma como indígenas diz de uma persistência que rompe com a prerrogativa da terra como propriedade. Nós, que fomos os

primeiros a termos a terra roubada, perdemos a terra, não temos propriedade, tampouco temos nosso território indígena garantido por direito, não vivemos em territórios indígenas demarcados. Então qual é a nossa relação com a terra? Qual é a nossa relação originária com a terra onde nós – indígenas urbanos – vivemos?

Penso que vem de um lugar de pensar a terra toda, a terra como contínuo e a persistência da Amazônia no nosso imaginário, discurso e vivência. Vem de pensar a partir do rio que vai embora, do rio que é longo, mas por onde também viajamos, navegamos, pois na ponta dele mora um parente nosso que podemos visitar. Porque já visitamos antes, sabemos o caminho do retorno. Esse saber o caminho do retorno é a contra-colonização, por isso a memória não é só um instrumento que a gente mobiliza, por isso ela não pode ser negligenciada quando a gente fala de contra-colonização, tampouco pode ser colocada à parte da sensibilidade e do afeto.

A gente vai na ponta do rio que vai embora porque na ponta do rio tem um parente cuja companhia nós sentimos saudade.

O que eu percebo é que se a gente para de fazer sopa, a casa é tomada por cupim. Se a gente afrouxa a vida, a terra é devastada, a gente não tem para onde retornar porque o nosso território todo é tomado. E é na figura dessas matriarcas, da minha bisavó, que eu vejo ela segurar o território, mesmo depois que a terra a gente já perdeu. Quando a minha bisavó nasceu, em 1922, o nosso povo já tinha perdido a terra. Qual território, então, ela segurou a vida toda dela? Como ela foi capaz de segurar uma comunidade inteira do seu povo que morava em bairros diferentes, mas que enxergou naquela casinha de madeira o nosso grande centro comunitário?

Se a gente para de acreditar que a maníçoba é importante, a gente vê a nossa casa sendo tomada e devastada, e é isso que eu queria que os outros indígenas urbanos percebessem. Essa é a grande tragédia do etnocídio, que faz a gente crer que nós já perdemos tudo, que quando a gente é expulso da beira do rio, quando a gente é expulso da mata, não temos mais perspectiva de continuar sendo. É este um dos efeitos da fragmentação da terra, do parcelamento e da dicotomia terra indígena-terra não indígena. Toda a terra do Brasil e Abya Yala é indígena, onde a gente pisa é terra indígena, se a gente tem memória a gente lembra de como é pisar na terra, a gente ainda entende o idioma dos pássaros, eles que também já

estão aqui há tanto tempo, mais que nós, e sabem nos conduzir pela terra que também é deles.

Mas como lembrar, como reconhecer? Nossa memória não é infinita. A Célia Xakriabá (2019) estava contando da vez em que um parente dela disse que não entendia por que o não-indígena dizia “estuda, porque o conhecimento ninguém tira de nós”, mas ele sabe que a nossa cultura, nosso conhecimento, quando não é praticado, é tirado, sim, de nós. Portanto eu fiz todo esse percurso para encontrar as nossas práticas de lembrar. A memória não vem sozinha, espontaneamente. Por essa razão que nestes dois anos em que tudo o que eu procurei foi convidar meus parentes a lembrar, eles me contaram tanta coisa que eu ainda não sabia.

Quando perguntei para a mamãe se ela já foi na mata à noite, ela me contou da trilha do inajá, quando ela ia uma vez por semana no terreiro da tia Ana, a velha “bruxa” vizinha dela e grande amiga da minha avó, para fazer as festividades e rezas. Ela disse que gostava muito de ir, porque catava muito inajá no caminho. Que na época Abaetetuba era bem pequena, os caminhos eram trilhas no mato ou igarapés, e esse lugar onde ficava o terreiro parecia longe, mas como hoje virou cidade, ela percebe que não era tão longe assim. Perguntei sobre a mata à noite, recebi uma história de comida e cerimônia.

O papai me respondeu que nunca entrou na mata à noite, mas sei que é mentira, porque ele já me contou diversas vezes que o javali fica com os olhos brilhando à noite, então é nesse momento que eles saem pra caçar javali, na lua grande. Nessa prática de lembrar, tive que lidar com a mentira e com a imprecisão.



Figura 34: Comunidade da paróquia Sagrado Coração de Jesus, Bairro Buritizal, Macapá-AP em celebração de Primeira Comunhão, 197-
Fonte: acervo da autora



Figura 35: Maria Goreth Monteiro Cardoso (minha tia), Maria Gercina Monteiro Cardoso (minha avó) e Eduardo Monteiro Cardoso (meu pai) em Primeira Comunhão, 197-
Fonte: acervo da autora



Figura 36: Maria Goreth Monteiro Cardoso (minha tia)
e Eduardo Monteiro Cardoso (meu pai) em
Primeira Comunhão, 197-
Fonte: acervo da autora

Então aqui eu quero falar de um exercício que o Casé Angatu (2021) fez no seu texto *Tupixuara Moingobé Ñerana*, sobre esse espírito originário que resiste e re-existe. Porque eu demorei para entender o que isso significava. Falamos de espírito como se fosse essa aura que vaga por aí. Como eu já contei, a matinta ocupa a nossa casa se a gente não derruba. Ela causa um efeito, assombra nossos sonhos e vem nos dizer que a gente não pode desrespeitar a circularidade da mata, que o que a gente tira, precisa devolver, não porque nós estamos em dívida, mas porque é assim que a natureza opera. Ela precisa ter com o que trabalhar, para se reconstituir.

Então eu falo de espírito, anga, como essa força que também se materializa através do nosso corpo e nos afeta. Mesmo na cidade, eu sempre ouvi a mata falar comigo. Sempre senti esse espírito forte me envolvendo. E eu percebi que não estava sozinha nisso. O Casé começa o texto dele falando de um canto do povo

Tupinambá de Olivença. E eu comecei a me perguntar onde está, nas músicas do meu convívio, esse nosso espírito que re-existe, uma vez que reconheço em mim mesma ter sido afetada por esse espírito durante toda a vida.

Quem está na mesma casa tem a tua cara
 tem a minha cara
 tem a tua cara
 Banzeiro manso
 cuia desce, chama acesa sonda o rio.
 Em busca da vida afogada no tempo
 perdida nas águas
 pra rondar no remanso
 onde fica o lugar
 do resgate da luz
 (RESGATE, 1992)

Esse grupo de música Raízes Caboclas me informa muito sobre retomada. Vou contar uma história que ouvi em uma palestra na UFOPA¹⁴ com o professor Florêncio Vaz, indígena Maytapu do Baixo Tapajós. Ele conta que uma vez um grupo de pessoas de fora foram passear de barco fretado pelo Rio Amazonas, um deles pulou no rio e não foi mais encontrado. Foram feitas intensas buscas pelo corpo, mas sem sucesso. Eis que então foram conversar com um pajé da região, seu Pedrinho, e ele indicou que colocassem uma cuia no rio, com uma vela acesa, e seguissem o rumo da cuia numa canoa. Quando a cuia parasse no rio, podiam procurar embaixo, que ali encontrariam o desaparecido.

Isso foi feito, e mesmo na correnteza, chegou um trecho do rio em que a cuia parou e ficou rodando. No fundo desse rio, encontraram o peixe piracatinga, um peixe que se alimenta de cadáveres. E dentro do peixe, encontraram tecido humano, cujo material genético foi constatado como compatível com o da irmã do falecido. Quando eu contei essa história para a mamãe, ela me contou que essa era uma prática comum quando alguém desaparecia no rio, que às vezes soltavam uma gamelinha de madeira ou uma cuia com a vela, para encontrar o lugar onde estava o desaparecido.

A primeira vez que escutei esta música do Raízes Caboclas, chamada Resgate, estava pensando muito forte nessa noção de resgate da nossa cultura, de retomada da nossa cultura, e quando ele fala de quem está na mesma casa, tem a

¹⁴ Seminário Intelectuais Indígenas e a Universidade, na Universidade Federal do Oeste do Pará, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CWoG6KX9E6U>

mesma cara, a minha cara, a tua cara, eu pensei sobre essas práticas de reconhecimento, de se reconhecer no outro. Mas nesse meu processo todo de ir atrás das nossas, perguntando da mata à noite, e ter sido devolvida com um contexto, consegui acessar outra dimensão desta música Resgate, porque ela narra precisamente o resgate do corpo no rio a partir do lançamento da cuia com a vela, uma história compartilhada entre o professor Florêncio do Baixo Tapajós, entre a minha mãe da vila de Abaetetuba e o grupo Raízes Caboclas, do Amazonas.

E só foi possível de acessar essa outra dimensão da história porque comecei com esse “resgate” dessas nossas memórias, dessa prática de lembrar. Esse lembramento é o que dá sustança para o nosso reconhecimento. A gente só reconhece o que a gente lembra. E fico pensando em como essas músicas costumam o nosso território amazônico e nos levam para muitos outros rios que não são os do nosso hábito. Rompem com a ideia de confinamento que é projetada sobre o nosso corpo que agora se fixou nas cidades. Rompem com o loteamento da nossa vida.

Na terra sagrada de Ajuricaba
ainda ressoa o som do tambor
dizendo ao caboclo que a hora é chegada
pro grande ajuri que já começou.

Que todos os povos da grande floresta
entoem esse canto pra gente se unir
em defesa dos rios, do verde e da vida
e da terra que é nossa num grande ajuri.

Levanta caboclo e canta – ajuri.

Que se cante lá fora a rara beleza
da mãe natureza que a gente cuidou
mas quem canta melhor o valor desta terra
é quem nela nasceu e por ela lutou.

Num grande ajuri o caboclo levanta
dizendo pro mundo que sabe cantar
Barés, banibas, passés, e manaos
tão dentro da gente querendo lutar.
(AJURI, 1992)

Essa música do Raízes Caboclas, chamada Ajuri, ficou muito na minha cabeça na parte que fala “levanta, caboclo, e canta, ajuri”. Não conhecia ainda essa palavra ajuri, mas fui procurar no meu dicionário de tupi antigo, e encontrei o verbete indicando “mutirão, mobilização de indivíduos, coletiva e gratuita, para execução de

serviço que beneficie uma comunidade” (Symoes, 1771). É o caçar a caça grande, e dividir com os vizinhos.

Ajuricaba foi uma liderança indígena dos Manaós, que no início do século XVIII, no atual estado do Amazonas, se tornou um símbolo da resistência indígena nessa região, estando presente em diversas manifestações culturais como a *A paixão de Ajuricaba* (1974) e o longa-metragem *Ajuricaba, o rebelde da Amazônia* (1977).

O sufixo –caba aparece em diversas palavras do tupi antigo como indicativo daquilo que “guarda”. Ajuricaba, o que guarda o ajuri, o que guarda o coletivo, a comunidade, a mobilização.

Fico pensando desse ajuri que foi guardado por tantos séculos nas nossas músicas, e que hoje nos é convocado cantar para retomar. Esses caboclos que cantam e que possuem dentro de si a força dos barés, dos banibas, passés e manáos, e de como esse desejo de retomada. Não só a sombra do momento da colonização nos acompanha, como o desejo de retorno também nunca nos abandona, por todas as gerações de indígenas que experimentaram a invasão e a diáspora.

O que nos chama ao retorno é o espírito coletivo, é o ajuri, é o espírito grande da terra, é a própria terra, a noção do rio que vai embora e alcança o outro lado e nos conecta, porque são nesses momentos que nos damos conta de que estivemos sempre aqui. Não é a dor da perda, é o registro da continuação.

O rio que vai embora é também o rio que retorna.

Nos caminhos desse rio
Muita história pra contar
Navegar nessa canoa
É ter o mundo pra se entranhar

Cada canto esconde um conto
Cada homem e mulher
Tem a fé, a força e a história
Pra contar pra quem quiser

Tem um bicho visagento
Que aparece no terreiro
Tem um rezador
Tem um santo catiguero

Tem a cobra-grande
Que aparece no arrombado
Tem cuia de caridade
Pra espantar o mau olhado

Tem o boto sonso
Que aparece nos festejos
Pra fazer as moças
Liberarem seus desejos

Todos os mistérios
Dessa mata e dessa água
Esse povo usa
Pra espantar a mágoa
Pra sobreviver
E explicar a dor
O azar e a sorte
A desgraça e o amor
(CAMINHOS DE RIO, 1992)

Em todo esse vazio tem bicho visagento, tem rezador, tem santo catingeiro, tem cobra-grande, tem boto, tem matinta, tem curupira, tem piracatinga, tem cuia, tem vela, tem canoa, tem mapinguari, tem tabaco, tem tapera, tem sapopema, tem cachimbo, tem fumaça. Nesse rio que vai embora tem vida.

Esses mistérios da nossa vida, do nosso corpo, da mata, da água, que nos acometem, a gente não consegue entender senão a partir da mata em si, essa mata que também é mundo. Lembro de quando o Davi Kopenawa (2015) relata ter visitado os templos gregos, e comenta ter percebido que foi lá que inventaram o espírito de invasão que foi chegar nas nossas terras do Brasil. Fiquei pensando sobre como se forja esse espírito projetor, um espírito de um lugar que incide sobre outro.

Se vivendo na Europa foi possível pensar o mundo todo, por que viver na Amazônia é falar só de Amazônia, e não do mundo? Falar com fluência da mata. Falar com fluência com a mata. O senhor Bispo dos Santos falava de confluência. No começo de *Somos da Terra*, o Bispo dos Santos (2018) se localiza como um tradutor, não como um pensador. Seus mais velhos o formaram pela oralidade, mas foram os mesmos que o puseram na escola para aprender a escrever. Bispo dos Santos vem de um contexto em que, no final da década de 1960, os contratos orais estavam sendo substituídos pelos contratos escritos, como efeitos de uma grande

campanha de regularização das terras. A posse da terra passou a ser vinculada diretamente à escrita.

É nesse contexto que o Bispo dos Santos se vê como tradutor, pois passados muitos anos em que seu povo quilombola se recusou a “demarcar o que já é seu”, portanto não se renderam a outros modos de registro do pertencer à terra, impostos pelo Estado, a geração do Bispo dos Santos precisou partir de uma outra estratégia.

A bell hooks (2017) começou a falar de um poema de Adriene Rich que leu no seu primeiro ano da faculdade, em que a autora fala “Esta é a língua do opressor, mas preciso dela para falar com você”. bell hooks então começa a refletir sobre o terror de ser arrancado do contexto da própria língua, de estar diante da língua do opressor em outro território, de como o próprio som do inglês devia aterrorizar os africanos escravizados, falantes de diversas línguas. Mas de como o passar do tempo foi possibilitando não apenas o aprender da língua inglesa, como fez emergir um outro idioma, o inglês da resistência africana em território estadunidense colonizado.

Aprender o inglês, aprender a falar a língua estrangeira, foi o modo pelo qual os africanos escravizados começaram a recuperar seu poder pessoal dentro de um contexto de dominação. De posse de uma língua comum, os negros puderam encontrar de novo um modo para construir a comunidade e um meio para criar a solidariedade política para resistir. [...] Embora precisassem da língua do opressor para falarem uns com os outros, eles também reinventaram, refizeram essa língua, para que ela falasse além das fronteiras da conquista e da dominação. (Hooks, 2017, p. 266)

Quando o Bispo dos Santos fala de confluência e transfluência, embora tome como partida o movimento dos rios, ele nos informa sobre essa nossa capacidade de se comunicar na resistência, do modo como a informação da nossa ancestralidade nos acessa, e é por isso que também a bell hooks fala que esse inglês falado pelos negros estadunidenses é ao mesmo tempo a língua do opressor e a língua da resistência. É um inglês que não é plenamente compreendido por pessoas fora das comunidades negras. É uma linguagem que exhibe neugas de um território linguístico anterior, que tem na língua comum – o inglês – a possibilidade do encontro.

Assim foi para nós, os tapuios, o nheengatu, no passado, e posteriormente a língua portuguesa. O nheengatu, essa língua franca, inicialmente transformada em

Língua Geral da Amazônia, homogeneizou as múltiplas línguas indígenas desse território, era amplamente falada pelos tapuios na época da cabanagem. É a língua da diáspora, língua mais falada entre os tapuios até 1877 e a língua de articulação indígena da Guerra da Cabanagem.

5 PERSPECTIVAS

A polarização entre cidade e aldeia é uma forma implícita de limitar o direito de ir e vir dos indígenas. Esse cerceamento se traduz em políticas institucionais de grande alcance, como exemplificado pela tese do Marco Temporal. Considerar a diáspora é, portanto, destacar o direito indígena ao deslocamento e ao trânsito em um território do qual são originários. Ampliar os limites do que é considerado território indígena envolve reconhecer espaços onde há agrupamentos indígenas que expressam modos alternativos de produção, o que confronta diretamente as práticas territoriais de larga escala, que tendem a homogeneizar a etnia e a população. Redes afetivas rompem com a dicotomia entre cidade e campo, urbano e rural, aldeia e cidade, e possibilitam a emergência de novos modos de sociabilidade indígena próprios da diáspora, além de formas descentralizadas de organização política para enfrentar a perseguição de lideranças.

A categoria tapuio, por sua vez, gera medo em relação ao próprio pertencimento indígena, fomentando a perseguição a lideranças, que são facilmente identificáveis como expressões da identidade indígena. Esse efeito é agravado pelo avanço da cidade colonial sobre o território amazônico, que ameaça a autonomia e a organização territorial indígena. O tapuio, então, não é apenas uma categoria criada para dissolver o ser indígena, mas também uma estratégia adotada pelos próprios indígenas para manter o território. Como afirmam os Maxakali: “ou nós perdemos a autonomia do território, ou a gente morre” — uma escolha entre território e vida. Optar pela vida nunca pode ser considerado uma derrota, pois a vida é o próprio território. Assim, através da permanência e da preservação da vida, é possível também vislumbrar a retomada do território.

Uma das principais estratégias coloniais de desarticulação das comunidades indígenas foi, e ainda é, a perseguição direta às lideranças, e não só as comunidades indígenas urbanas muitas vezes são formadas por grupos que se dispersaram, como também precisaram adaptar seus modos de organização política para evitar essas perseguições. Assim, as lideranças não se centralizam em uma figura, mas estão pulverizadas e “escondidas” e apenas são identificadas por pessoas que pertencem àquele grupo. Nós sabemos onde fica a casa do pajé, da

benzedeira, da rezadeira, da parteira, do calafate, todos esses são referências comunitárias, mas que não têm uma distinção explícita dos demais que as identifiquem como “as lideranças comunitárias”.

Este trabalho aborda especificamente os indígenas que não têm figuras de liderança explicitamente marcadas. Embora, com o tempo, tenha sido possível identificar essas posições a partir das funções comunitárias que ocupavam, a história que estou contando não apresenta líderes claros, exceto as matriarcas. Isso nos leva a considerar outros modos de entender as organizações indígenas na ausência de figuras tradicionais de liderança.

Em *A sociedade contra o estado*, Pierre Clastres (1974) discute justamente o modo como comunidades indígenas nas Américas têm mecanismos próprios de evitar o aparecimento do estado. Não seriam, portanto, “sociedades sem Estado”, mas “sociedades contra o Estado”, sendo este definido por uma organização que pressupõe uma distribuição desigual de poder. Olhando para as comunidades indígenas urbanas, que embora não aparentem ter uma organização própria, não habitam um mesmo território, não apresentem explicitamente figuras de liderança, não apresentem marcadores étnicos explícitos, isso diria menos de uma “ausência” desses marcadores de distinção daquele grupo, e mais como o modo como esses grupos se adaptaram à diáspora.

A emergência de lideranças explícitas, em grupos que têm um histórico de perseguição, as tornaria novamente vulneráveis, portanto emergem outros modos de organização dessa estrutura comunitária em que, por mais que existam essas referências comunitárias, estas estão dissolvidas entre as demais, e são identificadas a partir de seus “dons” (de curar, de bater açaí, de benzer, de construir barco, de fazer miçanga¹⁵, de pintar, de fazer remédio, de fazer farinha, de tecer).

Essas figuras se tornam referências ainda mais diante do potencial desaparecimento dessas práticas, visto que as novas gerações, inseridas agora em outros circuitos urbanos (escola-trabalho-igreja), vão progressivamente deixando de aprender como tecer com palha, como cultivar, apanhar e bater açaí, como fazer brinquedo de miriti, porque não só têm menos acesso a esses elementos, como têm menos tempo para se dedicar ao aprendizado.

¹⁵ “Fazer miçanga” é como a gente se refere ao ato de fazer artesanato, em geral colares e pulseiras, com sementes ou materiais sintéticos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSOCIAÇÃO MULTIÉTNICA WYKA KWARA. Estatuto da Associação Multiétnica Wyka Kwara.

BANIWA, Gersem. **A presença indígena em contextos urbanos**. Radar saúde favela, 2023. Disponível em: <https://radarsaudefavela.com.br/a-presenca-indigena-em-contextos-urbanos/>. Acesso em: 20 jun. 2023.

BARRETO, João Paulo Lima. **Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro**. Orientador: Gilton Mendes dos Santos. 2021. 189 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas. Versão eletrônica. Disponível em: https://tede.ufam.edu.br/bitstream/tede/8289/5/Tese_Jo%C3%A3o%20Paulo_PP_GAS.pdf. Acesso em: 23 ago. 2023, 15:50.

BAIA, Edevaldo; PEREIRA, Humberto; ROCHA, Luís (Org.). **Cabucas e cabucus: piadas, contos e causos**. Cametá, PA: Lendoas, 2022.

CAMPOS, Thiago Barbosa de. **Retomar a terra: como ser indígena na Região Metropolitana de Belo Horizonte**. 2019. 120p. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura, Belo Horizonte, 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Critérios de indianidade ou lições de antropofagia. **Tempo e Presença**, n. 169, 1981. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/criterios-de-indianidade-ou-licos-de-antropologia>. Acesso em 30 jul. 2023, 14:37.

COSTA, Fabiano. **Pará tem maior percentual dos que se declaram pretos ou pardos, diz estudo**. G1, 2013. Disponível em: <https://g1.globo.com/brasil/noticia/2013/11/para-tem-maior-percentual-dos-que-se-declaram-pretos-ou-pardos-diz-estudo.html>. Acesso em: 30 jul. 2023.

ESBEL, Jaider. **Abril indígena 2020 - O sistema AIC**. Blog do autor, 2020. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2020/04/16/abril-indigena-2020-o-sistema-aic/>. Acesso em: 12 set. 2023.

FAULHABER, Priscila. A Reinvenção da Identidade Indígena no Médio Solimões e Japurá. **Anuário Antropológico**/95, v. 21, n. 1. p. 83-102, 1997. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7416629#:~:text=A%20reinven%C3%A7%C3%A3o%20da%20identidade%20ind%C3%ADgena%20no%20m%C3%A9dio%20Solim%C3%B5es,ISSN2357-738X%2C%20ISSN-e0102-4302%2C%20Vol.%2021%2C%20N%C2%BA.%201%2C%201997%2C%20p%C3%A1gs.83-102>. Acesso em: Maio, 2023.

FIGUEIREDO, Aldrin. **Mairi dos Tupinambá e Belém dos Portugueses: encontro e confronto de memórias**. In: SARGES, Maria; FIGUEIREDO, Aldrin; AMORIM, Maria (Org.). O imenso Portugal: estudos luso-amazônicos. 1ed. Belém: UFPA; Cátedra João Lúcio de Azevedo, 2019, v. 1, p. 19-41.

FREIRE, Rafael. **Se o problema é falta de aldeia, então vamos criar uma**. A verdade, 2023. Disponível em: <https://averdade.org.br/2023/07/se-o-problema-e-falta-de-aldeia-entao-vamos-criar-uma/>. Acesso em: 30 mar. 2023.

HONORATO, Camila. **Tem indígena na cidade? Claro! e a Wyka Kwara surgiu para acolhê-los**. Uol, 2023. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2023/03/03/wyka-kwara-reconhece-e-a-colhe-indigenas-em-contextos-urbanos.htm#:~:text=Criada%20em%20meados%20de%202017%2C%20a%20Wyka%20Kwara,reconhecem%20uns%20aos%20outros%29%20que%20vivem%20em%20cidades>. Acesso em: 30 mar. 2023.

KENE Yuxi. Diretor: Zezinho Yube. Acre: Vídeo nas Aldeias, 2010. 1 vídeo (48 min). Disponível em: <http://www.isuma.tv/es/video-nas-aldeias/kene-yuxi-por-27-10-2010>. Acesso em: 21 jul. 2023.

KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. Mulheres-cabaças. **Piseagrama**, Belo Horizonte, n. 11, p. 110-117, nov. 2017.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LE GUIN, Ursula K. **A ficção como cesta: uma teoria**. Tradução de Priscilla Mello. Revisão de Ellen Araujo e Marcio Goldman. In: LE GUIN, Ursula K. *Dancing at the Edge of the World: thoughts on words, women, places*. Grove Press, 1989. (Título original: *The Carrier Bag Theory of Fiction*, 1986). Disponível em: https://www.academia.edu/44858388/A_Fic%C3%A7%C3%A3o_como_Cesta_Uma_Teoria_The_Carrier_Bag_Theory_of_Fiction_Ursula_K_Le_Guin. Acesso em: 06 nov. 2024.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro**: O que você precisa saber sobre os Povos Indígenas no Brasil hoje. Brasília: Ministério da Educação-LACED/Museu nacional, 2006. 230 p.

MEKUKRADJÁ: Célia Xakriabá. Entrevistada: Célia Xakriabá. Apresentador: Daniel Munduruku. Itaú Cultural, out. 2019. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/67toEwiKRxupWMarXDNjy5?si=2d102785f6a94dc7>. Acesso em: 6 Jul. 2021.

MONTEIRO, John. **Tupis, tapuias e historiadores, estados de História Indígena e do Indigenista**. Tese de Livre docência em Etnologia, Departamento de Antropologia da Unicamp. Campinas, 2001.

MOREIRA NETO, Carlos. **Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)**. Petrópolis: Vozes, 1988.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

OLIVEIRA, João. **Novas identidades indígenas: análise de alguns casos na Amazônia e no Nordeste**. In: D'INCAO, M. A.; SILVEIRA, I. M. da. (Org.). *A Amazônia e a crise da modernização*. 2 ed. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2009. p. 319 - 324.

PEREIRA, Gabriela; MARQUEZ, Renata. **A terra como fundamento**. In: MOULIN, Gabriela *et al* (Org.). *Habitar o Antropoceno*. – Belo Horizonte: BDMG Cultural / Cosmópolis, 2022.

PEREIRA, Gabriela. **Narrativas bio-cartográficas entre o quarto do despejo e o quarto de cura: pistas para um projeto de cidade**. In: CANECO, Cássia *et al* (Org.). São Paulo: Instituto Pólis, 2020. p. 168-188.

PEREIRA, Jullie. **Índigenas em contexto urbano buscam identidade e usam autodeclaração para assegurar direitos**. Infoamazonia.org, 2023. Disponível em: <https://infoamazonia.org/2023/06/20/indigenas-em-contexto-urbano-buscam-identidade-e-usam-autodeclaracao-para-assegurar-direitos/>. Acesso em: 20 jun, 2023.

PESCADOR. Raízes Caboclas. In: Cantos da Floresta. Brasil, 1992. CD. Faixa 7-10.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.

SANTOS, Antonio Bispo. **Somos da terra**. Piseagrama, Belo Horizonte, n. 12, p. 44-51, ago. 2018.

SANZ, Rafael. **“Influencer da Capivara compra tênis de R\$ 15 mil enquanto nós lutamos por território”, diz tupinambá**. Revista Fórum, 2023. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/brasil/2023/5/16/in>. Acesso em: 20 jun. 2023.

SYMOES, Carlos. **Tupi de Belém: dicionário tupinambá-português**. Iapuna-jaçanã, 1771.

TAYLOR, Diana. **O Arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

TUPINAMBÁ, Moara; X, Barbara. **Piracaia: um manifesto vanguardista de indígenas anti-futuristas**. São Paulo: [s.n.], 2022.

VAZ FILHO, Florêncio; CARVALHO, Luciana. **Isso tudo é encantado**. (Ed.) Santarém: UFOPA, 2013. Disponível em: [https://www.academia.edu/45134139/Isso tudo %C3%A9 encantado](https://www.academia.edu/45134139/Isso_tudo_%C3%A9_encantado). Acesso em: 05 ago. 2024.

VAZ FILHO, Florêncio. **A emergência étnica dos povos indígenas do baixo Rio Tapajós, Amazônia**. Orientadora: Maria Rosário Gonçalves de Carvalho. 2010. 478 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais com Área de concentração em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA. Versão eletrônica. Disponível em: <https://repositoriodev.ufba.br/handle/ri/33752>. Acesso em 30 jul. 2023, 14:37.

_____. O nativo revestido com as armas da antropologia. **Novos olhares sociais**. Recôncavo da Bahia, v.2, n.1, p. 51-78, 2019a.

_____. Rebelião indígena na UFOPA e os desafios da interculturalidade no ensino superior. **Novos olhares sociais**. Recôncavo da Bahia, v.2, n.1, p. 79-98, 2019b.

VERÍSSIMO, José. As populações indígenas e mestiças da Amazonia. **Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**, Tomo L, Parte Primeira, p. 295-390. Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro**. 2014. Disponível em: <https://ufrj.academia.edu/EVdeCastro>. Acesso em: 06 nov. 2024.

XAKRIABÁ, Célia. Amansar o giz. **Piseagrama**, Belo Horizonte, n. 14, p. 110-117, jul. 2020.

_____. **Corpo-território**. In: GOMES, Ana Maria *et al* (Org.). **Mundos Indígenas**. Belo Horizonte: Espaço do Conhecimento, UFMG, 2020.

YAMÃ, Yaguarê; YAGUAKÃG, Elias; REIS, Egídia; JOSÉ, Mario. **Dicionário e Estudo de Nheengatu Tradicional**. 2. ed. São Paulo: Editora Cintra, 2021.

