

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Mestrado em Antropologia



Dissertação

a gente somos muitas andanças:
uma etnografia multissituada do desterro e da diáspora em mirada feminista
descolonial

Isabella Alves Guimarães

Pelotas, 2024.

a gente somos muitas andanças:

uma etnografia multissituada
do desterro e da diáspora em mirada
feminista descolonial.



Isabella Alves Guimarães

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação da Publicação

G963g Guimarães, Isabella Alves

A gente somos muitas andanças [recurso eletrônico] : uma etnografia multissituada do desterro e da diáspora em mirada feminista descolonial / Isabella Alves Guimarães ; Loredana Ribeiro, orientadora ; Raiana Ferrugem, coorientadora. — Pelotas, 2025.

206 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2025.

1. Direito ao território. 2. Diáspora. 3. Desterro. 4. Corpo-território. 5. Feminismo descolonial. I. Ribeiro, Loredana, orient. II. Ferrugem, Raiana, coorient. III. Título.

CDD 301

a gente somos muitas andanças:

uma etnografia multissituada do desterro e da diáspora em mirada feminista
descolonial

Dissertação aprovada, como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em Antropologia, Programa
de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências
Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 10 de março de 2025.

Banca examinadora:

Profa. Dra. Loredana Ribeiro (Orientadora)

Doutora em Arqueologia pela Universidade de São Paulo

Profa. Dra. Raiana Ferrugem (Coorientadora)

Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pelotas

Profa. Dra. Claudia Turra Magni

Doutora em Antropologia pela École des hautes études en sciences sociales- França

Profa. Dra. Patrícia Santos Pinheiro

Doutora em Sociologia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

dedico este texto-tecido a todas as pessoas que cultivam histórias antigas.

Agradecimentos

primeiro, é necessário enunciar a gratidão que emana do mais fundo do meu ser à ancestralidade que me guiou e construiu esse projeto comigo, onde felicidade, tranquilidade, inquietude e conflito costuram processos de aprendizagens profundas.

agradeço e saúdo, Exu por abrir os caminhos dessa vida-pesquisa, por cada porta aberta e fechada, pelos feitiços e pelas aprendizagens que só podem ser cultivadas nas encruzilhadas. agradeço a Iansã por me deixar atordoada com suas ventanias, por estar comigo em todos os momentos em que tive que fugir, por compartilhar comigo os ratos como amigos-amuletos em momentos de perigo.

agradeço e saúdo, a todos os orixás. agradeço as entidades que estiveram bem perto de mim nesse processo de curvas tortuosas, em especial, os caboclos que me guiaram até esse caminho de pesquisa.

agradeço e saúdo as encantarias indígenas por me permitirem entrar e permanecer no território, por me avivar com sonhos, e por se relacionar comigo por meio de arrepios e sussurros. em especial, a Jurema por me acompanhar em todas as andanças desta pesquisa.

agradeço e presentifico minhas ancestrais e mais velhas, às minhas avós, Dagmar, Janina e Enedina, por me ensinarem a costurar, por me permitirem e incentivarem escrever-costurar as nossas histórias. em especial, a vó Dag por ser fio condutor das aprendizagens entre sua mãe e eu. nós somos e sempre seremos muitas. a vocês dedico cada palavra, cada ponto, cada fôlego.

agradeço às pessoas que me guiaram nesta pesquisa, em especial:

as Mais Velhas, Mãe Claudeth, Mãe Sônia e Dona Marli do Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão, por serem antes de tudo minhas amigas, confidentes

de segredos, fofocas, amor e resiliências. à Giovane Lessa, por me permitir fazer a pesquisa e me instigar com perguntas e projetos.

Samara Potiguara, Mel Xakriabá, Ana Cristina Kariri por serem quem vocês são, por permitir uma amizade onde podemos compartilhar histórias, caminhos e revoltas. à Cacica Potyra, ao Cacique Urutau, por me permitirem fazer a pesquisa e por puxar minha orelha.

Pajé Rita Tupinambá Pataxó Hã hã hãe, pelos nossos encontros e desencontros, por cada palavra, abraços, risos e reza.

agradeço às minhas famílias, em especial:

Laura Guimarães, minha irmã, por tudo, por todas às vezes que você me lembrou de quem somos e me puxou de volta para vida. por me proporcionar a experiência do amor incondicional. te amo infinito e eterno.

Cláudio Souza, meu vó, por não me deixar desistir do mestrado, por me receber em sua casa de braços abertos e por me ensinar desde pequena a caminhar, viajar e a permanecer sempre atenta às tortuosas andanças da vida.

Loredana Ribeiro, amiga, confidente e orientadora, por cada momento que dividimos. pela compreensão, afeto e antes de tudo, pela sua trajetória e docência feminista. agradeço, em especial, pelo fim do processo de dissertação, por me abrigar em sua casa por me proporcionar um fim celebrativo. enquanto tiver vida, seremos jovens e viveremos um amor feminista.

Raiana Ferrugem, amiga, confidente e coorientadora por cada conversa, por acolher minhas inseguranças e me lançar para escrita com inquietação feministas e antropológicas. agradeço também pela sua docência carinhosa e provocativa, quando crescer quero ser uma professora como você!

Francisco Maria, por todo amor, carinho, risadas e músicas, você fez o final do processo ser doce e dançante, é uma honra ser sua tia bellinha!

Augusto Perillo, meu amor, por cada conversa, cada leitura deste texto e todo o carinho doce. agradeço, em especial, por me abrigar em sua casa, por estar comigo em campo, sobretudo, pela relação de amor, companheirismo, liberdade e persistência que estamos construindo.

Janete Flores, minha querida amiga, companheira de longos caminhos tortuosos, agradeço por cada rima, cada letra que você escreve. sua escrita me inspira a cultivar palavras cruas e ordinárias.

minhas tias-mães, Evânia, Aline e Sônia, que exerceram sempre a maternagem e cuidado comigo. devo a vocês minha compreensão e prática de autocuidado e autonomia.

agradeço as amizades cultivadas durante a pesquisa, em especial:

Wemi, por me abrigar em sua casa no primeiro ano do mestrado, pelas conversas e aprendizagens.

ao professor Sérgio Martins, por separar um tempo para me ensinar sobre processos jurídicos e pela luta junto aos povos indígenas na demarcação de seus territórios.

ao professor Casé Angatu Xucuru Tupinambá pelas andanças no centro da cidade de São Paulo e pela partilha da cachaça baiana.

Ara Poty Mirim, pela abre-caminhos que me ensinou a celebrar os processos, e me relembrou da importância de escrever diariamente.

às amigas de mestrado, Tamires Rodrigues, Rose Padilha, com quem dividi as angústias, críticas e comemorei cada pequena conquista.

Bruna Charrúa, por um dia ter sonhado essa pesquisa comigo, seguirei até o findar desta vida na insistência pelo direito à retomada dos territórios. Jamais te esquecerei.

Valentina Charrúa, por se engajar nas demandas da aldeia comigo e compartilhar uma aprendizagem técnica cheia de carinho, atenção e resiliência.

agradeço as parcerias acadêmicas, em especial:

Cláudia Turra e Patrícia Pinheiro por toparem participar deste processo de aprendizagem pelo qual tenho tanto amor e devoção.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPel por acolher minha pesquisa e proporcionar o meu amadurecimento enquanto intelectual e antropóloga.

Agradeço a CAPES pela bolsa que tornou possível a conclusão do curso de mestrado e as andanças.



mulokaina

*estamos em um banco, olhando a fogueira
os dedos dela cuidam de minha cabeça.*

*escuto o medo de suas mãos, sinto resiliência de seus dedos
a força de seus pés*

*as palavras nos faltam
não há palavras
desaprendi a dizê-las*

*as palavras aqui são inventadas
são meras limitações
que insisto em construir.*

*coisas miúdas
de quem sempre teve tão poucas
palavras em suas línguas de fogo*

*não sei mais a diferença entre ela e eu
minhas mãos parecem tanto com as dela
olho para as mãos
vejo nossas mãos*

*olho de perto para confirmar
passo a mão com carinho por nossos
dedos enrugados, grossos, velhos.*

não há mais distância entre nós

*quando as palavras me voltam a estar na língua
as palavras são pequenas*

as letras hoje, são fartura.

tô aprendendo a escutar com olhos antigos

*quando o vento bate sobre nossas peles
a velocidade do movimento
a fartura de letras
me ocupam:*

a gente somos muitas.

Resumo

A pesquisa consiste em uma análise etnográfica multissituada em um Kilombo e uma Teko Haw. A abordagem feminista etnográfica multissituada caminha junto a duas ocupações que reivindicam ancestralidade: o Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão (Pelotas, RS) e a Teko Haw Maraka'nà (Rio de Janeiro, RJ). Por meio de uma breve análise das legislações que pautam o direito à terra, busco evidenciar a recusa do Estado em garantir os direitos dos povos indígenas e quilombolas, especialmente daqueles que vivem em contextos urbanos. Em campo com o Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão, evidencio o papel das Mais Velhas na produção de um território quilombola por meio da prática do aqueerlombamento. Já em campo com a Teko Haw Maraka'nà, destaco a importância da retomada em termos identitários e territoriais, com especial atenção à maneira como as mulheres produzem a continuidade do território através da prática de pensar e viver junto à terra. Cada grupo, com sua especificidade e trajetória, cria rotas para resistir ao ímpeto colonial-capitalista de subjugação da vida. Ambas as ocupações gestam vida no asfalto e fazem brotar sementes nos espíritos que multiplicam histórias de luta e presentificação da ancestralidade, expressando, no presente, a relação de envolvimento com a terra, as pessoas, a luta e a existência.

Palavras-chave: Direito ao Território; Diáspora; Desterro; Corpo-Território; Feminismo Descolonial.

Abstract:

The research consists of a multisited ethnographic analysis in a Kilombo and a Teko Haw. The multisited feminist ethnographic approach walks alongside two occupations that claim ancestry: the Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão (Pelotas, RS) and the Teko Haw Maraka'nà (Rio de Janeiro, RJ). Through a brief analysis of the legislation governing land rights, I seek to highlight the State's refusal to guarantee the rights of Indigenous and quilombola peoples, especially those living in urban contexts. In the field work with the Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão, I emphasize the role of the Elder Women in producing a quilombola territory through the practice of aqueerlombamento. In the field work with Teko Haw Maraka'nà, I highlight the importance of territorial and identity reclamation, paying special attention to how women sustain the continuity of the territory through the practice of thinking and living alongside the land. Each group, with its specificity and trajectory, creates routes to resist the colonial-capitalist drive to subjugate life. Both occupations cultivate life on the asphalt and sprout seeds in spirits that multiply stories of struggle and the presentification of ancestry, expressing in the present the relationship of connection with the land, people, struggle, and existence.

Keywords: Right to land, Diaspora, Descolonial Feminism, Body-Territory, Wandering.

Lista de fotografias

1. Patuá, fotografia de Cláudio Souza, p. 8.
2. Mapa Americae pars Meridionalis, Jan Janssonm, 1641, p.40.
3. Foto da performance OCUPAR de Cláudio Souza, p. 54,55.
4. Foto das Mais Velhas, fotografia de Isabella Guimarães, p. 59.
5. Foto Bordado Kilombo, fotografia de Cláudio Souza, p. 112.
6. Foto Bordado “mapa de volta”, fotografia de Cláudio Souza, p. 118.
7. Foto Teko Haw, fotografia de Isabella Guimarães, p. 119.
8. Mapa etno-histórico Curt Nimuendaju, p. 122.
9. Mapa com localização das aldeias no começo do século XVI, Rafael Freitas da Silva (2021), p. 123.
10. Foto Derby Club de Luísa da Costa Valente, p. 135.
11. Mapa do Rio de Janeiro, Google Maps, p. 141.
12. Foto bordado “mapa de volta”, fotografia de Cláudio Souza, p. 157.
13. Foto bordado “mapa de volta”, fotografia de Cláudio Souza, p. 160.
14. Foto bordado “mapa de volta”, fotografia de Cláudio Souza, p. 186.
15. Foto bordado “mapa de volta”, fotografia de Cláudio Souza, p. 170.

Lista de Tabelas

1. Tabela 1 Artigos das constituições relativos à população Racializada p.45

Lista de abreviaturas

ICH: Instituto de Ciências Humanas

REUNI: Reestruturação e Expansão das Universidades Federais

ENEM: Exame Nacional do Ensino Médio

SISU: Sistema de Seleção Unificada

CEU: Casa do Estudante Universitário

UFPel: Universidade Federal de Pelotas

PIBID: Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência

MNLM: Movimento Nacional de Luta por Moradia

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

FGP: Fundação João Pinheiro

LGBTQIAP+: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans, Queer, Intersex, Agênero, Panssexual.

CESAC: Centro de Etnoconhecimento Sócio-Ambiental Cauré

ONU: Organização das Nações Unidas

INEPAC: Instituto Estadual do Patrimônio Cultural

IRPH: Instituto Rio Patrimônio da Humanidade

SPI: Serviço de Proteção ao Índio

UERJ: Universidade do Estado do Rio de Janeiro

FIFA: Federação Internacional de Futebol Associado

PMDB: Partido Movimento Democrático Brasileiro

PT: Partido dos Trabalhadores

AIAM: Associação Indígena da Aldeia Maracanã

UNIÃO: Partido União Brasil

Sumário

Introdução	17
Capítulo I- O poder da caneta e das palavras:	37
Constituição de 1988: a luta dos movimentos sociais	51
Convenção 169 (1991)	52
Produção do espaço urbano	54
Capítulo II - Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão: na encruzilhada a gente se encontra	59
Tatear com mãos-pés de costureira-antropóloga: entrando em campo	62
Colocando os retalhos na mesa: História do Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão	70
A tessitura política do quilombismo: a narrativa oficial	83
Tramas escondidas no fundo do baú: a crítica feminista do quilombismo na literatura	90
Costurando a vida com a linha do aqueerlombamento	96
Capítulo III - Teko Haw Maraka'nà: nas fissuras do asfalto que a gente se encontra	114
Viajar com mãos-pés de costureira-antropóloga: entrando em campo	116
Tecendo retomadas: a história da Teko Haw Maraka'nà	123
Aldeia (RE) Existe e Aldeia Vertical	139
Teko Haw Maraka' nà	142
“nem tudo precisa ser entendido”: o ser-sendo das mulheres indígenas	159
Capítulo IV - Cozinha, circularidade e feitiços de fazer render comida, afeto e luta	170
Conclusão ou Notas sobre as aprendizagens de pesquisa	192
Referências bibliográficas	195

|

*“Porque eu, uma mestiza,
continuamente saio de uma cultura
para outra,
porque eu estou em todas as culturas ao mesmo tempo,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan
simultáneamente.”*

(Gloria Anzaldúa, 2005)

Introdução

Sou filha, neta e bisneta de nordestinas e nordestinos em andanças rumo ao sudeste. Isso significa que passei boa parte da minha infância ouvindo sobre a terra que elas deixaram, seja fugindo de um marido violento, da precariedade, seja na busca por educação formal. Elas deixaram a terra em busca de uma vida melhor, mesmo que esse ‘melhor’ fosse uma ideia turva e abstrata. Elas andaram em ritmo de *fuga*, para construir autonomia, costuraram outras presenças para si na cidade. A partir da andança-costura das minhas mais velhas, aprendi a ser andante-costureira também, a procurar caminhos e tessituras para lidar com os dilemas, tramas e dramas de estar viva. Ser andante pelos morros e pampas, também significa certa distância das origens, ou melhor, proximidade em espírito, em aprendizagens. Mudar de cidade, estado, entre idas e vindas, conheci espaços e vazios que desenharam os limites e questionamentos dessa dissertação.

Essa pesquisa me convoca. Em 2022, defendi a monografia que tratava da escrita de aprendizagens que sucederam no decorrer da graduação em Antropologia, em especial, acerca das relações intrínsecas do abuso sexual com racismo, classismo e colonialismo na vida cotidiana. Após a defesa, trabalhei por seis meses como recenseadora do IBGE, o que consistia na visita de casa em casa para preencher um questionário sobre a situação socioeconômica da população. Boa parte do tempo, trabalhei na ocupação Steigleder, com cerca de 5 mil habitantes, em São Leopoldo, no Rio Grande do Sul. A ocupação vinculada ao Movimento Nacional de Luta por Moradia (MNLM) está localizada na beira do rio dos Sinos, naquela beira há várias pessoas que insistem lenta e fortemente em se manterem vivas. A beira do rio é território milenar de indígenas Guarani que sofreram etnocídio com a colonização portuguesa, espanhola, alemã e italiana na região. Como antropóloga, várias vezes me deixei guiar pelo desejo de conversar sobre a vida e as histórias daquela beira de rio. Um diálogo, em especial, mexeu comigo e lembro dele vividamente. Um homem alto, de ombros largos, de pele cor de terra arenosa, olhos pequenos, bochechas avantajadas. Quando ele sorria, seus olhos ficaram ainda menores, seu rosto tinha as marcas do tempo e do sol, parecia

ser mais velho, apesar de seus 27 anos, tinha rugas profundas ao redor dos olhos. Ele me contou como foi sua infância na beira do rio:

"sempre fomos pobres, mas nunca esse tipo que somos agora. quando eu era criança a gente nadava no rio, pescava no rio, fazia coco e xixi no rio. nós vivíamos do rio e com o rio. depois que chegou o trem, tudo mudou. o trem matou os peixes, as fábricas matou os peixes, matou tudo... só não conseguiu matar a gente."

Esse homem me relata que tinha uma casa com a família na beira do rio, que não se lembra de ser diferente, nem mesmo na história que os mais velhos contavam. Naquele momento que conversei com ele, sua casa consistia em quatro ripas de madeira com uma lona em cima, o que para o IBGE é domicílio particular improvisado¹ em uma área tida pelos termos do instituto como "aglomerado subnormal".

Somando a esse encontro, conheci muitas pessoas indígenas de vários povos, Kaingang, Mbyá-Guarani, Guarani-Nhandeva, entre outras, além de quilombolas. São pessoas que moram na ocupação por diversos motivos, dentre eles conflito interno no grupo anterior com o qual convivia, necessidade e desejo de uma "condição melhor" para os filhos. Por "condição melhor" era entendido o acesso à cidade e seus bens e serviços, como escola, trabalho com maior remuneração, entre outros. Os diálogos longos e curtos que tive durante os meses que trabalhei por ali encheram meu corpo de questionamentos.

Conhecer essas pessoas mudou o meu entendimento sobre muitas coisas, em especial, sobre o direito ao território. A imagem de pessoas indígenas e quilombolas construída pelas instituições de ensino e a grande mídia é estereotipada. O racismo é acionado ao imaginar pessoas indígenas ou quilombolas, ambos vivendo em contexto rural, isolados de dispositivos eletrônicos como celular, da internet e da ciência. Em termos fenotípicos, também são acionadas imagens

¹ O IBGE define conceitos para a captação e análise dos dados obtidos pela pesquisa. Cada município pode entrar em contato com a instituição por meio de um Edital Público e solicitar informações sobre bairros, vilas, ocupações, entre outros para a melhor organização e direcionar políticas públicas. Na cidade de São Leopoldo (RS) onde trabalhei, a prefeitura não fez nenhuma solicitação. Para definição das categorias utilizadas para realização do CENSO, ver em: [https://www.ibge.gov.br/apps/snig/v1/notas_metodologicas.html#:~:text=Domic%C3%ADlio%20particular&text=Permanente%20%2D%20quando%20constru%C3%ADdo%20para%20servir,\(loja%2C%20f%C3%A1brica%20etc.\)?loc=0](https://www.ibge.gov.br/apps/snig/v1/notas_metodologicas.html#:~:text=Domic%C3%ADlio%20particular&text=Permanente%20%2D%20quando%20constru%C3%ADdo%20para%20servir,(loja%2C%20f%C3%A1brica%20etc.)?loc=0)

caricatas, como o cabelo liso e escorrido dos povos indígenas e a pele retinta de pessoas quilombolas. Existem pessoas indígenas e quilombolas com essas características físicas, no entanto, isso não expressa a imensa diversidade fenotípica de ser indígena ou quilombola. As imagens racistas limitam a compreensão do que é ser indígena e quilombola, o que se complica nos contextos urbanos. Já que, seguindo essa lógica, pessoas indígenas e quilombolas são indígenas e quilombolas apenas nos seus territórios de origem (que são rurais, longes da cidade e seus serviços). Essa narrativa esquece, ou melhor, oblitera, que as cidades são, antes de tudo, terra indígena, territórios dos quais foram violentamente expulsos para a produção da cidade. Nesse sentido, quando uma pessoa indígena ou quilombola não está na terra demarcada pelo Estado, sua etnicidade é questionável. Mas afinal o que é étnico e quem o define? O quilombo e a aldeia existem antes do processo de urbanização? Se sim, essas pessoas não teriam direito ao território, independentemente de onde estão? E considerando a mobilidade (andança), como parte do ser de diversos povos, como fica o direito à moradia? Em uma terra invadida, quem é de fato, dono do quê? Como aconteceu, historicamente, o processo de desterro das pessoas já estabelecidas em suas regiões?

Durante a monografia estava amadurecendo o entendimento sobre o corpo e sua relação íntima com o território. Quando encontrei a poesia de Eliane Potiguara, ela foi o portal para mais questionamentos e inquietações sobre a relação entre corpo, território, perda de direito ao território e autonomia que tentarei descrever nesta pesquisa.

Eu não tenho minha aldeia
Minha aldeia é minha casa espiritual
Deixada pelos meus pais e avós
A maior herança indígena.
Essa casa espiritual
É onde vivo desde tenra idade
Ela me ensinou os verdadeiros valores
Da espiritualidade
Do amor
Da solidariedade
E do verdadeiro significado
Da tolerância.

Mas eu não tenho a minha aldeia

E a sociedade intolerante me cobra
Algo físico que não tenho
Não porque queira
Mas porque de minha família foi tirada
Sem dó, nem piedade.

(Eliane Potiguara, 2018, p. 151-152).

Eliane Potiguara (2018) ao refletir sobre a ausência de sua aldeia, afirma que possui um território ancestral que é seu próprio corpo. O conceito de corpo-território tem sido desenvolvido por mulheres indígenas e quilombolas para reivindicação do corpo como o território primordial, político e coletivo (Lorena CABNAL, 2019)². De fato, o movimento indígena tem ampliado as maneiras de pensar a racialização, o racismo e o pertencimento (DANNER, Leno Francisco; DANNER, Fernando; DORRICO, Julie, 2022). Dessa maneira, apesar das diásporas e desterro, é possível se manter alinhada com a ancestralidade e o povo, essa compreensão vai de encontro à noção racista e capitalista de que para manter uma identidade étnica é necessário viver por toda uma vida na aldeia ou no quilombo. Esta pesquisa nasceu de inquietações pessoais que se conectam às perspectivas críticas contemporâneas sobre pertencimento, racialização e direito ao território em contextos urbanos, valendo-se da interdisciplinaridade para uma discussão sobre as maneiras de espoliação por parte do Estado colonial-capitalista e sobre as estratégias de *fuga* e construções afetivas e políticas nas cidades.

Apresento o campo do projeto de pesquisa multissituada, em duas coletividades distintas, o Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão em Pelotas/RS e a Teko Haw Maraka'nà no Rio de Janeiro/RJ. O Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão é uma ocupação urbana na região central da cidade de Pelotas. O prédio, originalmente pertencente à Capitania dos Portos da Marinha brasileira, foi ocupado em 2017 por um grupo de estudantes e ativistas dos movimentos negros locais. A pretensão era ficar apenas 24 horas para denunciar e chamar atenção pública para os cortes nas políticas de permanência para os estudantes da UFPel. No entanto, sete anos depois, continuam ocupando e ressignificando o prédio e a relação com a comunidade local.

²Ao decorrer de toda a dissertação, as citações indiretas terão o primeiro nome de cada autora, a fim de explicitar e facilitar a compreensão da autoria. Esta é uma estratégia adotada por feministas na ciência visando promover a acessibilidade, bem como o protagonismo devido às autorias.

A esquina era conhecida pelos moradores da região e estudantes, como local perigoso e abandonado, despejo de lixo e risco de assaltos. O prédio possui uma imponente estrutura arquitetônica, com um mirante elevado para observar a região, onde atualmente estão hasteadas bandeiras anarquistas e LGBTQIAP+, no momento em que fiz campo. As paredes brancas estão marcadas pelo tempo pelotense, com seus mofos e acima deles está a marcação de que aquele espaço não é apenas uma ocupação de moradia, mas também um ponto de cultura. Por todos os lados se vê arte gráfica de diferentes pessoas, estilos estéticos e perspectiva de vida. Há uma briga judicial para a reintegração de posse do prédio, no entanto, a função social e o envolvimento ativo com a vizinhança mantém o Kilombo de pé. Com cerca de 200 ocupantes e cerca de 15 moradores. Ocupantes são pessoas que estão envolvidas afetiva, política e socialmente com o espaço, que habitam o Kilombo, mas que não residem nele.

Teko Haw Maraka'nà é uma ocupação urbana na região norte da cidade do Rio de Janeiro, ao lado do estádio Maracanã. A princípio, o prédio pertenceu à Dona Leopoldina, ao se casar com o Duque de Saxe e ir para Áustria, o prédio foi doado aos pesquisadores e domesticadores de sementes. O prédio pertenceu ao SPI (Serviço de Proteção aos Índios), depois foi usado como Museu do Índio. Após a transferência do Museu do Índio para o bairro Botafogo, em 1977, o prédio ficou abandonado até 2006, quando foi ocupado e ali assentada uma aldeia pluriétnica. O prédio tem estrutura arquitetônica eclética, é um grande e imponente, há um gavião esculpido no ponto mais alto do prédio. O cinza dos muros contrasta com as grandes árvores que o circundam e com os grafismos coloridos que pintam o antigo Museu. As casas e a cozinha coletiva ficam no que seria o pátio do museu, parte cimentada, parte com terra e árvores. Há uma longa e árdua relação com o Estado e a especulação turística, a Teko Haw é um ponto selvagem no meio da urbanização civilizada. A palavra Maraka'nà significa “os povos do maracá”, instrumento de percussão indígena amplamente utilizado em rituais para comunicação com ancestrais e em guerras e nome de uma arara originária do litoral brasileiro. A retomada é ampla; a Teko Haw no fígado da cidade reivindica restituição territorial, simbólica, imagética, corporal e política.

As coletividades partem de lugares distintos, no entanto, se encontram na sobrevivência e disputam seus lugares de direito à cidade, memória, andança, etnicidade e moradia, resumindo, vida digna. A guerra por terra que se estende há 524 anos entre povos tradicionais e grandes latifundiários escreve com sangue a história do Brasil. A desapropriação de terras, corpos e modos de vida, com o objetivo de deixar penetrar a monocultura extrativista, instaura em Pindorama um *modus operandi* colonial-capitalista. O Tratado de Tordesilhas inaugurou a ideia primitiva de loteamento sobre as terras indígenas. O sistema de divisão de sesmarias legislou e orientou o uso das terras invadidas pelo colonialismo português, o que significou estuprar, catequizar, estuprar, escravizar, estuprar, explorar a terra, estuprar, para fins de espoliação e dominação. Desde 1850, a gestão da terra pelo estado brasileiro tinha um propósito explícito: impedir a ocupação de terras devolutas por parte dos afro-diaspóricos e indígenas e precificar a terra em um valor inacessível aos trabalhadores em geral. Dessa forma, a Lei de Terras de 1850 consolidou o capitalismo e a acumulação primitiva que se expressa até os dias atuais por meio dos grandes latifundiários como forma de ocupação territorial, relação social, política e econômica (Regina GADELHA, 1989; Liliane DE AMORIM, Maria Tárrega, 2019; Beatriz Perrone-Moisés, 2000). As cidades são construídas a partir da matriz colonial-capitalista, portanto são desdobramentos expressos pela dificuldade ao acesso à moradia, terra e propriedade privada na cidade por parte de famílias de trabalhadores, em especial, os racializados. Nesse sentido, o colonialismo promoveu dois movimentos concomitantes e intimamente ligados, de espoliação e expropriação da terra e da vida: a Diáspora Africana e o Desterro Indígena.

"O que é a cidade? É o contrário de mata. O contrário de natureza. A cidade é um território artificializado, humanizado. A cidade é um território arquitetado exclusivamente para os humanos. Os humanos excluíram todas as possibilidades de outras vidas na cidade. Qualquer outra vida que tenta existir na cidade é destruída. Se existe, é graças à força do orgânico, não porque os humanos queiram." (Nego Bispo, 2023, p. 8.)

Felipe Cruz Tuxá (2017) indígena antropólogo, utiliza o conceito de desterro para discutir a migração forçada e o encurtamento de territórios indígenas, em especial, na Bahia. Para o autor, o desterro é a destruição do território a favor da construção de grandes empreendimentos, como hidrelétricas, que soterram e

destroem a biodiversidade e as relações com o território. No processo de desterro do povo Tuxá de Rodelas, a terra indígena foi diminuindo com o passar dos anos devido aos processos de expansão do agronegócio e monoculturas e pela Usina Hidrelétrica Estatal de Sobradinho que inundou boa parte do Rio São Francisco, sendo seis cidades completamente submersas pelas águas. Felipe chama a atenção para o efeito subjetivo do desterro: segundo ele, há uma insistente solidão que paira sobre as pessoas desterradas e uma saudade sem fim do território. O desterro é uma das formas de ataque, pelo Estado colonial-capitalista, ao corpo-território indígena.

A diáspora africana, assim como o desterro indígena, é consequência do ímpeto colonial de dominação, controle e subjugação de corpos, terras e espiritualidades. A migração forçada, consequência do sequestro de povos africanos constitui um aspecto da Diáspora Africana, mas não o único. De acordo com a historiadora quilombola Beatriz Nascimento (2021) a diáspora consiste na movimentação do corpo africano e suas ressignificações nesses trajetos. Beatriz chama atenção para a transmigração, ou seja, os fluxos migratórios que compõem a experiência dos afro-diaspóricos, por exemplo, do norte/nordeste para o sudeste, do campo para a cidade, da senzala para o quilombo. Nesse sentido, Beatriz apresenta um duplo, assim como proposto por Maria Lugones (2014), violência<>resistência, da vivência em situações limites de violência, desapropriação do corpo e do território, o movimento forçado e a emergência de sujeitos sociais e de direitos. A diáspora africana provocada pelo roubo da vida para a força de trabalho forçada nas colônias nas Américas, ao passo que a relação entre pessoas africanas de diferentes povos e suas relações com indígenas nas terras da América confluem e dispersam saberes-fazeres de insubordinação e fluidez em contraposição ao lugar de marginalidade imposto pelo colonial-capitalismo.

Refletir sobre a identidade como um tema central na legitimação do direito à terra no Brasil nos leva a considerar a conceitualização de identidade em sua práxis, que emerge simultaneamente à demarcação das fronteiras de terras durante o imperialismo europeu. Esse processo não apenas molda as fronteiras, mas também define o que é “indígena” e “africano”, simultaneamente à expropriação de seus

corpos e territórios. Torna-se necessário examinar os limites da autodeterminação das identidades étnicas e compreender como a etnicidade pode, muitas vezes, funcionar como uma armadilha na busca por direitos em contextos urbanos. Também é relevante considerar o significado de ser quilombo ou aldeia na cidade e investigar as estratégias jurídicas e políticas adotadas pelos movimentos urbanos para assegurar sua permanência, bem como as respostas oferecidas pelo Estado.

A Constituição de 1988, que estabelece as diretrizes do Estado às quais estamos atualmente submetidas, garante direitos básicos a todas as pessoas.

Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição. [\(Redação dada pela Emenda Constitucional nº 90, de 2015\)](#)

Na constituição atual, os direitos sociais são a base para uma vida digna, se configurando como os direitos fundamentais e humanos, aquilo que, não pode ser negociável, o mínimo para a dignidade humana. Somado ao artigo 6º da constituição, o artigo 68 prevê e assegura os direitos étnicos e territoriais para povos quilombolas e indígenas. A antropóloga Rebeca Campos Ferreira (2010), ao se referir especificamente aos quilombos, analisa os tipos de ações previstas na legislação e os conceitos amplamente debatidos a partir dela. Nesse contexto, a Constituição de 1988 cria novos direitos e sujeitos de direito, resultando em uma fluidez conceitual sobre quilombo.

"ART. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos." [Constituição Federal de 1988](#).

Para compreender e garantir, em contextos urbanos, os direitos previstos no artigo 68 é necessária uma historicização e contextualização crítica sobre diáspora e desterro. Para que quilombolas/aquilombados e indígenas em contexto urbano não sejam vistos pelos olhares racistas como menos étnicos, e por consequência, sem direitos étnicos. É importante lembrar que houve um duplo movimento na legislação anterior à 1988, primeiro lidando de maneira equivocada com as populações

indígenas, atribuindo etnicidade aos povos aldeados e somente a eles; segundo, restringindo políticas públicas voltadas para quilombolas e afrodescendentes. E é nesse vazio que se inscreve uma resistência lenta, miúda, que será destrinchada nessa pesquisa a partir de um quilombo e uma aldeia, ambos em contexto urbano.

Segundo os juristas e promotores Alexander Martins Matias e Claudionor Mendonça dos Santos (2009), a relação complexa entre propriedade privada e direito à moradia se acirra nos contextos urbanos. A ocupação desordenada e sem acesso básico nas cidades mais populosas do Brasil é uma realidade. As favelas, vilas, periferias e regiões metropolitanas são espaços onde o direito à moradia está sempre em tensão. A tensão é sempre relativizada, a favor da herança da propriedade privada em detrimento de quem ocupa a terra por usucapião.

Segundo o Censo Demográfico realizado em 2022 pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), o Brasil apresenta 19,93% de domicílios permanentemente desocupados, ou seja, vagos; enquanto 79,88% estão permanentemente ocupados. Esse percentual de 19,93% corresponde a 11,4 milhões de moradias desabitadas, um aumento de 87% em relação ao censo de 2010. O Censo define como moradia qualquer estrutura com teto, seja de lona ou telha. Com o contínuo processo de urbanização, desmatamento, expansão de monoculturas e latifúndios, pessoas quilombolas e indígenas são frequentemente deslocadas de seus territórios devido a situações extremas de violência, conflitos internos, ou simplesmente pelo desejo de acessar instituições do Estado, como as universidades.

O olhar retrospectivo, mesmo que pontual, para o início da invasão colonial mostra como o direito ao território no Brasil sempre foi construído de forma a excluir o bem-viver de povos indígenas, quilombolas, pescadoras, faveladas, ciganas, caiçaras e ribeirinhas. No âmbito urbano essa dinâmica não é diferente, pelo contrário, ela se desdobra com os mesmos ímpetos e estruturação de divisão social de gênero, raça e classe. A socióloga Camila Galetti e geógrafa Nathalie Drummond (2020) ao discutirem perspectiva feminista o conceito clássico de "direito à cidade" formulado por Henri Lefebvre (1968), nos incitam a pensar a imbricação de cidade e mulheres, pessoas racializadas, trabalhadoras, pobres, entre outros marcadores de marginalização.

Em sua dissertação, a advogada Ludmila Christofaro (2020) também tensiona o conceito de "direito à cidade" de Lefebvre, contextualizando o debate na cidade de Pelotas. Para as autoras, o direito à cidade está intimamente ligado ao bem-viver no contexto urbanizado, ou seja, o direito à moradia, alimentação, saúde, educação, diversão e mobilidade, reafirmando o lugar de multiplicidade de experiências e vivências nas quais as pessoas têm o direito de se envolver. Isso é fundamental no que se refere aos direitos das pessoas indígenas e quilombolas que ao longo da construção histórica foram percebidas pelo Império e depois pelo Estado, apenas como mão de obra ou massa de manobra. O direito à moradia, é também o direito ao corpo-vivo.

"a cidade é produzida (já que não é algo natural) de maneira desigual. Nesse sentido o direito à cidade não é só o direito à terra (moradia), é bem mais amplo do que a reforma agrária ou a ocupação de terrenos e imóveis vazios nas cidades, o direito à cidade é o direito à "festa" (nas palavras de Lefebvre), é o **direito ao uso de tudo aquilo que a cidade tem a oferecer**, seja em espaço físico, cultural ou intelectual." (Ludmila Christofaro, 2020, p. 16. grifo meu.)

O espaço compreendido como cidade é produto da racionalidade do Estado, de instituições, pessoas, chuvas, matas, ventanias, ratos, araras, etc. É importante destacar que a "natureza" enquanto entidade consagrada na antropologia como oposto binário à "cultura" não está à margem da cidade, as árvores habitam a cidade à sua maneira. Seja quebrando os asfaltos e muros, rompendo calçadas com suas raízes, ou sendo cultivadas com amor e devoção por pessoas dentro e fora de suas moradias. Por se tratar de um lugar construído por diferentes agentes elas são consequência e reflexo de processos de fricção/conflito. A cidade é um emaranhado de agentes, é dinâmica e está em constante mudança pelos conflitos que a constituem, são as práticas cotidianas que produzem e reproduzem o emaranhado (GALETTI, Camila; DRUMOND, Nathalie, 2020).

Há uma relacionalidade íntima entre espaço e corpo, acesso à moradia e autodeterminação, natureza e cultura, corpo, terra e território. A partir de uma perspectiva feminista racializada, em especial, na Amefrica Ladina³ ou Abya Yala⁴,

³ Termo popularizado pela historiadora, filósofa, antropóloga e militante do movimento negro, Lélia Gonzalez.

⁴ Termo que se refere às Américas na língua do povo Kuna, é utilizado pelos movimentos indígenas como forma de unificação da luta.

está insistentemente presente a categoria corpo-terra-território, que consiste na não divisão de natureza X cultura, corpo X mente, sentir X pensar. Para as autoras Silvia Rivera Cusicanqui (2021), Dorotea Grijalva (2020), Vanessa Watts-Powless (2017) e Lorena Cabnal (2019), por exemplo, não há distinção, distância e sobretudo, separação do corpo e do território, ambas constituem faces de uma mesma coisa, um corpo vivo e multifacetado. A racialidade é compreendida como marca da colonialidade, aquilo que não é branco, cristão, cishétero, burguês é passível de racialização. Essa compreensão potencializa alianças entre os grupos marcados.

A poeta Eliane Potiguara evoca que o corpo é a morada dos seus ancestrais, território sagrado deixado de herança, seu corpo-território. Nessa percepção, a vida é sobre uma conexão irreduzível e inseparável, o corpo é território-vivo, o território é corpo-vivo. Para Lorena Cabnal e Doroteia Grijalva, a invasão do território é também a invasão dos corpos, é concomitante, não há separação. Nesse sentido, há uma conexão intrínseca entre a penetração das matas e dos corpos indígenas, é o mesmo ímpeto.

"Smith (2005) descreve a violência contra terras indígenas e contra mulheres indígenas como sendo essencialmente ligadas uma à outra. As técnicas desta violência foram e são utilizadas pelos colonos como estratégias para governar povos indígenas (STOLER, 2002). Muitas sociedades indígenas, no momento do contato, eram matriarcais na composição, um ponto-chave da diferença cultural e política com a população colona inicial (SIOUI, 1992; MARACLE, 1996). A fim de ganhar acesso não apenas a territórios, mas também para facilitar a mudança na ordem interna das sociedades indígenas, as mulheres foram tanto utilizadas como um meio de infiltração nas estruturas sociais, quanto como objeto de subjugação violenta através do estupro, da remoção de crianças de casa (ou seja, escolas residenciais) e da morte (BRAND, 1981; SMITH, 2005). Esta evidência sugere que a "mulher indígena" foi igualmente necessária e problemática para o imperativo colonial, dado seu poderoso status em muitas sociedades indígenas." (Vanessa Watts-Powless, 2017, p.267)

No entanto, não é apenas a violência que está inscrita na carne e na terra, para Lorena Cabnal (2019:114), é no "corpo onde se confirma os efeitos cotidianos das violências, mas também é o lugar de emancipação". Ou seja, é no corpo-coletivo que as memórias de violências de várias gerações estão inscritas, mas é também onde estão as aprendizagens insubordinadas de gerações de ancestrais. É no corpo-território, de ventanias, águas e carnes que se inscrevem as insistências lentas dos enfadonhos atos de tentar. Nesse sentido, o objetivo geral é compreender como pessoas que passaram pela violência do desterro e da diáspora

criaram estratégias de ressignificação desses processos para a manutenção da vida em contexto urbano. Para uma compreensão ampla do processo de espoliação, um dos objetivos específicos da pesquisa é historicizar marcos dos usos da terra: Lei de Terras 1850, a OIT e a Legislação de 1988. Por meio da etnografia, busco descrever processos de ocupação e presentificação da ancestralidade a partir dos saberes-fazer do quilombo e da aldeia; descrever os desterramentos e diáspora, teko haw e kilombo, a partir da cosmo percepção própria do quilombo e da aldeia e refletir sobre a prática etnográfica.

A pesquisa adotará uma abordagem interdisciplinar, costurando a antropologia com diferentes campos das ciências, como geografia, arquitetura e urbanismo, história, direito, sociologia, ciência política e arqueologia, para compreender de maneira abrangente a questão das ocupações urbanas, diáspora, desterro e direito ao território em suas múltiplas dimensões.

A etnografia multissituada, proposta por Leticia Cesarino (2014), inspirada em Marilyn Strathern, busca lidar com as mudanças de escalas dos contextos sócio-histórico e de produção de conhecimento, operando na multiplicidade de modos de conhecer e saber-fazer. Letícia Cesarino (2014) aponta ainda para o fato de que, na interlocução, não há distância de alteridade radical como proposta pelos clássicos da antropologia. A produção do conhecimento não se dá apenas em gabinete, mas sobretudo na relação de aprendizagem com as interlocutoras, analisando juntas as problemáticas, dilemas e fissuras das legislações, das políticas públicas e da própria prática de militância, sem deixar de lado ou menosprezar os momentos de fofocas, cuidado e participação da vida cotidiana ordinária.

A pesquisa acadêmica se desenvolve em diferentes escalas e momentos: o momento da pesquisa de campo, envolvimento e interação com pessoas, pesquisa bibliográfica, escrita de textos, leitura de mapas, crocheter e bordar. Os momentos não se excluem, eles são dinâmicos e se conectam com a saudade, a ansiedade, a angústia, os sonhos, o carinho e as inquietudes psíquicas. Donna Haraway (1995), nos incita pensar nos estranhamentos de maneira a expressar e lidar com sua limitação, parcialidade e situacionalidade:

"Não queremos uma teoria de poderes inocentes para representar o mundo, na qual linguagens e corpos submergem no êxtase da simbiose orgânica. Tampouco queremos teorizar o mundo, e muito menos agir nele, em termos de Sistemas Globais, mas precisamos de uma rede de conexões para a Terra, incluída a capacidade parcial de traduzir conhecimentos entre comunidades muito diferentes - e diferenciadas em termos de poder. Precisamos do poder das teorias críticas modernas sobre como significados e corpos são construídos, não para negar significados e corpos, mas para viver em significados e corpos que tenham a possibilidade de um futuro." (Donna HARAWAY, 1995, p.16.)

Chiara Pusseti (2016) propõe uma participação no campo de corpo inteiro, na qual não haja separação entre espírito e corpo, são uma coisa só. Um corpo multifacetado e aprendiz permite a experimentação imersiva de adentrar na intimidade cotidiana das pessoas com quem compartilha mais que uma pesquisa, uma vida. Chiara também aponta para multimodalidade, formas distintas de expressão de conhecimento como maneira ética e estética de comunicação de pesquisas em antropologia. Jean Lave (2015) ao trabalhar com os aspectos de aprendizagem reafirma o lugar da aprendiz como um lugar multifacetado, que aprende em diferentes lugares e exercita as práticas em diferentes ambientes. Dessa prática emerge um exercício ético e estético que não termina na pesquisa pois admite que a relação que se faz em campo é uma relação de honestidade, limitação e criticidade. A etnografia visceral e imersiva proposta por Chiara Pusseti (2016), é "uma aprendizagem corpórea e participativa" engajada em compartilhar e comunicar de diferentes maneiras facetas da vida cotidiana e a aprender a partir dela.

A imersividade se dá pela disposição em trabalhar junto, trabalhar na linguagem que elas entendem. Em estar disponível a perceber os limites de relação e diálogo de cada pessoa. A prática de um carinho atencioso com as interlocutoras, uma entrega, um mergulho nas águas do mar e na aprendizagem sincera da arte de guerrear, sempre na espera do próximo convite ao diálogo. A gente se encontra nas nossas diferenças e é por meio delas que aprendemos a perceber uma à outra e a nós mesmas. A afetividade direcionada às mulheres que constroem essa pesquisa comigo é a chave que permite andar pelas encruzilhadas da pesquisa, que cruza vida cotidiana, dororidade, interesse e continuidade. Essa pesquisa é a andança de pessoas aprendendo a voltar para o corpo-território coletivo, que estão em constante

aprendizagem de relembrar e presentificar a ancestralidade como estratégia de continuidade das batidas dos tambores, maracás e da pulsão ética (Débora ARRUDA, 2021; Vilma PIEDADE, 2017; Rita SEGATO, 2006).

Partindo do compromisso ético e epistemológico com o movimento feminista descolonial, a proposta teórica-metodológica para a pesquisa de mestrado é a intervenção feminista descolonial enquanto etnografia (STRATHERN, Marilyn, 2006; Maria LUGONES, 2008, 2014). A etnografia multissituada descolonial pode utilizar de vários métodos e técnicas antropológicas, ancestrais, contra-coloniais para elaboração de conhecimento e expressão das aprendizagens do campo e da vida. A escrita-costura é uma metodologia central para a formulação dessa dissertação. A narração encarnada é evocativa das situações cotidianas como instrumento privilegiado de reexame integral da colonialidade (Viviane Vergueiro SIMAKAWA, 2017; Catherine WALSH, 2010), na qual as marcas da diferença em relação à norma destacam a perspectiva fronteiriça da sujeita que escreve e suas relações com as interlocutoras. Dessa forma, a resistência coletiva ao ímpeto colonial-capitalista constitui as organizações sociais de pessoas que têm resistido e estão em tensão, fricção e subversão do modo de vida colonial-capitalista (Conceição EVARISTO, 2005, 2020; Gloria ANZALDÚA, 2000, 2005, 2021; Loredana RIBEIRO, 2017; Maria LUGONES, 2008, 2014; Silvia Rivera CUSICANQUI, 2006).

Gayatri Spivak (2010) nos ensina que a narrativa nacional é construída a partir da obliteração da subjetividade do outro, aqui materializado pelos pobres, pessoas de cor, pessoas com deficiência, mulheres e as dissidências de gênero e sexualidade. O mesmo outro objeto por excelência da Antropologia, como argumenta a antropóloga Lila Abu-Lughod (2018), engajada em discutir como feministas e sujeitas/os compostos por distintas referências raciais, culturais e nacionais, sujeitos mestiços, deslocam as fronteiras entre si e o outro. Maria Lugones (2014:936) inscreve sua epistemologia na vida cotidiana e ordinária, nas "interações íntimas e cotidianas que resistem à diferença colonial".

É importante destacar que a metodologia Feminista Descolonial é uma metodologia mestiça, mas não como a Antropologia brasileira clássica construiu a mestiçagem, como um processo de homogeneização, como argumenta Márcio

Goldman (2015). A mestiça aqui é traduzida, pelas palavras de Gloria Anzaldúa, na nomeação de cada parte, onde cada fragmento, cada caco, onde o lado branco, indígena e afrodiásporico não se fundem em uma coisa só, são a consequência de um todo complexo, ambivalente e contraditório.

Em diálogo com outra perspectiva crítica sobre a mestiçagem na América Latina, Silvia Rivera Cusicanqui (2006) apresenta o termo *chi'xi*, termo aymara que quer dizer *gris em espanhol*. *Gris* se refere à visualidade de duas tonalidades opostas, preto e branco, que não se misturam para a produção de uma cor homogênea, são partículas das duas cores que existem simultaneamente, sem que nenhuma se torne a outra, sem que se somem para formar algo novo. *Gris* pode ser traduzido como 'cinza', no entanto, apesar da interpretação óptica ser "cor homogênea" ela é ilusória, como o cabelo grisalho que é a presença de duas tonalidades e fios, brancos e pretos. Uma metodologia *gris* é uma metodologia que não exclui, que inclui, sem tornar homogêneo o que é incluído. É uma metodologia colcha de retalhos, que costura pedaços que podem ser construtivos para a tessitura ética de pesquisa e relacionalidade com as coletividades. A pesquisadora, nessa perspectiva, é costureira, antropóloga, contadora de histórias, cozinheira e andante.

As feministas marxistas fabulam e constroem outro projeto de ciência. Donna Haraway (1995) em diálogo com Sandra Harding, argumenta que o desejo desta ciência outra, é a insistência radical na multiplicidade dos conhecimentos locais, ao mesmo tempo que se percebe que nenhuma diferença é irreduzível. O interesse não é apenas a formulação de uma crítica aguçada aos clássicos modos de operar a ciência e o Estado, a inserção em campo é sobretudo em estado de inteireza-corporificada. Nas palavras Gayatri Spivak (2010), a intervenção feminista consiste em analisar a política enquanto incita questionamentos críticos sobre e com o modo de vida capitalista e seus signos de violência. Um projeto de ciência feminista descolonial é um projeto de vida, que tem como sentido de pesquisa ser o mato que quebra o asfalto.

No decorrer do texto utilizo as autone nomeações escolhidas pelas coletividades, Kilombo e Teko Haw. Uma escolha política que reafirma a potência das invocações das autodeterminações. A palavra quilombo com "K" vem da língua *quimbundo*, é uma referência direta à instituição africana, expressa os múltiplos significados como

lugar de morada, ritual de passagem e produção de pessoas (Beatriz Nascimento, 2021). Teko Haw é uma palavra da família linguística Tupi-Guarani, mais especificamente, da língua ágrafa *Ze'egete*. Segundo a liderança indígena Tenetehara- Guajajara e linguista José Wilhame Pinto Araújo (2020) mais conhecido como Urutau Guajajara, a língua é a maneira pela qual o povo Tenetehara-Guajajara constitui família. Nomear Teko Haw, para uma aldeia multiétnica em contexto urbano, é a evocação da produção de famílias entre povos distintos. Dito isso, a autonegação é carregada de significações que devem ser respeitadas e analisadas na produção dessa etnografia.

Ao longo do texto, haverá trechos em *itálico* e em letras minúsculas, um recurso gráfico que expressa as inquietações psíquicas, intelectuais e as memórias da escritora e fala de interlocutoras, marca da oralidade. Trabalhando na costura do texto, com retalhos de trabalhos etnográficos, memórias, fragmentos dos diários de campo, reflexões, poesias, imagens e bordado. O tempo desse artifício gráfico não é linear. A proposta é escrever-costurar uma etnografia com mãos-pés de antropóloga-costureiras, fazendo uma referência direta aos modos de aprendizagem e produção de conhecimento que me foram ensinados pelas minhas mais velhas. É a estratégia textual que encontrei de colocar meu corpo no texto, onde vocês, leitoras vão conhecer o doce e o amargo da escritora, intelectual, antropóloga, feminista e da costureira. É na costura entre diferentes, tempos, maneiras de expressão, que esse texto-pesquisa é possível. Utilizo o ofício de minhas avós, costureiras na cidade, para construir autonomia e me lembrar insistentemente das aprendizagens passadas de geração em geração que nos mantém conectadas há tempos-espacos distintos. A maneira pela qual consigo, estar e me sentir viva nessas linhas. Elas, minhas avós e suas aprendizagens miúdas, tornam possíveis a poética, reflexividade, paciência e produção de tramas que compõem esse texto-tecido.

Outro aspecto importante é que não a separação entre pesquisa e vida cotidiana, minha relação com o Kilombo e a Teko Haw não são meramente interesses intelectuais de construir uma crítica feminista, é o anseio de compreender a história e os processos de produção de luta entre os tempos. Negócio o meu tempo, minhas habilidades técnicas em antropologia, meu afeto com essas pessoas,

que ao decorrer desses dois anos foram se tornando parte da minha vida. O aspecto de vida-pesquisa se torna evidente quando há mais interesse em minha vida e minhas habilidades técnicas, do que a pesquisa propriamente dita. Nesse sentido, me coloco como um corpo em luta, aprendiz e engajada a construir tanto o kilombo, como a Teko Haw. Meu esforço é construir instrumentos técnicos que possam servir para as coletividades em seus processos judiciais de reivindicação do território. Nesse ritmo de costurar a luta coletiva, minhas mãos são instrumentos para continuar as insistências lentas dos enfadonhos atos de tentar. A dissertação-tecido é um instrumento de luta do qual as coletivas podem se apropriar, bem como os laudos antropológicos, organização de referências acadêmicas, organização de documentos históricos, organização de projetos de extensão com ligação institucional.

Mas, em nenhum momento, essa dissertação também deixa de ser sobre o processo de costura e recombinação intelectual de um corpo que está em processo de aprender a voltar. Que em meio a luta, aprendeu outros caminhos entre os morros e os pampas, mais frutíferos do que o embranquecimento e o apagamento das ancestralidades indígenas e afrodiaspóricas. A rememoração e a construção textual não são higiênicas, limpas, lineares e estéreis, ao contrário, é a experiência do processo, de ser-sendo mei de caminho. De estar aprendendo com a luta feminista e antirracista, os limites da própria corporeidade. Nada aqui é inocente, é estratégico. Uma estratégia que inclui a possibilidade e a necessidade de fazer uma pesquisa com engajamento político explícito, sem isso causar constrangimento e humilhação dentro do espaço acadêmico.

O trabalho têxtil e a caminhada não são tempos-espacos de devaneio ou distração, são momentos em que o corpo pensa e traça linhas de narrativas. É a maneira que aprendi de lidar com os espacos de insegurança, costurar os buracos, crocheter pontes para sair dos tempos-espacos de insegurança, violência, autocobrança e rigidez. A costura é a prática que me costura a corpos coletivos, onde as mãos já sabem o seu caminho, é preciso, apenas, a insistência lenta aos enfadonhos atos de tentar.

No Capítulo I - O poder da caneta e das palavras, busco delinear um histórico dos instrumentos legais brasileiros sobre a propriedade da terra, buscando entender

como se deu a propriedade privada e a produção da cidade no Brasil, sua intrínseca relação com o imaginário de Estado-Nação e as identidades que foram criadas nesse processo. Para isso serão analisados instrumentos legais como a Lei de Terras de 1850; a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1991 e a legislação de 1988. Apresento o debate sobre a produção das cidades e defino o que são ocupações urbanas.

No capítulo II - Kilombo Urbano Canto de Conexão, é um capítulo etnográfico, descreve o processo de ocupação, bem como a presentificação da ancestralidade quilombola na cidade. O campo foi realizado de outubro a dezembro de 2023, com imersão e relação mais aprofundada com as Mais Velhas, três senhoras que coordenam, atualmente, a cozinha solidária. Transito pela compreensão do que é Kilombo para moradores e para as ocupantes. Sônia, Claudeth e Marli formam a tríade que me permite acessar a cosmopolítica do cuidado, não como aspecto essencialista e linear, mas como política estratégica e contraditória. As tentativas insistentes das Mais Velhas, cada uma à sua maneira, constroem no Kilombo o aqueerlombamento, que consiste em um espaço-relação interseccional que cruza racialização e dissidências de gênero/sexualidade.

No Capítulo III - Teko Haw Maraka'nà, neste capítulo etnográfico, descrevo o processo de ocupação, bem como a presentificação da ancestralidade indígena na cidade. Viagens a campo têm sido realizadas a cada dois meses, desde março de 2024. A imersão e relação mais aprofundada se dá, por ora, com Sam Potiguara, moradora da aldeia, e Mel Xakriabá, frequentadora assídua da aldeia. Esse capítulo se centra no entendimento interno de moradores e frequentadores assíduos do que é o desterro e a aldeia, com ênfase no conceito de "retomada" que emerge do campo. Há também foco nas mulheres que andam pela Teko Haw, mas que não moram lá, na relação delas com a política e umas com as outras, percebendo assim, o fluxo de pertencimento e construção de suas autodeterminação e produção da aldeia multiétnica.

No Capítulo IV - Cozinha, circularidade e feitiços de fazer render comida, afeto e luta, aproximo as coletividades em suas similaridades de resistir ao ímpeto colonial, presentificando as ancestralidades e fazendo disso o sentido da vida no presente. A aproximação surge da própria experiência de ocupação nos centros

urbanos em região centrais, a similaridade dos processos de violência imposta pela techno burocracia para o acesso aos direitos básicos, como água, tratamento de esgoto e luz. Emerge do campo a aproximação das coletividades e do campo bibliográfico, das coalizões necessárias entre quilombolas e indígenas para o enfrentamento ao colonial-capitalismo e nos aspectos espirituais. O propósito é aproximar as experiências de ocupação urbana com reivindicação de ancestralidade a fim de criar uma ponte das estratégias realizadas entre as coletividades.

o caboclo me disse:

- você precisa subir morros e serras, sejam eles de pedra, areia ou terra. você já aprendeu a desviar dos buracos. precisa subir morros e serras.

esse ano, subi um morro e de alguma forma entendi do que o caboclo estava falando. “olhe amplo”, ele me pedia pra desviar a atenção tão fixada em pequenas coisas. o que às vezes me gerava uma insegurança muito grande, era, na verdade o fio condutor de uma mirada usada para a guerra. a mirada ampla.

de cima do morro, nós pessoas, somos pequenininhas, são miúdos os problemas e felicidades. por outro lado, o estrago por onde o desenvolvimento capitalista passou não é nada miúdo, dá para sentir a presença do homem por onde ele passa, suas indústrias, estradas, casas, cidades e suas monoculturas. o cinza penetra o verde. é... outra perspectiva, o sofrimento não mais do corpo enquanto músculo, carne e sangue, agora como terra, árvores e pássaros.

lá de cima me acompanharam gaviões, lindos, voantes, eram tantos... iam e viam, dançavam e me alertavam... olhos de rapina. olhos atentos aqui e lá. a mirada é dupla, tripla, quádrupla. a mirada é multissituada.

no corpo de músculo, raiz e sangue. e no corpo de terra, carne e pássaros. não há distinção, é isso mesmo.

o caboclo não me dizia apenas das inquietudes psíquicas, ele me dizia da pesquisa: TERRA! se volte para aquilo que se vê de cima, não fique nos buracos. suba, custe o que custar, mesmo que se rale inteira. esteja pronta para se ralar, para se colocar a luta, a beira, à espreita de outra maneira de estabelecer pesquisa, relação e voltas.

as voltas não são imediatas. os sonhos são.

nos sonhos encontro elas, sempre que me sinto viva ou quase morta. elas vêm, elas sempre vêm. às vezes eles vêm. numa confusão psíquica me encontro, mais uma vez, viva. avivada pelo espírito delas. nos sonhos, sinto a dor e a angústia delas, não como pesar, como energia acumulada para as vinganças costuradas com palavras e retomadas. isso não é confusão, nem mesmo tentativa de encontrar uma verdade, não é abstração, isso é ciência ancestral. aprendizagem ancestral. tecer insistências lentas de viver.

fica como propósito desta escrita a necessidade de voltar para a parte do ofício que mais me encanta: estar entretida, envolvida com os corpos-territórios.

Capítulo I- O poder da caneta e das palavras:

uma breve discussão sobre a regulação do uso da terra no Brasil e direito ao território

Neste capítulo, busco entender como se deu a privatização da terra e a produção da cidade no Brasil, sua intrínseca relação com o imaginário de Estado-Nação e as identidades que foram criadas nesse processo. Para isso, serão analisados instrumentos legais que versam sobre a propriedade da terra: a Lei de Terras de 1850; a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1991 e os decretos brasileiros que aprovaram e promulgaram legislação específica a partir de 2002. A contextualização tem o objetivo de situar, de maneira breve, o debate sobre o direito ao território, à autodeterminação e à autonomia, direitos estes que estão em constante tensionamento por ocupações urbanas com reivindicação de ancestralidade: Kilombo Urbano Canto de Conexão e Teko Haw Marak'anà.

Para situar a discussão em que quero envolver vocês, é preciso fazer um salto temporal sobre a legitimidade da narrativa que nos foi ensinada sobre as questões fundiárias no Brasil. Em 1494, é traçado o primeiro documento de posse de terras além-mar, dividindo-as entre Portugal e Espanha. O Tratado de Tordesilhas inaugurou a ideia de posse e fronteiras sobre as terras americanas, ignorando conscientemente a existência e complexidade de vidas que existiam e existem nesse extenso território. A investida colonial-capitalista se caracteriza pelo forte desenvolvimento das pessoas e da terra. O ímpeto de dominação da terra, dos seus ciclos e da produtividade de alimentos está intrinsecamente ligado ao controle dos corpos das mulheres, camponeses e dos pobres na Europa; e todos os corpos-terra sob o ataque colonial (Silvia FREDERICI, 2017). Essa pesquisa busca descrever os sintomas desse ímpeto no contemporâneo, bem como seus modos de insubordinação.

Em 1530, Martin Afonso de Souza, nobre e militar, ritualizou a posse das terras da coroa portuguesa. A simbologia da invasão sempre foi importante para a

construção das narrativas sobre a "conquista", povoando o imaginário sobre o poder imposto sobre a terra e as pessoas. Fernando Prioste (2016), ao fazer uma retrospectiva história até a Lei de Terras de 1850, descreve o entendimento do ímpeto português:

"sem conhecer minimamente as terras e os povos que habitavam as Américas Portugal já se arrogava como dono do quanto aqui havia, não seria muito distinto o tratamento dado pela nação europeia no repartimento, entre os próprios portugueses, das terras que estes se haviam auto-outorgado." (Fernando Gallardo Vieira, PRIOSTE; 2016; p. 109)

Em 1534, com as Cartas de Doação e a Carta Foral, foi instituído no Brasil o sistema de divisão de terras conhecido como Sesmarias. Esse regime dividiu a costa brasileira em treze capitanias hereditárias, sistema que perdurou por três séculos. Grandes porções de terra eram concedidas a sesmeiros, que administravam e exploravam os territórios, muitas vezes por meio de gerenciadores enviados por burgueses. É importante destacar que, nesse período, as sesmarias permaneciam como propriedade da Coroa Portuguesa, sendo apenas cedidas para exploração visando produzir e expropriar matérias-primas. O Sistema de Sesmarias, utilizado previamente pela Coroa em outros territórios, tinha como propósito a ocupação das terras, garantia de influência e domínio. Um ponto relevante desse modelo foi a origem jurídica do conceito de "terras devolutas", que designava terras consideradas "sem uso" — ou seja, terras onde não se identificava "trabalho" ou "ocupação" formal, devendo, portanto, ser devolvidas à Coroa. As aspas indicam a necessidade de questionar quais tipos de trabalho e de ocupação foram legitimadas nesse processo, será que essas terras eram de fato vazias? (Liliane AMORIM; Maria Cristina TÁRREGA, 2019).

O mapa de 1641 do holandês Jan Jansson é um excelente exemplo do pensamento europeu sobre as terras indígenas e seus vazios. Os contornos fronteiriços marcados com tinta de ouro delimitam as propriedades da coroa, os detalhes dos rios, morros e lagos chamam a atenção pelos detalhes. Em todo o litoral é possível identificar nomes e sobrenomes como Antônio, Catarina, Miguel, o que me incita a fabular que são os sesmeiros das sesmarias. Nomeando assim, cada pedaço de terra com um nome próprio. Em algumas porções variadas e que

povoam os mapas de nomes, iconografia e territorialidade são o mapeamento de etnias indígenas, aparecem os Tupinambás, Tapuias, Aimorés, Charruas, Pueris, Guaranis, Arrowacas, Epuremei, entre outros.



Americae pars Meridionalis, Jan Janssonm, 1641.

Fonte: https://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart530874/cart530874.html

A narrativa visual da conquista se materializa nos mapas coloniais. O mar está no leste e oeste em suas águas os perigosos monstros. Há nove barcos de grande porte, que estão indo em direção à terra. A costa da terra é povoada de nomes próprios, os pedaços de terra que ainda não tem “nome” são ilustrados com desenhos de indígenas atacando mutualmente, redes e casas de palha. No canto inferior direito, do mapa, contornando o título, estão representados indígenas, frutas, folhagens e animais.

Chama a atenção no mapa a ausência de “vazios”, os europeus tinham muito medo da representação de vazios dentro dos territórios desenhados nos mapas, por isso Jan Jason preenche o vazio a partir da imaginação monstruosa e selvagem do interior, insistindo na ligação de povos indígenas com a “natureza”. Proporciona assim duas possibilidades visuais, a primeira é que não há terra sem ocupação, a segunda é manter o imaginário europeu de selvageria e estado de “natureza” dos povos indígenas. Para Anne McClintock (2010), os mapas são a materialidade das fantasias da conquista. As terras das Américas eram consideradas pelos europeus terras “virgens” a espera passiva para serem penetradas, dominadas e domesticadas. Há associação entre terra e mulher, é explícita. Segundo Anne McCLINTOCK (2010: 52) a **“fantasia da conquista e o terror da subjugação”** são a base ideológica do impulso imperialista. O ímpeto de invadir para não ser “invadido”, trair para não ser traído, matar para não ser morto.

A partir de meados do século XIX, o sistema de sesmarias entrou em crise, impulsionado por conflitos entre sesmeiros, posseiros, quilombolas e indígenas. O cerne desses conflitos era a questão: quem tinha, de fato, direito à terra? Além disso, a crise interna foi exacerbada pela competição entre países imperialistas, que transformaram as colônias e seus trabalhadores em consumidores e força de trabalho de baixo valor agregado, marcando uma nova fase do capitalismo internacional: a divisão internacional do trabalho. Para garantir que o controle da terra continuasse sobre o poder dos monocultores, foi se necessária a criação de uma lei que regesse as questões fundiárias.

A [lei de terras n° 601 de 1850](#) é a primeira legislação pensada no contexto do Brasil para a regularização da questão fundiária, com ênfase nas terras devolutas e

a questão da posse (Liliane AMORIM; Maria Cristina TÁRREGA, 2019). A lei de terras especifica que a única forma de aquisição é por meio da compra e que a posse deve ser legalizada, o que complexifica o acesso à terra e à moradia por parte de pessoas pobres, afrodiáspóricas e indígenas. Nesse sentido, a lei instaura a noção de propriedade privada da terra no Brasil.

“LEI No 601, DE 18 DE SETEMBRO DE 1850.

Dispõe sobre as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais. bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colônias de nacionais e de estrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara.

Art. 1º Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra.

Art. 3º São terras devolutas:

§ 1º As que não se acharem applicadas a algum uso publico nacional, provincial, ou municipal.

§ 2º As que não se acharem no dominio particular por qualquer titulo legitimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em commissio por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura.

§ 3º As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em commissio, forem revalidadas por esta Lei.

§ 4º As que não se acharem occupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em titulo legal, forem legitimadas por esta Lei.” (Lei nº 601, 1850)

No meu entendimento, a Lei de Terras de 1850 não apenas estabelece um mecanismo para a consolidação da propriedade privada no Brasil, mas também introduz um léxico jurídico que permanece ao longo dos séculos. Os entendimentos podem se aprofundar, mas a linguagem jurídica, então criada, continua favorecendo os grandes proprietários de terra e reforçando a lógica do Estado colonial-capitalista.

Não por acaso, a Lei de Terras é promulgada 14 dias após a oficialização do fim do tráfico de pessoas da África, no dia 4 de setembro de 1850. As juristas Liliane Amorim e Maria Cristina Tárrega (2019) apontam a intrínseca relação entre a

abolição da escravidão e a regularização fundiária; para elas, o momento histórico e político consiste em uma transição econômica crucial para a história do Brasil e do mundo globalizado. A partir de meados do século XIX, o sistema de sesmarias entrou em crise, impulsionado por conflitos entre sesmeiros, posseiros, quilombolas e indígenas. O cerne desses conflitos era a questão: quem tinha, de fato, direito à terra? Além disso, a crise interna foi exacerbada pela competição entre países imperialistas, que transformaram as colônias e seus trabalhadores em consumidores e força de trabalho de baixo valor agregado, marcando uma nova fase do capitalismo internacional: a divisão internacional do trabalho. Com a abolição da escravidão e a transição econômica, muitos fazendeiros, habituados à mão de obra escravizada, resistiam à ideia de pagar pelo trabalho. Nesse contexto, o arrendamento de terras surgiu como alternativa. A terra passou a ser usada como forma de pagamento pelos serviços prestados ao longo de uma vida. Assim, os posseiros — trabalhadores rurais sem terra — ganhavam o direito sobre o território por meio do trabalho, conceito posteriormente consolidado como usucapião de propriedade privada (Liliane AMORIM e Maria Cristina TÁRREGA, 2019).

Seguindo a mesma perspectiva crítica, a cientista política Sandra Rocha (2021) demonstra a diversidade de maneiras pelas quais a população quilombola havia adquirido suas terras e o nefasto efeito da lei de terras:

"Mesmo os territórios das comunidades quilombolas tendo diversas origens, como doações de terras realizadas a partir da desagregação da lavoura de cana-de-açúcar e o algodão; compra de terras pelos próprios sujeitos, possibilitada pela desestruturação do sistema escravista; terras que foram conquistadas pelos negros por meio da prestação de serviço de guerra, seus proprietários foram expropriados do direito de ter a propriedade reconhecida pelo Estado. Os dados históricos e as narrativas sinalizam que os processos de territorialização das comunidades quilombolas processaram-se por meio de uma multiplicidade de formas, mas a Lei de Terras contrapunha e excluía todas essas demais perspectivas territoriais (SOUZA, 2008)." Sandra ROCHA, 2021, p.69)

A economista marxista Regina Gadelha (1988), ao fazer uma análise da Lei de Terras, a percebe como um projeto, argumenta que a base do capitalismo é a transformação de um bem “natural” como a terra, em uma propriedade passível de compra e venda. A terra muda de status, de um bem social para um bem privado,

hereditário e assegurado por legislações. Vale ressaltar que no sistema colonial-capitalista, tal como a terra, o corpo de pessoas racializadas foi considerado propriedade passível de compra e venda, portanto, não se tratava de um regime pré-capitalista. Como a própria autora argumenta, as noções capitalistas vieram junto das embarcações e se desenvolveram de maneira distinta, mas com a mesma ideologia de espoliação, expropriação e subjugação de corpos-territórios. Regina Gadelha destaca o espectro da violência elitista, imposta pela legislação, ao demandar documentos que comprovasse a propriedade privada. Nesse sentido, as pessoas que poderiam reivindicar a posse de suas terras, além de se enquadrar nas diretrizes da lei do tamanho da posse como seus usos, também deveriam ter acesso à informação que, neste caso, significa saber ler e escrever.

Outro aspecto nefasto e significativo da lei de terras de 1850 é a ideia equivocada de “terras devolutas”. Segundo a legislação, as terras devolutas, seriam aquelas terras “vazias”, terras que não estavam sendo utilizadas a favor do acúmulo de capital. Além disso, os povos afrodiáspóricos e indígenas submetidos à escravidão não eram compreendidos como trabalhadores livres, eram ora compreendidos como “instrumento de trabalho”, ora como “preguiçosos e vadios” (Regina GADELHA, 1988; Liliane AMORIM; Maria Cristina TÁRREGA, 2019). A concepção racista de que afrodiáspóricos e indígenas apenas trabalhavam se submetidos ao trabalho compulsório culminou em projetos de imigração em massa de europeus, sobretudo, trabalhadores rurais.

É necessário dizer que a produção da República, bem como a noção de Estado-Nação, é proveniente desse contexto. Isso significa também explicitar, de forma breve, o papel da produção do “brasileiro” e os projetos eugenistas. A feminista e antropóloga Mariza Corrêa (2001) em seu estudo sobre a antropologia brasileira e seus fundamentos eugenistas no fim do século XIX argumenta que:

“Tratava-se de, por um lado, criar um aparato legal que expressasse o controle desejado pelo Estado nacional, efetivando a liquidação dos focos locais de poder distribuídos pela superfície da sociedade brasileira desde a época colonial. Mas, por outro lado, esse controle a ser enunciado na Lei necessitava da colaboração efetiva desses poderes locais se quisesse manter-se. Tratava-se, em suma, da transformação dos até então objetos da norma colonial em sujeitos de cidadania nacional. Cidadania desde logo acessível a uns poucos: a questão do controle prático, imediato, de acesso às novas formas de representação criadas com a Independência seria

resolvida, em relação aos homens livres que formal e informalmente assegura a exclusão de grande maioria da população” (Mariza Corrêa, 2001, p. 24)

Mariza, explicita que a formação do Estado-Nação é também a formação do “povo brasileiro”, enquanto cidadão brasileiro. A formação narrativa do Estado-Nação estava entretida com o projeto eugenista, com um projeto que acreditava que era necessário o embranquecimento para a evolução da civilização brasileira, o progresso é entendido como branco. A antropóloga Lilia Schwarcz (1993) apresenta uma compreensão da ligação intrínseca entre racismo e o progresso da civilização. Os intelectuais eugenistas compreendiam que a marca da racialização significava uma marca de sujeira, doença e inferioridade moral e fisiológica, ou seja, as pessoas mestiças, consequências de relações interraciais compulsórias ou não, eram essencialmente inferiores. Para tentar “limpar” a marca da ancestralidade indígena e afrodiaspórica, o Estado brasileiro incentivou por décadas a imigração de italianos e alemães para ocuparem as terras “devolutas”. O grande fluxo migratório trouxe problemas e conflitos que são vividos até os dias atuais. É preciso explicitar que os italianos e alemães que vieram para o Brasil eram sobretudo trabalhadores rurais pobres, mas que ao se estabelecerem em terras brasileiras já chegavam com dois acessos que os diferenciavam expressivamente das pessoas mestiças, indígenas e afrodiaspóricas: o direito à terra, como um bem privado, de direito hereditário, e o acesso a um status social valorizado: o lugar de branco. A afrodescendência e a descendência indígena, compreendidas pelas fronteiras identitárias como mestiça ou parda, não tinham/não têm nenhum direito assegurado, pois as fronteiras identitárias criaram o não-lugar e o não-direito.

A tabela abaixo mostra os vazios produzidos ao longo dos séculos XIX e XX em relação aos direitos das pessoas racializadas. Compreende-se que as legislações listadas não abarcam todas as menções, decretos e normativas adicionadas ao longo do tempo.

Artigos das constituições relativos à população Racializada

Constituições	Negra	Quilombola	Indígenas	Outra

e decretos				s
Constituição 1824 ⁵	Art. 6: I. Os que no Brazil tiverem nascido, quer sejam ingenuos, ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua Nação. Art. 94: Art. 94. Podem ser Eleitores, e votar na eleição dos Deputados, Senadores, e Membros dos Conselhos de Provincia todos, os que podem votar na Assembléa Parochial. Exceptuam-se: II. Os Libertos.	Não há	Não há	Não há

⁵ Constituição 1824: Leitura do que constitui um "brasileiro": "ingenuos" faz referência dos filhos de escravizadas a partir da Lei de Ventre Livre

Lei de Terras 1850	Não há	Não há	Art. 12. O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessarias: 1º, para a colonisação dos indigenas;	Não há
Constituição 1891	Não há	Não há	Não há	Não há
Constituição 1934	Não há	Não há	Não há	Não há
Constituição 1937	Não há	Não há	Não há	Não há
Constituição 1946	Não há	Não há	Não há	Não há
Constituição 1967	Não há	Não há	Não há	Não há
Constituição 1988*	Seção II DA CULTURA Art. 215 § 1º O Estado	2 menções: Seção II: DA CULTURA Art. 5º Ficam tombados todos os	CAPÍTULO VIII- DOS ÍNDIOS	Não há

	protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. Regulamento	documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.		
--	---	--	--	--

A tabela tem a função de explicitar os vazios produzidos ao longo dos séculos em relação aos direitos das pessoas racializadas. Compreende-se que as legislações listadas não abarcam todas as menções, decretos e normativas adicionadas ao longo do tempo.

O fato de terem se passado mais de 200 anos sem um reconhecimento escrito da existência de povos indígenas e quilombolas — e do seu reconhecimento como sujeitos de direito — revela um cenário em que os direitos ainda são recentes do ponto de vista jurídico. Ainda se faz necessário um esforço atencioso e vigilante, dos movimentos sociais, para a garantia dos direitos escritos na legislação, visto que, muitas vezes, não produzem realidade material.

Direitos indígenas

“CAPÍTULO VIII: DOS ÍNDIOS

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

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

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

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.” (Constituição de 1988, Capítulo VIII dos Índios)

O capítulo dos índios, Constituição de 1988, conta com apenas dois artigos, e é importante destacar dois aspectos centrais da legislação: o primeiro diz respeito ao caráter tradicional de um povo na ocupação de um território, e o segundo, à compreensão do conceito de "posse".

A noção de ocupação tradicional indígena se baseia exclusivamente na relação de longa duração com um território específico, sem considerar a possibilidade de trânsito e expansão das nações indígenas. Essa compreensão restrita do que são os povos indígenas promove uma fixação identitária que se reflete também na fixação territorial. O antropólogo João Pacheco de Oliveira (1993) argumenta que a imposição da fixação territorial aos povos indígenas foi um

ponto-chave nas transformações sociopolíticas e nas expressões culturais de cada grupo, pois exigiu uma reorganização social.

O segundo aspecto relevante é a concepção de posse dos territórios indígenas. Pela legislação, essas terras são consideradas propriedade da União, com posse inalienável e indisponível, sendo destinadas exclusivamente ao usufruto dos povos indígenas. Ou seja, os territórios pertencem formalmente à União, que concede aos indígenas apenas o direito de uso coletivo, em um regime de domínio útil. O capítulo dos índios é resultado de um esforço coletivo e nacional dos povos indígenas, cujos direitos foram assegurados por meio da organização pan-indígena, um movimento que uniu diferentes povos em busca de um bem comum: o reconhecimento como sujeitos de direitos na legislação de 1988. Ao narrar a historiografia do movimento indígena, Julie Dorrico, Leno Francisco Danner e Fernando Danner (2022) propõem o conceito de “voz-práxis pan-indígena”; o prefixo “pan” indica a união de diferentes povos a partir dos anos 1980, voz-práxis indica o acúmulo de sabedorias práticas de enfrentamentos ao ímpeto colonial.

Direitos quilombolas

No que tange aos direitos territoriais quilombolas, a Constituição os menciona pontualmente, sem aprofundamento, em uma seção específica denominada “Ato das Disposições Constitucionais Transitórias”, ou seja, em um dispositivo não permanente. A definição e a caracterização desses direitos só foram detalhadas posteriormente, com o Decreto n.º 4.887, de 2003: Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

A noção de posse na Constituição não é autoevidente. No entanto, em conjunto com o Decreto n.º 4.887/2003, permite-se compreender a posse quilombola

como um bem titulado de uso coletivo. O movimento social negro e quilombola conseguiu transformar a concepção tradicional de propriedade privada ao consolidar um modelo de propriedade coletiva com titulação de imóvel. Assim, a terra quilombola se fundamenta como um bem coletivo pertencente à comunidade na totalidade.

Os entendimentos de posse, bem como a pequena citação e depois a construção do Decreto n.º 4.887/2003, só foi possível pela organização e cooperação entre movimento social negro e as comunidades quilombolas a nível nacional, que pela pressão bem como o acúmulo de conhecimentos possibilitou tanto a inserção de quilombolas como sujeitos de direitos, como uma concepção não capitalista de propriedade.

Constituição de 1988: a luta dos movimentos sociais

Foi somente na constituição de 1989 que, por pressão dos movimentos sociais indígenas e negros, que foram acrescentados direitos, as pessoas indígenas e quilombolas tiveram os seus direitos descritos e assegurados a estas autonomia e autodeterminação. O acréscimo dessas populações na legislação de 1988 é fundamental para a legitimação da existência, reivindicações e produção de políticas públicas concretas. (Sandra ROCHA, 2021; Leno Francisco DANNER, Fernando DANNER e Julie DORRICO, 2022). Se a lei de 1850 construiu um léxico jurídico, a Constituição de 1988 também estruturou um vocabulário próprio e criou espaços para a população civil poder cobrar do Estado o cumprimento da legislação, além de criar microfissuras na compreensão já estruturada pela lei de 1850 sobre a propriedade privada de uso individual.

De início, é notório como os povos indígenas receberam mais espaço na constituição que as comunidades quilombolas. A cientista política Sandra Rocha é muito sagaz ao analisar o lugar dos povos indígenas e quilombolas na constituição.

Para ela, o processo de territorialização das lutas permite uma relação mais ampliada de atuação dos movimentos sociais. Sandra chama a atenção para o aspecto multidimensional e multi étnico como experiências fundamentais na reivindicação de luta por direitos que têm como princípio a terra.

"processo de "territorialização das lutas" tem permitido a formação de redes de movimentos sociais, com forte atuação das organizações locais, que fazem da defesa de seus lugares de produção material e reprodução cultural o nó que conecta uma grande diversidade étnica, distintas experiências e modalidades de uso dos recursos naturais e suas respectivas organizações de representação política, impondo sua existência aos centros de poder." (Sandra ROCHA, 2021, p. 44)

A constituição de 1988, ao nomear "indígenas" e "quilombolas" como sujeitos de direitos específicos, representa o reconhecimento das identidades coletivas e suas especificidades. Foi necessária uma reivindicação substancial e uma organização nacional desses povos para defender a pluralidade de seus modos de vida como um direito humano, como o movimento realizado por Abdias Nascimento, Beatriz Nascimento, Ailton Krenak, Davi Kopenawa, entre outros. Os movimentos sociais se constituíram para a população indígena e negra como movimentos de escala nacional, unindo diferentes etnias e compreensões de si em uma luta coletiva.

No entanto, criam-se também fronteiras identitárias, luta na qual a Antropologia brasileira se debruçou e lutou junto às comunidades. Criando também outra maneira de participação e atuação da Antropologia brasileira junto aos movimentos sociais. Sandra Rocha (2021) demonstra como o binômio memória-direito é constituinte da concepção de quilombos e aldeias, para os povos indígenas, o conceito de "direito originário" e para as comunidades quilombolas o conceito de "remanescente". A Legislação que tange aos povos indígenas e quilombolas possibilitou uma fissura importante na estrutura colonial-capitalista.

Ambas as diretrizes compreendem a terra não como um bem privado de uso individual, ao contrário, é um bem coletivo de domínio útil.

Convenção 169 (1991).

Apesar do avanço expressivo da nomeação de povos indígenas e quilombolas como sujeitos de direitos, a Constituição de 1988 é demasiadamente vaga. A luta pela especificidade de direitos é construída, sobretudo, no século XXI. A convenção 169 de (1991), assinada pelo Brasil em 2002, é fundamental para especificação de algo que foi negado durante séculos às comunidades, são eles o poder de autonomia e autodeterminação.

“PARTE I- POLÍTICA GERAL

Artigo 1 °

1. A presente convenção aplica-se:

a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial;

b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descendem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas.

2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.

3. A utilização do termo "povos" na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional.”
([Convenção 169 OIT, 1991](#))

A convenção 169 pode ser compreendida como um compromisso internacional que detalha diretrizes da própria constituição federal, é um instrumento legal com dois princípios fundamentais: autodeterminação dos povos e o direito à consulta livre, prévia e informada. A C169 reconhece que os povos tradicionais têm autonomia e são detentores de sistemas políticos, cosmológicos, relacionais, próprios determinados pelo coletivo, que dispensa o caráter temporal dos direitos indígenas e quilombolas porque compreende que os direitos dos povos tradicionais

são anteriores a formação do Estado-Nação, portanto antes da primeira constituição (1824). O outro princípio fundamental é o direito à consulta livre, prévia e informada. Que se refere ao direito à autonomia do território e do coletivo de aceitar ou não qualquer pesquisa, empreendimento estatal ou privado, prospecção de campo, entre outras.

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) é fruto do processo de luta dos povos indígenas em âmbito internacional, que por intermédio das lideranças indígenas de vários povos conseguiram realizar um acordo internacional que prevê como princípio dos direitos indígenas e tribais à autodeterminação e autonomia. A tutela marcava os acordos anteriores, feitos sem nenhuma participação dos povos indígenas.

A incorporação da convenção 169 pelo Estado brasileiro foi lenta e tortuosa, os políticos brasileiros tinham dificuldade de desgarrar do poder instituído pelas políticas tutelares, característica que marca a relação entre Estado e povos indígenas. Além dos entendimentos de “povo” e grupos tribais terem um efeito e absorção de várias comunidades tradicionais, como os quilombos. A jurista Isabela Figueroa (2009) argumenta que, apesar de a convenção ser articulada por comunidades quilombolas, o Estado brasileiro não inclui as comunidades quilombolas nos relatórios enviados à OIT.

“Pese a que o governo sequer mencionou a situação das comunidades quilombolas em seu relatório à OIT de 2008, o Tribunal Regional da 4a Região, na voz da Relatora Desembargadora Luz Leira, entende que a C169 é “plenamente aplicável aos quilombolas, porque incluídos estes na disposição do art. 1.1. ‘a’ como ‘povos tribais’.” (Isabela Figueroa, 2009, p.29)

Em 2008, foi elaborado um relatório alternativo financiado pela CUT informando o descaso do Estado brasileiro em colocar em vigor os direitos das comunidades quilombolas, estabelecidos tanto pela constituição quanto pela C169.

Produção do espaço urbano



Ocupar, performance de Cláudio Souza, 2023. Disponível em <[OCUPAR](#)>

No Brasil, a maioria das pessoas quilombolas e indígenas não estão em terras demarcadas. Para o sociólogo José Cláudio de Souza Alves (1998), ao narrar a produção social da Baixada Fluminense, inscreve-se a transição de grandes loteamentos para pequenos e numerosos loteamentos na produção da cidade. A transição na organização da terra não alterou, no entanto, a influência das famílias que possuem poder na Baixada. A gênese da milícia e da contravenção urbana está historicamente associada à violência permanente imposta pela expansão dos grandes latifundiários e das famílias tradicionais. Um aspecto significativo destacado pelo autor está na mudança progressiva e acelerada da paisagem. Segundo ele, “em 1911, 84% do estado do Rio de Janeiro era coberto por matas. Em 1947, restavam apenas 8% da cobertura” (José Cláudio ALVES, 1988: 62). Ao longo das páginas, o autor narra o desaparecimento do quilombo de Nova Iguaçu, escondido por labirintos e com estratégias de trocas entre quilombolas e comerciantes locais. Apesar do autor não se ater ao quilombo, chama a atenção a narrativa de continuidade dos sujeitos da violência e a extinção dos sujeitos da *fuga*.

Para nós que nascemos em meio ao cinza e ao barro dos centros urbanos, estranhar a cidade é como estranhar a si mesma. Estranhar as ambiguidades, contradições e ambivalências inerentes desse espaço-tempo é parte do compromisso ético das perspectivas críticas. A cidade é feita de cimento, carne, folhas, sangue, plástico e um montante de magia escondida nas fraturas do cotidiano.

Ermínia Maricato (1996) professora, arquiteta e urbanista, argumenta que as cidades não nascem, elas são produzidas e ordenadas como um grande negócio. A estrutura colonial-capitalista é expressa nas cidades, no quesito habitacional, pelo mercado imobiliário. No início da República, se cria a necessidade de esconder o passado colonial e escravocrata, a produção da cidade como espaços que representam o progresso é uma estratégia de obliteração da história e produção de uma cidade embranquecida, limpa, moderna e tecnológica. Ermínia Maricato (1996: 39), afirma que “Mais do que a cidade colonial ou imperial, a cidade, sob a República, expulsa e segrega”. As cidades são então, em sua materialidade, um

espaço de intensa disputa de narrativas, modos de existência e sociabilidades, com grandes assimetrias de acesso a direitos básicos, como saúde, educação, mobilidade e moradia.

O déficit habitacional é uma realidade, assim como a gentrificação, que marginaliza e precariza a vida de pessoas pobres, mulheres, pessoas pretas, pardas, indígenas, LGBTQIAP+ e pessoas com deficiência. A cidade é produzida para uma parcela muito específica e reduzida, onde apenas seu centro tem adequadas infraestrutura de saúde, educação, transporte público, saneamento básico, vias asfaltadas, iluminação, teatros públicos, etc. Para a geógrafa Ana Fani Alessandri Carlos (2022), assim como para Ermínia Maricato (1996), a cidade é produzida como um negócio, onde os espaços de realização da vida cotidiana são diferenciados pela privação. Como foco de análise das autoras, a cidade de São Paulo, demonstra que a dicotomia de centro e periferias é ideológica. As pessoas que vivem nas regiões periféricas de São Paulo têm acesso restrito à saúde, educação, lazer e mobilidade, o que se materializa em 23 anos a menos de expectativa de vida das pessoas moradoras da periferia.

Segundo o Censo Demográfico realizado em 2022 pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), o Brasil tem 19,93% de domicílios permanentemente não ocupados, ou seja, vagos. Bárbara Hypolito (2024) chama nossa atenção para outro aspecto: a inadequação das moradias. A Fundação João Pinheiro (FJP)⁶ produz análise e tratamento de dados quantitativos referentes ao déficit habitacional. O déficit habitacional é resultado de três variantes: habitação precária (saneamento básico — abastecimento de água, esgotamento, coleta de lixo, energia elétrica, cobertura, ausência de banheiro, piso); coabitação; e ônus excessivo de aluguel urbano. Segundo os parâmetros apresentados, a FJP concluiu que 8,3% dos domicílios particulares ocupados são inadequados; desses, 62,6% são chefiados por mulheres e 52,6% são chefiados por pessoas pardas. Os dados nos apresentam uma realidade na qual gênero, raça e classe são obstáculos à garantia de moradia digna.

⁶ Relatório Geral Déficit Habitacional no Brasil (PnadC 2022). Acesso em 4 de agosto de 2024. Disponível: <<https://fjp.mg.gov.br/deficit-habitacional-no-brasil/>>

Os dados do Censo Demográfico de 2022 mostram que 87,39% da população quilombola e 63,25% da população indígena estão fora das terras demarcadas pelo Estado. No caso indígena, há um ponto que pode parecer irrisório, mas é um dado relevante: na divisão de gênero, há mais mulheres fora do território do que homens, somando 2% a mais, percentual que corresponde a 14.877 mulheres indígenas a mais do que homens indígenas vivendo em contexto urbano.

Existem muitos fatores que levam pessoas indígenas e quilombolas a migrarem, o mais antigo, com 524 anos, é a espoliação de seus territórios, que se materializa pelo avanço dos grandes latifúndios e das monoculturas. Outro fator são os grandes empreendimentos estatais e privados, por exemplo, as Usinas Hidrelétricas e a Mineração industrial. A penetração das Igrejas Cristãs, na atualidade, as Neopentecostais, têm tido expressão significativa e violenta no etnocídio, que acarreta alguns casos a expulsão de Pajés e jovens LGBTQIAP+ (Daniela ALARCON, 2020; Felipe Cruz TUXÁ, 2017). É importante destacar que alguns povos indígenas têm como prática a andança pelo território, a migração é parte da cosmologia e da reprodução da vida e de suas indigeneidades. Outro fator é a busca pelo acesso à educação superior, que tem sido pauta tanto do movimento indígena quanto do quilombola. Dessa maneira, a cidade se constitui também como lugar de encontro de pessoas, pessoas de diferentes origens e motivações.

Este trabalho se aterá às maneiras coletivas de ocupações urbanas, em especial, de prédios públicos. Bárbara Hypolito (2024), arquiteta e urbanista, argumenta que as ocupações urbanas coletivas têm sido uma tática de movimentos sociais que pautam o direito à terra e à moradia. Tidas também como ocupações “desviantes”, elas têm fricção com os entendimentos estabelecidos de propriedade privada, herança e direito à terra e à moradia.

“A prática engendrada pela ocupação de arquiteturas ociosas da cidade manifesta uma forma única de ação, e protesto, que se desdobra no debate acerca da possibilidade de outros modos de organizar a sociedade, de planejar o espaço urbano e de desafiar uma das principais instituições da sociedade capitalista, a propriedade privada.” (Bárbara Hypolito, 2024,p. 426.)

A tensão com entendimentos pré-estabelecidos, como a propriedade privada, é uma das chaves que nos permite uma reflexão profunda sobre a produção da cidade e seus limites da propriedade privada. Segundo a constituição de 1988, a

propriedade privada é assegurada se a ela for dada uma função, isso se refere tanto ao meio rural quanto ao urbano. A função é entendida como trabalho no rural e, no caso das cidades, como moradia, comércio ou atividade cultural. Uma casa no centro da cidade ou um prédio de 10 andares que estão há anos sem função social são lugares que os militantes se engajam em ocupar para tensionar os limites da propriedade privada.

Capítulo II — Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão: na encruzilhada a gente se encontra

*nada aqui é inédito, tudo já aconteceu antes...
o espiralar do tempo costura tempos, ventos, guerras, ervas e pessoas, a linha que
permite a continuidade é a busca incessante das mulheres*

é uma escolha consciente correr os riscos de subir e descer morros. arrisco voltar a sonhar com as que vieram antes. sim, eu poderia escolher o caminho branco e esquecer tudo, mas com isso iria me esquecer das dores, dos risos, as comidas e as miudezas que aprendi com elas.

*escolho, conscientemente, não ter medo em escutar as vozes,
escolho ouvir,*

sentir todas que pereceram

*sonhar com as Mais Velhas que estão vivas,
pulsantes.*

*redescobrimos juntas maneiras de amar,
fazer render afeto, poesia e luta.*



Na fotografia as Mais Velhas, da esquerda para a direita : Marli, Claudeth e Sônia.
Em cima no grafite a mais velha Dona Sirley Amaro. Foto: isabella a. guimarães

Tatear com mãos-pés de costureira-antropóloga: entrando em campo

no dia 13 de novembro, uma das ocupantes idosas e ex-moradora do Kilombo, Dona Marjilei pereceu. no dia seguinte foi o seu enterro. tenho 28 anos e nunca fui a um enterro. no dia anterior, as Mais Velhas e eu, estávamos em uma campanha de arrecadação de alimentos no centro da cidade. quando chegou até nós, Giovane e Glauco, com a notícia da morte da Dona Marjilei. na mesma hora, meus olhos arregalados e as mãos suaram, Sônia e Claudeth me olharam, viram meu espanto e disseram, juntas e sincronizadas: “nós vamos, você tem que ir!”.

todo o processo do silêncio e do vazio, que não é exatamente meu, se tornou meu também. não sinto que fui preparada para isso na universidade, a busca da alteridade como distância é ensinado como uma prática constituinte da antropologia, mesmo que tenha me colocado em uma posição de crítica quanto a minha formação, aprendi assim. como lidar com a dor e a perda de nossas interlocutoras? elas não são objetos distantes, são pessoas de carne e osso das quais me aproximei imensamente. me sinto completamente imersa em uma realidade da qual participo que afeta minha relação com a vida.

eu, fui. o dia amanheceu chovendo, os pingos precipitaram do céu de maneira miúda e contínua, molhavam mesmo que não se notasse. entrei no uber para ir para ao cemitério e no caminho, árvores, campo, mato e mais mato. parecia entrar em outra realidade, em outro momento. estava, de fato, entrando. não, eu não tinha ideia do que iria se passar. tinha ideia das etapas do ritual, mas não tinha ideia do que ele mudaria da minha percepção da vida. não, não tinha ideia.

ao entrar no cemitério, logo reconheci o Glauco, depois a Raquel e o Giovane. mais adiante estava a Aline, com seus olhos pequenos, inchados, mal dormidos. ela enterrava sua mãe. dito o que foi dito, amado o que foi possível, acertado o que foi possível. agora, apenas o silêncio da morte ocupava sua comunicação. pelo menos, naquele momento. não sei o que acontece, não sei, não faço ideia do que acontece quando o corpo começa a feder. no cemitério tinha muitas moscas, elas parecem estar aqui ainda. meu corpo coça, sinto elas. sinto a morte me coçar para a vida de uma maneira que ainda não conhecia. Mãe Sônia e

Mãe Claudeth estavam perto da entrada da sala onde a Dona Marjilei estava sendo velada. abracei elas e a Mãe Sônia me convocou “vai lá ver, rapidinho, já está fedendo”. eu não queria entrar, mas sigo ao pé da letra o que as Mais Velhas me orientam. entrei, não senti cheiro nenhum. estava atordoada com a visualidade da morte. uma senhora, pequena, de vestido amarelinho com rosinhas, de rosto coberto com um pano de cetim branco, em um pequeno caixão de madeira clara, em uma cadeira ao seu lado seu irmão. nos olhou, não nos reconheceu. fiquei ali e logo sai. aquela cena me atordoou.

é atormentador se dar de conta da mortalidade da vida. talvez, essa crise seja ingênua. todas sabemos que vamos morrer, é uma certeza que se tem logo cedo na vida. não para mim, não hoje. foi como se eu tivesse, hoje, descoberto a morte. como se hoje, eu entendesse que a morte é silenciosa. que é um caminho, entre ruas e casas dos mortos, quiçá eterna de uma carne que trabalhou muito, que sorriu, que chorou, que sofreu, que foi violentada, que foi violenta, que trabalhou muito. seu caixão pequeno, de madeira clara, foi levado de carro para o lugar. não de enterro. de encaixamento em uma parede de cimento. uma parede de números que não significam nada. silêncios numéricos sem o menor significado poético, ético, estético, religioso. um número. em uma parede de cimento que contém em si vários caixões. uns maiores, outros menores. caixão. parede de cimento. números. num silêncio fúnebre (agora entendo a poética dessas palavras). moscas, muitas moscas atordoam o movimento, a percepção, sinto elas aqui. enquanto escrevo essas letras me sinto atormentada pelo bicho da morte. os bichos que levam os vermes que corroem a carne. eu sinto eles me atormentando. paro de digitar apenas para me agitar. eles futejam a minha carne, ainda viva. sim, viva. um coração que bate, um pulmão que parece fraco pela fumaça e falta das andanças e pelo sentir.

andar parece a única maneira de manter o pulmão bombeando ar para o coração e o corpo inteiro. andar parece ser a única alternativa de habitar o vazio, do silêncio. desculpa, leitora, não sei o que dizer. não sei dar um caminho para escrita. quando a morte parece ser um fim, sem graça e silencioso. a morte é demasiadamente silenciosa. não sei quanto tempo minha bisa morreu, às vezes, ela vem falar comigo em sonho e posso lembrar da sua voz. o silêncio abre espaço para memória viva da sua existência. sua risada, seu cheiro, as cores da vidraça da

sua casa, a cor do feijão que ela amava, bem amassadinho, batidinho. seu sorriso ao ver muitas pessoas, muitas comidas, seu sorriso ao ver meu pai. ela amava meu pai. eu amo meu pai. hoje, tive tanto medo dele morrer. todos vamos morrer. parece, que aprendi isso hoje. quero apertar quem amo. quero amassar e dizer que amo imensamente. quero continuar viva para amar.

nenhuma disciplina de antropologia ensina a lidar com coisas desse tipo, nenhum texto contém o que é habitar o cotidiano de um grupo de pessoas, onde a fome, a morte, a depressão, a alegria, a mentira, a representatividade, o oportunismo, moram. como lidar imensamente com tudo isso? é difícil! dói! como diz meu véio pai, "pensar é como andar na chuva, incomoda". fazer campo imersivo dói, é conflituoso, é limitado para caralho, é insuficiente para caralho, é frustrante para caralho. escrever sobre o processo é desconfortável. é como se as mosquinhas da morte fossem o próprio conceito de estranhamento. uma coceira que ocupa o corpo, e que diz coisas, e que mostra coisas, que ensina coisas. quero perseguir a inquietação da morte porque só há morte se houve vida. a morte pode não ser o fim, mesmo que ela pareça. o silêncio é uma parte, não é o todo. é uma parte. estou entre as partes tentando entender o que se é, não que vá algum dia saber o que é, e o que foi. mas como eu disse, é como se eu entendesse agora que a morte existe.

não se aprende ser antropóloga dentro dos muros de marfim, estou aprendendo a ser antropóloga debaixo do pé de manga, dentro da cozinha do kilombo.

"O quilombo é memória, é história, é o ser."

Beatriz Nascimento.

"Não tinha nada, só tinha bolsa, sujeira, um monte de coisa na frente. não tinha nem água. (...) hoje, eu amo lá, aquela encruzilhada, lá é o meu chão. eu chego lá eu me sinto bem, eu vejo os bichos crescerem, eu ajudo ele a fazer o almoço, entendesse? as meninas são muito parceiras comigo lá. eu acho assim, deixem aquilo lá... (...) eu tenho poucas palavras pra dizer: lute, força pra que precisam ficar lá, pra ter aquele lugar, pra aquele pessoal que precisa se alimentar, entendesse?"

[Claudeth Lessa, 28.06.2022 Audiência Pública na Câmara de Vereadores de Pelotas pela permanência do Kilombo](#)

Me aproximei e me distanciei do Kilombo várias vezes, por diversos motivos. Em 2023, após sair de Pelotas e voltar, fui convidada por Ioredana para ir em um

Almoço das Mais Velhas no Kilombo. Fui junto de minhas amigas e amigo, foi em um domingo de muito sol e calor. Ao chegar me deparei com um cenário ainda não vivenciado por mim, a área externa da casa estava cheia de mulheres, jovens e velhas, eram elas que tinham a mão nas panelas, a dinâmica era diferente. Aquele calor, aquelas velhas e jovens dançando me lembraram da casa de minha bisa na cidade de Contagem, região metropolitana de Belo Horizonte. O calor, a felicidade e a fartura, as músicas, tudo me soou nostálgico e familiar. Não era mais o lugar que conhecia, era outro lugar e *elas* eram o fio condutor da mudança. As Mais Velhas, produziram uma atmosfera diferente no Kilombo, onde mulheres, lésbicas, pessoas trans e travestis, pessoas com deficiência eram acolhidas e celebradas. Naquele Almoço das Mais Velhas, conheci as Mais Velhas, Sônia e Claudeth. Sambei com a Sônia enquanto ríamos do nosso gingado que ia e vinha no ritmo da música. Claudeth me convidou para ir fazer parte da Cozinha das Mais Velhas, aceitei, mas demorei a aparecer.

Domingo de manhã, a partir das 8h, as pessoas se reúnem na Cozinha das Mais Velhas para preparar comida para distribuição, no Kilombo Urbano Canto de Conexão. Acordo cedo para chegar na hora, entre passos largos que ditam também os fluxos dos sentires, caminho para o quilombo. Chego, antes de entrar, respiro. Estou na encruzilhada, na esquina oposta do Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão. Inicialmente a casa foi construída para militares da Marinha, o local foi reorganizado; o espaço é cheio de artes gráficas. A casa é imponente, contrasta com o muro baixo que circunda toda a casa. O verde que ali dentro mora, transborda as fronteiras criadas pelo muro. A casa tem dois andares, um mirante em seu topo onde está hasteada a bandeira preta anarquista e a bandeira LGBTQIAP+. As paredes têm cor branca gasta pelo tempo pelotense, o mofo marca o caminho por onde a umidade se acumula. Sobre as paredes, a arte se espalha por toda a extensão da casa e muro. Na calçada, há um orelhão gasto pelo tempo e desuso e uma árvore crescendo lenta e sinuosamente.

Ao me aproximar, consigo reconhecer as espadas de São Jorge na calçada e na entrada rentes ao muro, ao lado direito o boldo se apresenta também, se esparrama por todas as partes; no lado esquerdo é possível ver um pequeno pé de limão e um montante de erva-cidreira, algumas bananeiras e alguns coqueiros. A

cada passo miúdo que dou, a casa vai se revelando com mais detalhes, mais viva, mais colorida, mais complexa. Em frente ao muro, à minha esquerda, está a horta organizada em canteiros, não consigo identificar todas as ervas, consigo reconhecer o alecrim, a salsinha, alface, a erva-doce bem perto de mim. O vento passa e balança o limoeiro e o cheiro de erva-doce e limão tomam conta do espaço. À minha esquerda, o pé de manga grande, velho, cria uma sombra fresca sobre a casa e parte da entrada.

Na minha frente a porta de madeira, frágil em oposição à imponência da casa, com dois degraus que levam à entrada. Acima da porta, um grande grafite de uma senhora preta de cabelos brancos que sorri de maneira serena: a Mestra Griô Sirley Amaro, com o nome atual da casa ladeando seu rosto. Abaixo da palavra Kilombo está a imagem de um tambor de casco vermelho, amarelo e verde, um tambor de Sopapo, típico do Rio Grande do Sul. À direita, abaixo da palavra kilombo há uma placa de rua "Esquina, Travesti Juliana Martinelli". Abaixo dela, uma placa de fundo de madeira com vidro sobreposto com a logomarca do Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão.

Pela insistência lenta em estar e viver o quilombo, passei a ser uma ocupante, o que significa que tenho a chave daquela frágil porta. Coloco a pequena chave dentro da fechadura e entro. Quem primeiro me recebe um grafite de Ossain, o senhor das plantas sagradas, em sua cabeça folhas que se misturam com seus cabelos, o que se destaca são duas folhas que sugerem uma franja, que cobre parcialmente seu rosto. Seus olhos são grandes e bem marcados por cílios escurecidos e estendidos; seus lábios pintados com batom vermelho. O peito exposto mostra músculos peitorais e abdominais bem definidos, um braço se apoia em um cajado e o outro braço é uma espada de lansã. Sua saia verde com bolas dá um movimento especial ao desenho. Ossain tem apenas uma perna, têm um braço que é de espada de lansã, se apoia em um cajado de madeira ornamentado com ervas, no topo há um pássaro lilás.

Após pedir licença, viro à direita e entro em uma sala escura, quadrada, com dois sofás encostados na parede, um a esquerda e outra à direita, em uma parede da sala 0800 há uma mesa e sobre ela um quadro branco, no quadro está escrito "dicionário do Ximenes" com uma série de palavras e seu significado; na outra

parede duas estantes com roupas. Às vezes, os sofás e a mesa também estão cheios de roupas, aos domingos também acontece distribuição de roupas, depois que elas passam pela curadoria da Dona Marli que certifica que as roupas estão boas para o uso. Dona Marli é uma senhora com uma voz muito doce, é ligeiramente tímida, atenta ao fluxo das brigas da cozinha, geralmente ela é quem media, quando possível, as brigas entre as Mães Sônia e Claudeth. Mãe Sônia é filha de Obá, uma senhora muito ligeira e engajada, de voz altiva e forte; têm opiniões fortes e uma visão analítica que me ensina muito. Mãe Claudeth é filha de Iemanjá, duma senhora de voz potente, um tanto brava, adora comandar as panelas e ter aqueles jovens a sua volta.

Ao cruzar a sala, viro à esquerda e encontrou a cozinha comunitária. Na primeira peça tem duas mesas à esquerda e um armário branco, na direita tem um móvel com forno elétrico, micro-ondas, cafeteira e uma geladeira queimada, na parte debaixo do móvel ficam as panelas. A geladeira funciona como armário para guardar feijão, arroz, farinhas, temperos, entre outros. Na próxima peça, acessada por um leve degrau, à direita há uma mesa de alumínio e um fogão industrial, à esquerda três geladeiras. Aos poucos o espaço é povoado por cebolas, cenouras, as mais velhas, as mais jovens, risadas, brigas e um tanto de feitiçaria de fazer render.

A cozinha, o lugar mais importante da casa, logo pulsa agitada, plena e colorida de corpos e alimentos. As Mães Claudeth e Sônia são as primeiras a chegarem. Mãe Claudeth é "a mais velha das mais velhas" como ela gosta de sempre frisar; de personalidade forte e uma braveza admirável. Mãe Sônia é extremamente esperta, tem uma destreza de pensamento crítico, típico de uma guerreira. Quando elas chegam, vão prontamente verificar se tem todos os ingredientes que elas solicitaram, Mãe Claudeth coloca o feijão para cozinhar junto de ossos deixados durante a semana pelo Marcão. Mãe Sônia se apressa com a salada, verifica os legumes e os processos que vão precisar ser feitos. Lava, descasca, cozinha, corta, rala, descasca, corta, descasca, corta. O ritmo começa a esquentar, elas não pedem que ninguém faça nada, demandam muito pouco das pessoas à volta. Para mim, a cozinha é um lugar sagrado onde a magia acontece, sempre gostei de estar envolta das mulheres que cozinham mistérios, dores e fazem

render comida que mata fomes. Por entender previamente a dinâmica de uma cozinha comandada por mulheres, me meti nas tarefas.

As Mais Velhas são três lindas senhoras com trajetórias distintas, mas com o mesmo desejo: "matar a fome do povo". As três coordenam a Cozinha Solidária das Mais Velhas, todos os domingos elas preparam entre 100 e 200 refeições. Tudo isso em meio a brigas, disputas, carinhos e principalmente, insistência. A ação começou no final de 2020, durante a pandemia, com a Dona Marli fazendo algumas marmitas para as pessoas da casa e região. Dona Marli ficou doente, nesse momento, duas mulheres lésbicas, Ana e Cris, comandaram a cozinha. Cerca de um ano depois, as Mães Claudeth e Sônia passaram a estar presentes aos domingos. Aos poucos a cozinha começa a crescer e ganhar mais significados. A cozinha é um ponto-chave na produção do quilombo enquanto quilombo. Nego Bispo (2023) afirma que é o lugar central da arquitetura quilombola, é o centro onde a política do cuidado e da manutenção da vida acontecem.

Maria Lugones (2014) convida as intelectuais feministas a rumarem em busca de outras maneiras de estabelecer pesquisa, para ela, a pesquisa está em contextualizar o colonial-capitalismo e seus efeitos sócio-histórico de uma determinada coletividade; trabalhar junto na produção de narrativas com pessoas que não atuam como representantes ou porta-voz dos movimentos; e viver o cotidiano com as pessoas aprendendo outras maneiras de saber e amar. A pesquisa numa perspectiva feminista descolonial é movido pelo desejo de cura. Curar o espírito desinformado, como diz Glória Anzaldúa; entender as cicatrizes de si mesma e das outras pessoas, estar aberta para ajustar a rota e alinhar se ao cuidado. A pesquisa ganha contornos de vida, foram as minhas mais velhas que me instrumentalizaram para viver essa pesquisa-vida. Aprendi desde pequena a limpar minha própria sujeira e a respeitar quem comanda as panelas. Cuidado numa perspectiva de gênero e raça/etnia, tem a ver com pegar nas mãos o trabalho e se juntar ao trabalho, seja ele qual for.

O projeto inicial de pesquisa estava relacionado a outras cidades e ocupações, a outro projeto de vida. A vida que segue a pesquisa é fluída e muda diversas vezes. Ao calibrar a perspectiva, a vida seguiu seu curso e o Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão foi se transformando em minha vida como um

lugar possível de construir afetos, questionamentos e epistemologias. Nesse momento, que escrevo essas letras miúdas, estou a cerca de 2.000 km de distância do Kilombo, mas essa distância é apenas geográfica, diariamente estou em relação com as pessoas que lá estão. Não apenas uma relação de antropóloga <> interlocutoras, uma relação sobretudo de afetividade e intimidade. De jeito nenhum, posso falhar um dia em enviar um belo "bom dia" para Claudeth ou sou advertida, não é apenas um "bom dia" é uma relação, ela quer saber onde estou, o que estou fazendo, como está minha vida; essas informações não ficam apenas sobre o seu domínio é partilhado ao encontrar pessoas que me conhecem. Mãe Sônia me adverte quando não me comunico ou mando fotos de eventos importantes. Dona Marli me mantém informada sobre sua saúde e seus afazeres diários. Estou viva no Kilombo, me sinto viva no Kilombo.

Quando me firmei no Kilombo como lugar de vida-pesquisa, seguia piamente as Mais Velhas, foi a partir delas que meu corpo foi plantado naquele chão e que essa pesquisa-vida se tornou material. Por isso a minha entrada, permanência e autorização de pesquisa partiu das Mais Velhas, se estendendo depois para os outros moradores e lideranças da casa. Cheguei de mansinho, observando a dinâmica e os olhares. Passei cerca de um mês indo aos domingos e trabalhando no almoço fazendo o que se chama inserção de campo, o que para mim é mais sobre perceber se a é terra fértil para se relacionar de maneira afetiva e profunda com as mulheres. Apesar de ter essa compreensão necessária de afeto para a pesquisa, não esperava a complexidade e a necessidade de continuidade que iria me encontrar ao decorrer dessa caminhada.

***Colocando os retalhos na mesa: História do Kilombo Urbano Ocupação
Canto de Conexão***

Chego em uma manhã de sol no quilombo, encontro Giovane e Glauco na porta da casa. Peço para conversar sobre a pesquisa de mestrado e nos sentamos debaixo do pé de manga para iniciar o diálogo. Giovane está alerta e disposto, Glauco parece estar desconfortável com minha presença. Início questionando a história do quilombo. Cada vez que Giovane me conta, ou escuto ele contar para outras pessoas, a história tem começos distintos. Isso significa que a trajetória tem muitos inícios. Isso significa, também, que é difícil escolher um fragmento das histórias para caminhar na escrita da narrativa. Nesse sentido, escolhi começar por uma expressão local de um movimento nacional que é o meu começo também.

Naquela manhã de sol, Giovane Lessa me disse que o movimento secundarista, seu êxito e táticas de luta, foi inspirador. No final de 2015 iniciou-se o Movimento Estudantil Secundarista, caracterizado pela ocupação de escolas públicas por estudantes. A princípio, as estudantes estavam mobilizadas contra o remanejamento e o fechamento de 92 escolas no estado de São Paulo, o que acarretaria superlotação das salas de aula, aumentando a precarização do ensino público básico. O movimento de resistência estudantil tomou proporções nacionais em poucos meses, levando para o debate público o direito ao acesso à educação pública, gratuita e de qualidade.

O que no começo era sobre a superlotação das salas de aula foi se configurando como uma crítica complexa sobre a educação pública oferecida aos estudantes de escolas públicas, institutos federais e universidades. Julia Clasen (2020), cientista social e educadora, em sua dissertação sobre a Primavera Secundarista, como o movimento ficou conhecido ao alcançar nível nacional, nos chama a atenção para duas características: a maioria das secundaristas eram meninas e o movimento estudantil acumulou conhecimento desde a Revolta dos Pinguins, movimento de ocupação de escolas chilenas em 2006, que possibilitou a capilaridade do movimento ao nível nacional.

A Primavera Secundarista se constituiu como um movimento revolucionário da juventude na América Latina, que costura táticas, vivências e conhecimento para sua continuidade na luta pela garantia de direitos. Isso significa dizer que essa geração de meninas inspirou e capacitou criticamente muitas pessoas. Eu sou uma delas, formada politicamente por ocupações secundaristas. As cenas de meninas enfrentando o Estado para a garantia do que elas achavam necessário na educação me levaram ao engajamento com a luta feminista.

Em 2016, o Instituto de Ciências Humanas (ICH) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) foi ocupado, fazendo parte do movimento nacional de ocupações em escolas, institutos federais e universidades. Estudantes do Brasil ocuparam e ressignificam a escola e a consciência política. Foi dentro da ocupação do ICH que germinou mais uma vez o desejo da ocupação do casarão situado na encruzilhada da Benjamin Constant com Álvaro Chaves. Segundo Giovane, mais uma vez, porque em 2015 houve uma primeira tentativa de ocupação, feita pelo movimento Negro de Pelotas, especialmente o movimento HIP HOP. As pessoas que tentaram ocupar em 2015, eram em sua maioria homens negros. O cenário de ocupações por todo o Brasil, somado ao fato da maioria dos ocupantes em 2016 serem brancos, foram fatores fundamentais para a ocupação definitiva no local.

A região portuária de Pelotas tem sofrido nos últimos anos uma grande especulação imobiliária, devido à necessidade de modernização e verticalização da cidade. O aumento de estudantes vindos de outras regiões se deve ao plano de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI), de 2007, que teve como princípio básico a expansão e interiorização das universidades federais, visando à ampliação do acesso ao ensino superior. A aplicação do REUNI consistiu na abertura de novos programas de graduação e na unificação do acesso à universidade pelo ENEM através da plataforma SISU, possibilitando o trânsito de estudantes pelos estados brasileiros. Foi pelo SiSU que entrei na UFPel em Antropologia no ano de 2017, o que possibilitou o trânsito de Minas Gerais para o Rio Grande do Sul.

O REUNI também instaurou programas de permanência, que consistem em auxílios financeiros e nas casas de estudantes universitários (CEUs). No ano de 2016, o Brasil passava por uma crise política intensa: o processo de impeachment

de Dilma Rousseff tramitava no Senado Federal, e propostas neoliberais estavam sendo aplicadas no sistema educacional do nível básico ao superior. Três projetos de corte orçamentário afetaram a permanência e a qualidade dos estudantes e trabalhadores das universidades públicas: a reestruturação do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID), que consistia na diminuição e precarização do programa, a suspensão das bolsas permanência que garantiam financeiramente o acesso à moradia, e a terceirização de serviços. O cenário político era de ocupações brotando e reivindicando acesso à educação e permanência pelo Brasil. Foi quando um grupo de estudantes, dentre eles Giovane Lessa, decidiram ocupar o ICH.

"Somamo-nos aos movimentos de ocupações espalhados pelo Brasil em defesa da educação pública, gratuita, universal e de qualidade que tem sido constantemente ameaçada por seguidos cortes orçamentários e pela eminente adesão a projetos que precarizam ainda mais a educação e a encaminham para a privatização, seja nas escolas estaduais do Rio Grande do Sul, seja nas pós-graduações dos Institutos Federais de Educação (IFEs). A comunidade acadêmica da Universidade Federal de Pelotas já sente o atraso e o corte de bolsas, como as bolsas de permanência, sente a terceirização das/dos servidores e o sucateamento do trabalho das/dos técnicas e técnicos administrativos que acabam por interferir no cotidiano da universidade em todas as suas esferas." Manifesto da Ocupação ICH, 9 de junho de 2016.⁷

O ICH se localiza na região central de Pelotas, mais especificamente, no bairro Porto, na rua Alberto Rosa, entre as ruas Benjamin Constant e Almirante Tamandaré. Uma quadra abaixo, na esquina das ruas Benjamin Constant com Álvaro Chaves, havia um casarão abandonado, com muros baixos, uma imponente mangueira e muito lixo. Aquele canto, abandonado e largado, era utilizado como ponto de assalto e outros delitos, descarte de bolsas, móveis, entre outras coisas. Esse local foi imaginado como um espaço diferente.

O prédio foi construído no final da década de 1930 e inaugurado em sete de setembro de 1940, no governo de Getúlio Vargas, para funcionar como escritório da Capitania dos Portos da Marinha do Brasil. O casarão estava abandonado há muitos

⁷ Manifesto da Ocupação ICH, disponível em: <<https://www.facebook.com/notes/373008297389964/>>. Acesso em 06 de junho de 2024.

anos até que, no dia 17 de março de 2017, Giovane Lessa, um homem negro vinculado aos movimentos sociais Frente Negra e Movimento Nacional de Luta por Moradia (MNLN) juntamente com estudantes da universidade federal, em sua maioria homens brancos jovens, ocuparam o casarão abandonado. A pretensão era ficar apenas três dias para pressionar pela liberação dos recursos de permanência e contra o sucateamento dos servidores terceirizados. Giovane, faz graça e diz "foi uma brincadeira". No ano de 2024, completaram-se sete anos de continuidade ininterrupta da casa na encruzilhada que conecta redes de luta, resistência e afeto.



Foto de: Assessoria ADUFPeI, 22 de março de 2017. Ocupa ICH, Facebook, 17 de março de 2017.

Os primeiros passos para transformar o espaço abandonado em um lugar possível foram a limpeza, que durou vários dias. Durante a limpeza e análise da situação da casa, aconteciam diálogos e refeições. A Ocupação Canto de Conexão, desde o começo, teve grande apelo artístico, com danças e músicas na porta, convidando a vizinhança para ocupar junto aquele espaço. Ao ocupar a casa, percebe-se a urgência de transformar o casarão em um espaço multifacetado de contraposição à criminalidade, pobreza e insegurança.

"A gente começou a notar que deu uma mudança no ar da cidade, tanto que é que, no Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão, não tinha luz, não tinha luz do poste. Depois que se ocupou e que começaram a ver... que até a prefeita teve acesso à casa, ela tem até a chave da própria casa. Depois disso [a ocupação] começou a ter mais circularidade, aqui nas redondezas, né?!"
Alexander Augusto Santos Silva, morador da casa.

Alexander, mais conhecido como Alex, é um dos moradores jovens que estão desde o começo. Alex, um jovem negro e gay, é natural do Rio de Janeiro, estudante de filosofia na UFPel. Tive pouca relação cotidiana com ele, os moradores e ocupantes tem fluxos distintos, nossas conversas aconteceram predominantemente nas festas em que acompanhei a Mãe Claudeth e Dona Marli na venda de salgados. Alexander afirma que a vizinhança logo abraça a ocupação, participando ativamente da sua construção. Este trecho do texto não pretende esgotar ou fechar a trajetória, apenas elencar pontos que nos dê entendimento para seguir no debate sobre direito ao território. A Ocupa, em sua trajetória, passou por várias fases. No primeiro ano, tornou-se um problema o fato de a maioria dos moradores ser estudantes da UFPel de outros estados, pois, quando se formavam, regressavam para seus estados de origem, esvaziando a casa aos poucos.

Nesse momento, decidiu-se que novos moradores seriam aceitos desde que tivessem a intenção de permanecer no espaço, não apenas por 4 ou 5 anos. Houve um envolvimento do Movimento Negro de Pelotas, com o intuito de dar continuidade à ocupação, retomando a ideia de 2015 criar uma ocupação urbana que fosse do e para pessoas negras. Pessoas pelotenses negras e da região, passaram a ser maioria. Na busca do Giovane e do Movimento Negro de Pelotas, em dar continuidade a Ocupa, ela ganhou contornos que vão além das pautas de direito à moradia, construindo algo que, neste momento, não tem nome, mas já tem corpo, galinhas e ervas. É importante destacar que desde o início, a canto de conexão manteve relações diplomáticas com políticos e governos municipais e estaduais.

O envolvimento da vizinhança se deu pela mudança das dinâmicas da região. Segundo, Alexander, Giovane e Glauco, o perigo antes representado pela esquina agora foi diluído em um lugar para horta e conversas matinais. A Ocupa sempre teve uma preocupação com seu envolvimento com a vizinhança empobrecida e com as periferias da cidade. Construir um lugar no centro que emana cultura periférica, ou melhor, perifizar o centro, foi uma tática que possibilitou uma relação de rede com várias regiões e movimentos sociais organizados e autônomos da cidade. Outro aspecto que produziu engajamento com a ocupação foram as festas, eventos e seminários que permitiram a partilha do espaço por várias pessoas que, não sendo

necessariamente do movimento social, ao conhecerem por meio de festas, puderam se envolver com a luta.

O núcleo diretor da Ocupa, ao perceber as dinâmicas com a vizinhança e o público, decidiu agregar a noção de Centro Cultural. Os centros culturais são espaços de compartilhamento de saberes e expressões artísticas variadas, podendo ter arquivos e bibliotecas, formações e oficinas, exposições e cinema, entre outros. Giovane alerta que em pouco tempo, percebeu-se que "centro cultural" não dava conta, sendo limitado para o cotidiano da casa. Então, que nome daria conta para um espaço que tem horta, galinhas, patos, uma abundância de pessoas que não moram, mas fazem parte, espadas de São Jorge na entrada que são a presença do orixá Ogum que protege a entrada; é moradia, é centro cultural, está inserido em uma rede complexa e sofisticada de resistência e autonomia, persistente e insistente, tem, em sua maioria, pessoas afrodiaspóricas, indígenas e mestiças, trabalhadores, pessoas sem casa, sem família?

Giovane Lessa é uma liderança quilombola. Ele é, também, uma chave para o movimento Negro de Pelotas, sendo reconhecido na comunidade como uma das vozes mais importantes na atualidade. Durante grande parte de sua vida, trabalhou como flanelinha e guardador de carros no centro da cidade, além de ter colaborado na criação de uma cooperativa de reciclagem no bairro Getúlio Vargas. Em 2012, foi candidato a vereador pelo Partido Comunista do Brasil e foi um dos idealizadores da Marcha da Maconha em Pelotas. Para Giovane a maconha tem um aspecto político fundamental em sua trajetória, ele argumenta que a proibição da planta está intrinsecamente relacionada aos usos dela pelas pessoas negras. A privação do cultivo e dos seus usos, tem sido um instrumento legal por parte do Estado de encarcerar e matar jovens negros por todo o Brasil. A militância a favor da liberação do plantio e usos da erva, se inscreve como uma luta anticolonialista e antirracista.

Hoje, se compreende como anarquista. Sua trajetória militante inclui passagens por diversos movimentos, o que lhe proporcionou uma visão estratégica apurada e ampla experiência na organização e criação de alianças políticas. Ele é o morador mais antigo e um dos mais velhos do quilombo conquistando, ao longo do

tempo, legitimidade como uma liderança respeitada entre os moradores e ocupantes. Na época da ocupação, Giovane era estudante de Antropologia com linha de formação em Arqueologia. Sua atuação e forte inserção nos movimentos populares consolidaram sua imagem como uma figura política capaz de articular diferentes movimentos e instituições. “É na rua que está quem eu preciso conversar para saber o que tá acontecendo na política, dentro dos outros bairros, etc.” Giovane Lessa, 2015⁸

Giovane acorda cedo e vai para a frente do Kilombo. É comum encontrá-lo na porta. Enquanto conversa comigo, mantém-se atento ao fluxo das ruas. Essa atenção à rua é uma de suas estratégias para estar presente em diferentes espaços. Inicialmente, nossa relação era distante, mas foi a minha proximidade com sua mãe que abriu espaço para conversas mais profundas, que iam além de narrativas prontas. Em especial, discutimos sobre a retomada quilombola. A partir de “técnicas aprendidas na Universidade” Giovane percebe sua história, e por consequência a história de sua mãe, sob outra perspectiva. A partir de um viés crítico e estratégico foi possível nomear as diversas práticas que cercavam seu cotidiano e constituíram o seu ser no mundo, como criar galinhas, cultivo de hortaliças e o cultivo de ervas dos orixás. Segundo ele, a autodeterminação de quilombola é para si, não para os outros, e isso se dá pelas complexas produções de narrativas sobre identidade e representatividade cooptadas pelo neoliberalismo.

Debaixo do imponente pé de manga, Giovane se senta para conversar comigo, com os dreads longos e grisalhos presos formando um coque, os óculos de formato retangular de armação vermelha que ficam na ponta de seu nariz, a barba cheia é menos grisalha que seus cabelos, na mão direita o isqueiro e na esquerda um cigarro de maconha. Leva o baseado à boca, traga profundamente e solta devagar... “algumas figuras negras são construídas como personagens intocáveis, coesos... não quero ser representado como coeso”, gargalha e muda o ritmo da conversa. Levanta, diz que quer me mostrar uma coisa. Giovane anda com certa dificuldade, devagar, entra na casa, atravessa a cozinha e ao chegarmos no pátio de

⁸ "Giovane Lessa: uma das mais importantes vozes do movimento negro pelotense" Arte no Sul, disponível em <https://wp.ufpel.edu.br/artenosul/2015/11/30/giovane-lessa-uma-das-mais-importantes-vozes-do-movimento-negro-pelotense/>

trás, me mostra a grande e imponente paineira e afirma: "*a terra já sabia que era terra de quilombo*"; pega o algodão da paina e coloca em minhas mãos.

A árvore paineira é alta e imponente, seu tronco largo, a copa ocupa boa parte do quintal interno, criando sombra nos dias de sol. Segundo o Instituto Brasileiro de Florestas⁹, a paineira é uma árvore típica da América Latina, em especial na Mata Atlântica, com excelente proliferação pelo território, pois "produz anualmente grande quantidade de sementes viáveis, que são amplamente disseminadas pelo vento graças à sua fixação à paina." As sementes da paineira ficam envoltas do algodão, que dá leveza suficiente para ela ser transportada pelo vento com grande facilidade, a dispersão pelo vento pode percorrer por vários quilômetros. A paineira é comumente utilizada em áreas de recuperação ambiental na Mata Atlântica por ser uma árvore nativa e ter grande capacidade de proliferação. O uso do algodão da paina no Rio Grande do Sul tem uma especificidade, segundo Liliane Benevenuto Lemos (2020), cuja pesquisa focou nos usos têxteis da paineira. Liliane, assim como Soleni Capeletti (2013), argumentam sobre o algodão de paina ser um bom isolante térmico, fundamental nos invernos frios e úmidos pelotenses.

Na etnografia do quilombola antropólogo Eder Ferreira (2024), em seu quilombo no Rio Grande do Sul, o algodão da paineira é citado pela interlocutora Maria Denise, também como erva de *cura*,

"Essa é paineira, que a gente faz xarope... ela dá,... é muito raro dar, com flor dela, pro bronquite, para asma, pra tosse,... é um xarope muito bom,... a gente faz xarope com ela, ... inclusive, que as crianças tudo toma, até hoje, e a presidente do quilombo, nosso,... aqui, que tinha um Branquinho, foi curado,... com essa, com essa planta, com xarope dessa planta,... só a flor dela,... e ela tem uma história né! ... ela tem a barriga, bem grande, diz a lenda, que é que,... essa, tudo... água, que ela vai acumulando, quando... ah... seca, que não chove, sim ela tem água, pra se alimentar e produzir as flores,... muito interessante a história dela,... é uma árvore muito rara".
(Eder Ferreira, 2024, p.53)

Assim como a Paineira, os quilombos têm grande poder de proliferação, sendo esse poder, o terror dos colonizadores, quanto mais atacam na tentativa de exterminar, muitos outros foram criados em outras regiões, transformando espaços em territórios quilombolas. O conceito de quilombo na África é diferente do que entendemos como quilombo nas Américas. A recombinação com as pessoas, ervas,

⁹ Instituto Brasileiro de Florestas, disponível em: <https://www.ibflorestas.org.br/lista-de-especies-nativas/paineira-rosa>

pedras, climas e terras foi necessária para a continuidade dos quilombos, o quilombamento não é restrito às pessoas, mas também as plantas. Semear e cuidar da relação com pessoas, ervas, árvores, orixás, ...

"pra mim quilombo é isso aqui... é ver a horta
crescendo"

Claudeth Lessa.

Quando Giovane afirma que a terra já sabia que era terra de quilombo, ele está evocando a longa relação entre pessoas em diáspora e a planta do algodão. Revelando que a africanidade é reelaborada em Pindorama, quilombando pessoas e ervas originárias do território indígena. Invocando que a reelaboração não significa a perda da cultura, ao contrário, reafirma seus aspectos vivos e por consequência, em relação com outros modos de ser e existir.

É possível afirmar que o processo de escravização, ou seja, os colonizadores se relacionaram com coisas vivas como objetos possíveis de comércio para fins de acúmulo de capital. O território, as plantas e as pessoas foram submetidas a violência de espoliação e expropriação. O algodão, assim como as pessoas, foi colocado em contextos onde sua relacionalidade foi profundamente alterada. Stuart Hall (2006) afirma que esse processo violento de espoliação não exterminou as possibilidades de ser e de (re)existir, ao contrário disso, a diáspora africana também poliniza modos africanos de ser e (re)existir por todo o globo.

Nos quilombos brasileiros, a relação entre o algodão (arbusto) e quilombolas, está presente na produção agrícola de subsistência, servindo de matéria-prima para produção de fio para tear, roupas e sacos (Flávio GOMES, 2015). O algodão tem multiplicidade de sentidos e funções. No estudo etnobotânico de Patrícia Marinho (2012), suas interlocutoras quilombolas Maria dos Anjos e Lino Frazão de Almeida, citam o algodão como um elemento de *cura* para a dor de cabeça, em suas palavras, "DOR-DE-CABEÇA: Faz um pavio de algodão, e vai cheirando a fumacinha; *qualquer tipo de algodão*." (p.248). A relacionalidade entre pessoas afrodiáspóricas e o algodão foi alterada, no entanto, persiste o componente de cura que da planta, há conhecimentos que são passados de geração em geração, que

não são perdidos com a distância de suas origens ou tempo, a reelaboração e adequação é sobretudo, uma tentativa de continuar a vida e modos africanos em diáspora.

O algodão (*Gossypium* L.) é uma espécie de origem africana,¹⁰ com presença mais marcante de monocultura de algodão na América do Norte, no Brasil as plantações de algodão foram em menor escala, mas não menos importante. O algodão é uma espécie chave para o comércio de exportação de matérias-primas, conforme a Embrapa (2003), atualmente no nordeste e em Minas Gerais estão os principais locais de produção e exportação de algodão.

"A palavra é um invocador,
um instrumento de invocação/evocação/revelação."
(Beatriz Nascimento, 2021, Localização Kindle 3029-3030)

Nomear "KILOMBO" é a reivindicação da existência, da liberdade, da festa e da partilha, a possibilidade sonhar e de construir outros mundos, outros cotidianos. A afirmação de Giovane me leva a perceber a narrativa do quilombo como um processo que se dá de maneira não linear, construída por diferentes agentes, e o Kilombo, em si, é uma coisa viva. Claudeth e Giovane não se falavam há muitos anos, há fotos pontuais em que Claudeth e seu companheiro Mário Rogério aparecem em registros comemorativos feitos pela página do Facebook em 2017, 2018 e 2019. Nomear "Kilombo" criou a possibilidade de reaproximação de mãe e filho, dessa maneira, o aquilombamento, me parece como estratégia política e afetiva, cria contornos de resistência. Claudeth começa a participar ativamente do espaço, percebendo o quilombo como um meio de relação com o filho e com sua ancestralidade quilombola. A presença de Claudeth na cidade de Pelotas, também é alterada, sua presença ganha contornos e expressão que vão muito além da relacionalidade com o filho, mas outra presença dela na cidade, ela é reconhecida e conhecida por diferentes pessoas ao caminhar pelas ruas de Pelotas. Não mais uma

¹⁰ "Acredita-se que as principais espécies cultivadas, a *G. hirsutum* L. e a *G. barbadense* L., descendam de um ancestral comum que se originou no Continente Africano, classificado como *Gossypium herbaceum africanum*, e possuidor de fibra nas sementes. A domesticação ocorreu há mais de 4.000 anos no sul da Arábia, onde a raça *acerifolium* surgiu." (Embrapa, 2004, p.16.)
Embrapa, disponível em: <https://mais500p500r.sct.embrapa.br/view/pdfs/90000001-ebook-pdf.pdf>

mulher preta invisível, agora ela aparece no jornal, é convidada a participar de audiovisuais, vai à câmara dos vereadores, sua presença é alterada, ocupa um lugar de prestígio.

No meio da caminhada entre o restaurante universitário e o ICH, avisto de longe uma senhora sentada no ponto de ônibus. Ao me aproximar, reconheço a Claudeth Lessa, cumprimento-a e logo emendamos em um papo, ela lembra que fiquei de ir à Cozinha das Mais Velhas, que acontece todos os domingos, ela me convoca a aparecer no quilombo no próximo domingo.

Cheguei em Pelotas em 2017, durante toda a minha graduação tive relações conflituosas com a ocupação, frequentei a casa em momentos pontuais. O fato da maioria dos moradores serem homens cishéteros, afastava e inibia a minha relação com a casa. Por ser feminista e militante, por vezes, pessoas que já moraram na casa, que são mulheres e pessoas trans, me relataram grande dificuldade em ser respeitadas, explicitando maneiras sexistas e LGBTQIA+fóbica por parte dos moradores. Isso se altera, de maneira estratégica e política, com a ocupação das Mais Velhas. Em conversas, durante festas na ocupação, dialoguei em especial com uma ex -moradora LGBTQIAP+, no ato do diálogo não informei, nem mesmo explanei sobre esta pesquisa. O que é importante pontuar aqui, é que a casa era um corpo masculino e que tinha/tem dificuldades complexas em dialogar com a presença de mulheres, lésbicas, feministas, travestis e pessoas trans.



Claudeth Lessa

quilombola da zona rural de Canguçu, interior do extremo Sul do Rio Grande do Sul. Trabalhou grande parte da sua vida como empregada doméstica em casas de família, também fazia doces. Tem um carinho especial por sua horta e criação de galinhas e patos. Hoje é liderança no Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão, coordenadora da cozinha solidária das Mais Velhas. Tem um papel fundamental na manutenção do Kilombo, sendo uma excelente conselheira, cozinheira, aglutina pessoas pelo seu jeito firme e potente. Sua braveza chama atenção das pessoas que têm o prazer de conviver com ela diariamente.

A tessitura política do quilombismo: a narrativa oficial

Nomear "KILOMBO" também significa se vincular ao movimento político, negro e intelectual posta pelas pensadoras e pensadores negros do século XX no Brasil, nomeado de quilombismo. Beatriz Nascimento, historiadora, poeta e importante ativista do movimento negro, argumenta que quilombo é uma palavra que tem muitos significados. Ao longo dos anos, a palavra quilombo se transformou conforme o contexto social, político e econômico. "Kilombo" com "K" vem do quimbundo, língua do povo banto de Angola, é uma instituição africana, mais especificamente, da etnia Jaga ou Imbangala. Circulam quatro elementos sobre os significados de "kilombo": são os jovens guerreiros incorporados à sociedade imbangala; o território ou campo de guerra; o lugar sagrado onde se faz a iniciação dos jovens guerreiros; e "o ato de deslocamento em esforço de guerra" (Beatriz Nascimento, locais 3041-3042, 2021). Os significados e sentidos de "kilombo" estão gravados na carne dos guerreiros de Jaga ou Imbangala, constituindo um corpo guerreiro. Assim como Beatriz, o antropólogo brasileiro-congolês Kabengele Munanga (1996) frisa a centralidade masculina na constituição do quilombo. Beatriz e Kabengele vão narrar os quilombos como um replantio da instituição africana no Brasil.

"Como instituição centralizada, o quilombo era liderado por um guerreiro entre guerreiros, um chefe intransigente dentro da rigidez da disciplina militar. Pelo conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano (...). (Kabengele Munanga, 1996, p.63)

"Brasil, o teu nome é Dandara

E a tua cara é de Kariri"

[História para ninar gente grande.](#)

[Enredo Manguera 2019.](#)



Anastácia

Ao redor de Anastácia há significados sobre opressão escravista, resistência, linhagens africanas no Brasil e linhagens religiosas. Uma das histórias é que Anastácia foi uma princesa de Kimbundo, em Angola; veio para o Brasil como escravizada e foi adquirida por uma família portuguesa. Diz-se que ela tinha um grande conhecimento de feitiços e curas, tendo uma importante atuação na resistência e no cuidado de pessoas afrodiáspóricas (PEREIRA, Edilson, 2023).

Há um fator que precisamos ter atenção: a máscara de ferro, instrumento de tortura, na imagem mais conhecida de Anastácia. Segundo Silvia Federici (2017) e Angela Davis (2003), foi utilizada para punir mulheres que se organizavam e protestavam contra o cercamento de terras no início do capitalismo na Europa, contra pessoas escravizadas nas colônias e contra homens e mulheres na ditadura no Brasil (Jocyanne Baretta 2020) . A mordaza materializa o silenciamento, como argumenta Grada Kilomba (2020).

A ressignificação da imagem, por meio da associação primordial da princesa com os dons de cura, ganhou visibilidade no século XXI com o trabalho do artista Yuri Cruz (2019), que redesenhou a imagem de Anastácia como um "Monumento à voz de Anastácia".

Os quilombos no Brasil são compostos por pessoas africanas sequestradas e seus descendentes, pessoas indígenas de vários povos, degredados da Europa e mestiços. O quilombo é um lugar coletivo que carrega em si a insistência e a continuidade. Nego Bispo, mestre tradutor dos conhecimentos quilombolas, nos dá uma pista central para compreender a perspectiva endêmica do que é quilombo: "Comunidade se faz com diversos" (Antônio Bispo dos Santos, p. 29, 2023). A diferença no quilombo não era tida como um aspecto negativo, algo a ser exterminado. Diversidade é a expressão da união das diferenças para viver fora das regras do sistema escravista e colonial. A primeira aparição da palavra "quilombo" nos documentos da invasão é de 1740 e sua definição era:

"Toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles" (Sandra Rocha, p. 66, 2021).

Essa foi a primeira definição de quilombo, que se manteve ao longo dos tempos na lei como organização criminosa (SANTOS, Antônio Bispo dos, 2015) até a Constituição de 1891. Para o olhar branco, o quilombo era um lugar onde os negros fugidos viviam; por serem fugidos, eram considerados ladrões, saqueadores, bandidos, por se recusarem à imposição colonial da escravidão. É importante destacar aqui que o quilombo significava, para os homens brancos envolvidos com o colonialismo, a materialização dos medos coloniais: o medo do vazio e da iminente invasão de outras nações, como França e Holanda; o medo da rebelião e da queda do sistema colonial.

O quilombo enfrentava a narrativa de espoliação da vida de pessoas afrodescendentes e indígenas, que eram consideradas primitivas, sem poder de autogestão, auto-organização e autodeterminação. O sistema escravagista construiu uma narrativa de subjugação das pessoas africanas e indígenas, que deveriam ser governadas e guiadas pela civilização do homem branco. A complexidade, capilaridade e continuidade do quilombo eram uma afronta à ideologia da supremacia branca.

"Essa interpretação estatal objetiva caracterizar, para além do ato de fuga, o que estaria "fora" do mundo do trabalho legalmente instituído. A organização comunal dos quilombos significa, sobretudo, a recusa aos mecanismos coercitivos e disciplinadores do trabalho no latifúndio colonial. Os lugares ermos, despovoados e com domínio absoluto da natureza precisa ser qualitativamente separado daqueles onde o processo de povoamento e

colonização. Estabeleceu unidades produtoras orientadas pela política colonial." (Sandra Rocha, p.66, 2021)

Após a promulgação da primeira constituição do Brasil em 1891, o termo quilombo não aparecia mais nas legislações; as terras quilombolas foram entendidas como terras devolutas, devido ao entendimento de que, com o tempo e o avanço da modernidade, comunidades comunais seriam extintas (ROCHA, Sandra; p. 67, 2021). Para corroborar o projeto de extinção de comunidades coletivas, os aspectos de expressão da ancestralidade africana pelas quilombolas no Brasil foram criminalizados, como, por exemplo, a capoeira, falar outras línguas que não o português e cultivar suas deidades. O mesmo se deu em relação a outras expressões culturais não ocidentais, criando-se assim um cenário de cerceamento das expressões de ser de pessoas indígenas, afrodescendentes, quilombolas e mestiças.

"Podemos mesmo afirmar que esses quilombos são o primeiro momento da nossa história em que o Brasil se identifica como Estado centralizado. A partir do desmembramento dos quilombos do Tijuco e da Comarca do Rio das Mortes no século XVIII, o quilombo se redefine, variando conforme a área geográfica, a repressão oficial e a diversidade étnica, que se torna cada vez mais comum consoante a política negreira de misturar povos de origem diversa. No século XIX, a proliferação de quilombos se fazia em todo o território das capitanias coloniais. A diferença básica entre estes e os do século XVIII está diretamente vinculada à impossibilidade de cada um em si representar um risco ao sistema. Nesse particular, tanto no século XVIII quanto no século XIX, a instituição procede como frinchas no sistema — muitas vezes convivendo com ele pacificamente — que ao serem vistas globalmente, ou seja, em todo o espaço territorial e em todo o tempo histórico, traduziam uma instabilidade inerente ao sistema escravagista." Beatriz Nascimento, 2019, posição 1875-1883.

Na década de 1970, os movimentos sociais entram em ebulição. Nesse momento significativo para os movimentos sociais, tanto pessoas indígenas como quilombolas e o movimento negro começam a se (re)estruturar publicamente. Abdias Nascimento é um nome chave, que abre os espaços para o pensamento sobre o quilombo. As reflexões de Abdias sobre os simbolismos do quilombo estruturam as táticas do movimento social negro e quilombola para obtenção de direitos constitucionais.



Marli Rocha

natural de Pelotas, no extremo Sul do Rio Grande do Sul. Durante boa parte da vida exerceu o trabalho doméstico em sua casa, com períodos onde trabalhou como empregada doméstica em casas de família. Tem muito amor por suas flores e ervas, cuidado com atenção. Hoje é liderança no Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão, coordenadora da cozinha solidária das Mais Velhas. Tem um jeito próprio de insistir em suas convicções, sendo doce e persistente, exercendo um papel fundamental na construção do Kilombo. É excelente aglutinadora de pessoas, cozinheira e conselheira. Sua doçura e ligeira timidez, atuam como mediadora de conflitos. Seu jeito meigo e forte inspira e ensina maneiras afetivas de comunicação.

Abdias Nascimento, artista, escritor, filósofo e político, conceitua o quilombo e aciona o sufixo "ismo", quilombismo, como forma linguística de se apossar do quilombo e colocá-lo como epistemologia, alterando a ordem da narrativa da supremacia branca que considerava o quilombo apenas como grupo de escravizados fugidos que saqueavam para sobreviver. O significado de quilombismo é a maneira pela qual pessoas afrodiáspóricas construíram para si mesmas a liberdade. O conceito se baseia na prática de tomada de consciência política e social das pessoas afrodiáspóricas. Foi um importante momento para a construção da categoria e identidade negra, adicionando pretos e pardos como componentes dessa categoria.

O quilombo colonial é a primeira instituição afrodiáspórica configurada como um estado paralelo dentro da situação colonial. A existência de Palmares (1597-1694), o icônico quilombo que sobreviveu como instituição centralizada por um século, implicava em perigo iminente ao imperialismo português devido ao seu tamanho e sua organização. Abdias argumenta que uma das grandes ameaças é a maneira pela qual a terra é entendida pelos palmarinos:

A República de Palmares, com sua enorme população relativamente à época, dominou uma área territorial de mais ou menos um terço do tamanho de Portugal. Essa terra pertencia a todos os palmarinos, e o resultado do trabalho coletivo também era propriedade comum. Os autolibertos africanos plantavam e colhiam uma produção agrícola diversificada, diferente da monocultura vigente na colônia; permutam os frutos agrícolas com seus vizinhos brancos e indígenas." (Abdias Nascimento, 2019, p. 69)

A terra no quilombo não era propriedade de um senhor, mas de todas as pessoas que ali compartilhavam o espaço e a vida. Isso se fez necessário para o momento histórico, de luta por direitos básicos. É na luta diária pela vida que o quilombo se torna uma experiência singular, vindo do fato de ser destruído diversas vezes e renascer diversas vezes em outros espaços (Sandra Rocha, 2021; Abdias Nascimento, 2019; Beatriz Nascimento, 2021).



Dandara

No século XVII, a guerreira Malê Dandara liderou o Quilombo dos Palmares, o quilombo que resistiu por cerca de cem anos na Serra da Barriga, em Pernambuco. Dandara era capoeirista, especialista na arte das *fugas* do sistema colonial-capitalista, seus aspectos multifacetados dificultaram e continuam a dificultar sua captura por narrações unilaterais. Dandara é uma mulher insubmissa, guerrilheira e mãe que acreditou na liberdade até seu último suspiro. Dandara não aceitou acordos e rearranjos com os colonizadores, sendo firme em suas convicções de liberdade e autonomia (Verônica LIMA, 2023) .

"Que ecoe esse grito
Por tanto tempo abafado
Mostrar o que tem de vida
No silêncio amordaçado
Juntar o belo possível
Desse mundo amedrontado
Aquele mesma Dandara
Que da pedreira pulou
Aquele que empunhou armas
E por seu povo lutou
A mesma que armou planos
Sabedoria mostrou"
Verônica Matias, 2023.

Tramas escondidas no fundo do baú: a crítica feminista do quilombismo na literatura

A intervenção feminista, a partir de Gayatri Spivak (2010), consiste em trazer à superfície narrativas ocultas que constroem histórias heroicas e masculinistas. A produção gráfica apresentada no subtítulo anterior e neste, visa colocar na mesa os retalhos de histórias das mulheres quilombolas que estavam e estão na produção e constituição dos quilombos no Brasil. Atualizar o quadro de heroínas quilombolas com as Mais Velhas é uma tentativa de demonstrar o papel central que elas têm no que é o Kilombo hoje.

Segundo a historiadora Mariléa de Almeida (2018), foi construída uma narrativa plana e evolutiva sobre o Quilombo de Palmares. Para a autora, Nina Rodrigues (1905, 1932) se empenhou em reafirmar o caráter pejorativo da ancestralidade africana e seu potencial degenerativo no processo de progressão evolutiva da civilização. Nina Rodrigues apela para aspectos biologizantes da degeneração racial implicada na existência de uma pequena África no Brasil. Mariléa, ao apresentar o argumento eugenista do autor, afirma que "o papel do intelectual era o de construir narrativas que corroborassem esse projeto societário" (Mariléa de Almeida, 2018,p. 86). Nesse sentido, o que Nina Rodrigues estava construindo não era apenas uma narrativa que se limitaria ao discurso acadêmico e, portanto, restrito; seus textos foram publicados em jornais, tendo projeção na vida das pessoas. O papel do intelectual, comprometido com o eugenismo, era construir um imaginário de Nação, de Civilização. No imaginário de Brasil e de brasileiro, não havia espaço para as pessoas afrodiáspóricas e indígenas, esses eram aspectos que deveriam ser esquecidos, para alcançar a "glória" da branquitude cultural, fenotípica, religiosa, etc.



Sônia Mara

natural de Pelotas, no extremo Sul do Rio Grande do Sul. Pertence à primeira geração de sua família em contexto urbano. Trabalhou grande parte da sua vida como empregada doméstica em casas de família, também fazia doces e salgados. Tem muito amor e respeito pelas ervas, plantas e religiosidade de matriz africana. Hoje é liderança no Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão, coordenadora da cozinha solidária das Mais Velhas. Sua agilidade e engajamento exercem papel fundamental na continuidade do Kilombo, é excelente articuladora política, cozinheira e conselheira. Sua agilidade e perspicácia ímpares envolvem com as mais jovens em relações de profunda aprendizagem. Seu sorriso é encantador.

O que Giovane chama a atenção na produção de personagens negros como intocáveis e coesos também se expressa na construção da narrativa sobre os quilombos. Parece-me que uma das tentativas da branquitude de produzir uma narrativa de descontinuidade dos quilombos foi relegar aos quilombos um caráter apenas masculino, heroico e dramático — narrativa que muitas vezes é eleita pelo próprio Giovane como "A História dos Quilombos" - de modo que a "vitória" colonial sobre os quilombos fosse uma vitória do homem branco sobre os homens de cor. O nome quilombola mais vívido no imaginário é Zumbi dos Palmares e seu protagonismo nas guerras contra o Quilombo dos Palmares e na resistência.

Ao caminhar pela produção narrativa de Palmares, Mariléa de Almeida (2018) avalia que seu valor e sentido é alterado com o tempo, no entanto, a ausência das mulheres está escrita por cientistas eugênicos, marxistas e militantes negros. Flávio Gomes (2015) também alerta para a produção da narrativa sobre os quilombos como espaços masculinos, "são abundantes as imagens de fujões, bandidos e assassinos, havendo pouco espaço [proposital] para narrativas sobre famílias" (p.22).

Mariléa argumenta que a narrativa só se alterou com a coalizão de perspectivas feminista, LGBT e negra. A pesquisa feminista da historiadora Maria Lúcia Mott, "Submissão e Resistência" (1988), desnaturaliza a narrativa de guerra associada aos homens. Maria Mott nomeia e situa a história de Zeferina, Dandara, Tereza de Benguela, Felipa Maria Aranha, entre outras. O antropólogo Luiz Mott questiona o imaginário viril, masculino e heterossexual construído em torno de Zumbi.

A narrativa imposta a Zumbi de Palmares, segundo Luiz Mott (2003) é inversa à historiografia disponível sobre Zumbi, a começar que Zumbi era o nome de um título político não apenas de uma pessoa. Zumbi de Palmares, enquanto personagem histórico, é narrado como um guerreiro viril e heterossexual, segundo Luiz Mott não há registros históricos que deem conta de afirmar suas relações heterossexuais, ao contrário, há registros que apontam para sua homossexualidade, esse é o primeiro elemento que embasa o argumento do autor. Luiz argumenta que os registros históricos foram obliterados para a construção do herói, visto que os

estudiosos tinham receio de fazer emergir as características homoafetivas de Zumbi por medo dos efeitos que isso poderia causar no movimento negro do século XX. (Luiz MOTT, 2003:97). Outro argumento de Luiz Mott, é que Zumbi dos Palmares descendia dos Jagas de Angola, povo para o qual a homossexualidade era uma prática relacional e afetiva comum e sem estigmas (Luiz MOTT, 2003:98). Há registros que Zumbi dos Palmares tinha uma habilidade excepcional para trabalhos artísticos e de temperamento suave, outro elemento que contrasta com a imagem do herói. O elemento mais visceral é o tratamento dado ao corpo de Zumbi dos Palmares após sua morte:

"(...) ao ser preso e executado, a 20 de novembro de 1695, foi degolado "sendo castrado e o pênis enfiado dentro da boca". Macabra coincidência: o Grupo Gay da Bahia dispõe de um volumoso dossier de assassinato de homossexuais brasileiros, onde constam 5 gays, dois em Alagoas, o mesma região onde castraram Zumbi, que foram encontrados mortos exatamente como o chefe quilombola: com o pênis dentro da boca. Uma forma antiga e simbólica de humilhar os "falsos ao corpo" que por não terem usado adequadamente seu falo, tornaram-se merecedores de engoli-lo na hora da morte" (Luiz Mott, 2003, p.99).

É importante destacar que a forma humilhante de assassinar Zumbi de Palmares é uma forma de emasculação, uma tentativa de despossuir de Zumbi de sua "masculinidade" e, portanto, habilidade de enfrentamento ao homem branco. Nesse jogo, esqueceram que a potência de Zumbi foi e é, exatamente, sua habilidade de não se submeter a branquitude colonial-capitalista, e, portanto, de não cercear seus modos de relação a partir da moralidade cristã. Zumbi dos Palmares continua tendo muito a ensinar sobre branquitude e seus modos de relação héterocisnormativos.



Tereza de Benguela

veio de Benguela, região central da África. No século XVIII no Brasil, a Rainha Tereza foi a liderança do maior quilombo do Pantanal, o Quilombo Quariterê, no Mato Grosso. Quariterê existia com uma estrutura complexa de organização política, em forma de parlamento, onde as decisões eram discutidas pela casa de conselhos, produzindo juntos, estratégias complexas de mimetismo no pantanal e defesa contra os ataques dos bandeirantes (Thays LACERDA, 2019). A militância negra argumenta que os quilombolas do Quariterê sabiam forjar o metal, posto que a metalurgia tem uma história milenar na África, e usavam essa tecnologia ancestral para transformar armas e munição apreendidas de seus adversários em panelas de ferro, alimentando o espírito de revolta e insubordinação. O Quilombo Quariterê é um dos poucos com registros históricos que indicam a presença de pessoas indígenas e negras vivendo juntas (Flávio GOMES, 2015).

A trajetória de Tereza de Benguela marca a história da resistência negra no Brasil, a rainha quilombola nomeia o feriado de 25 de julho, data comemorativa oficializada pela Lei Federal nº 12.987 como o Dia Nacional de Teresa de Benguela e da Mulher Negra.

Eles dizem que eu já não posso ser o que sou e o que me tornei

e na verdade nunca havia sido tão bela

tão cor

e eles temiam: maldita! perversa! indigna!

e eu sorrindo digo: suave.

enquanto danço por mim mesma vejo a beleza do que eles dizem

maldição

um giro. um eu esquecido. parte não de mim. um pulo

correntes longas caem de minha cabeça e das minhas mãos e dos

meus pés

leve. uma pirueta. suave. lábios macios. um olhar que me

perfura. um não erro

de se amar mulher

de ser mulher

um poder

não uma maldição

de se ter capacidade de ler tantas linhas de decifrar enigmas

da mais bela poesia

autora: vida

e eu sorrindo eu digo: é suave.

(kati soto, 2018)

Costurando a vida com a linha do aqueerlombamento

em uma tarde de dezembro, rumei até o bairro passo do salso, bairro onde moram Mães Sônia e Claudeth. subi dentro do ônibus, no caminho de chão de barro fiquei me lembrando da Dona Marjilei, fiquei lembrando do seu aniversário, cheio de gente, o churrasco da Raquel estava delicioso, o bolo foi o mais delicioso que comi até agora... era de coco queimado, com a massa bem molhadinha. festejamos antes que fosse tarde demais. minhas inquietações sobre a morte não se cessaram.

no ponto final, desço do ônibus, Mãe Sônia estava me esperando no ponto, usava uma blusa branca com minissaia. abraço ela com força, ela me retribui, elogiei a minissaia, nós rimos. é uma coisa entre nós, a minissaia, às vezes, reclamamos de não nos sentir à vontade de colocar um short ou vestido no Kilombo. a cozinha é muito quente, com pouca ventilação, o que torna o trabalho muito cansativo. em algumas conversas sobre festa, ela me contou seu amor por minissaia, que usa até hoje, nos lugares que se sente à vontade. Mãe Sônia já foi assediada no Kilombo, ela e Claudeth brigaram com o cara, ele não repetiu, mas a desconfiança permanece latente. Dona Marli também já se sentiu assediada. Em um domingo, estávamos no momento mais acelerado do trabalho, o tempo parecia curto, havia legumes para cortar, arroz cozinhando no fogareiro no chão, atenção redobrada. Fui lavar uma bacia para colocar a salada, quando voltei todes estavam com as mãos na massa. Todes usamos toca na cozinha, nesse dia, um morador que era assíduo no trabalho na cozinha, estava na correria, um dread estava fora da toca, as mães alertaram. Minhas mãos estavam limpas, imediatamente, coloco o dread dentro da touca e continuo o trabalho. Esse meu ato: colocar o dread dentro da toca, foi o que levou para uma pretensa ideia de que o toque é sinal de abertura para uma relação sexual. Com olhares e rondas por parte dele, fiquei mais atenta e sempre junta das Mais Velhas, isso dificultou a minha presença no kilombo sem a presença delas.

Mãe Sônia, com seu jeito despachado, passou a mão nos meus braços e seguimos andando pela rua até sua casa. ela estava animada com minha visita. passamos em frente da casa da Mãe Claudeth, ela diz para gente ficar quietinha para ela não nos escutar. no primeiro ciclo de campo, me aproximei mais

intensamente da Mãe Sônia, nosso jeito engajado, nos aproximou. essa aproximação deixava Mãe Claudeth com muito ciúmes. meu esforço é de balancear a atenção para as três, nem sempre dá certo.

chegamos na casa da Mãe Sônia, ela me mostra toda a casa, em especial, seu congá e suas plantas. comemos pão fresquinho de toucinho e tomamos café, enquanto fofocamos sobre amores e outros segredos. Mãe Claudeth, ligou brava, perguntando se eu não iria à casa dela, ela disse que já era tarde, em 2 minutos ela apareceu. tomou café, estava sarcástica e reclamou de tudo que a Mãe Sônia fez, quando ela se aquietou no sofá, perguntei para ambas, o que era o Kilombo para ambas. as duas desconversaram, Mãe Claudeth levantou e foi embora. assim que ela saiu, Mãe Sônia se senta em uma cadeira, encosta o braço sob a mesa e acende seu cigarro. Mãe Sônia é uma senhora de 72 anos, as rugas marcam de maneira leve o tempo que ela viveu, têm sorriso largo, é doce como um rio ao em seus olhos ela carrega a profundidade e perigo das correntezas.

Mãe Sônia traga devagar o cigarro, enquanto me olha com uma cara séria e muito analítica. começa a me responder, dizendo que tem muita coisa errada no Kilombo, ela se agita, começa a fumar mais rápido, conta que sente falta de autonomia na cozinha das Mais Velhas, "é que nem os veganos, ninguém perguntou se a gente queria ou não, só avisaram que um domingo do mês vai ter almoço vegano."... continua..."nós sempre deixamos tudo limpo no almoço de domingo, chegamos pra trabalhar de manhã, e as panelas sujas, podres que os moradores não lavam. parece que ele não tem cuidado, sabe? sujou, limpou, básico, né não?!"

quando ela respira, e se silencia, questiono... por que continuar?. ela responde rapidamente: "caridade, claro". toma fôlego, pensa um pouco, continua..."é minha velha, é por mim, é pela Claudeth, aquela velha que eu amo de paixão, é pelo Giovane, é por nós, sabe? e por poder fazer também, na religião você tem que fazer quando pode fazer, tem que trabalhar pro povo, sabe nêga?" eu respondo que sim. ela se cansa das minhas perguntas antropológicas, se levanta de maneira brusca e diz que precisa me mostrar o presente que suas filhas deram para ela, me leva até seu quarto e me mostra um pingente de Obá. ela tem muito amor pelas filhas e filho, ele também está sempre presente com cuidados. elas e ele apoiam e gostam da presença dela no Kilombo.

sigo para a casa da Mãe Claudeth, chegando lá ela me já está bem brava porque demorei, diz que precisarei voltar pra ficar só com ela. a primeira coisa que ela faz é me levar para conhecer sua horta onde planta café, batata-doce, e algumas ervas. naquele dia também tinha patos e galinhas. quando entramos em sua casa, ela me mostra o café que colheu da horta, com muito orgulho. nos sentamos a mesa, e ela começou a me entrevistar. "onde você nasceu?", "como são seus pais?", "como você paga as contas?", "qual sua relação com seus pais?", "porque você veio pra pelotas?". nos primeiros momentos de campo, tinha a impressão que Mãe Claudeth e sua desconfiança, eram alimentadas pelo Giovane, já que muitas vezes ela repetia perguntas feitas por ele. nesse dia, respondi às perguntas dela com muita doçura e espaço para me expressar, coisa que nem sempre tive com o Giovane. "nasci em belo horizonte, tenho boa relação com meu pai e muito pouca com minha mãe, sou paga para fazer a pesquisa que estou realizando com vocês, eles chamam de "bolsa", eu vejo como salário. também faço peças em crochê e bordado para complementar. vim para pelotas porque me assumi bissexual e isso foi um furdunço na minha vida, meus pais não aceitaram. tinha um amigo que morava em pelotas, decidi vir, pro lugar mais longe da minha família. fugir pra permanecer viva, sabe?" quando respondo com honestidade e certa, objetividade, ela se acalma e passa a braveza pela minha "demora" na casa da Mãe Sônia. isso mudou o ritmo da nossa conversa e da nossa relação. Mário Rogério, seu companheiro, chegou em casa e logo começamos a conversar sobre o cotidiano e essa maneira de conversa se estende até hoje, sendo o fio de nossa relação, o ordinário do dia a dia, do fazer almoço, dos sonhos e das tristezas.

É importante destacar que, pela intimidade e confiança estabelecida entre nós, há muitas coisas que conversei com as Mães que são segredos, tanto meus, quanto delas. O segredo e a fofoca, são instrumentos que usamos para contar de nossas vidas, de outras pessoas e emergir de maneira íntima na vida uma da outra. No início do capitalismo, com o cercamento das terras comunais na Europa, muito esforço foi feito para dissuadir as mulheres da relação umas com as outras. A relação entre as mulheres é vista como perigosa por seu poder de troca de informações e pelo aspecto comunal do cuidado. Silvia chama a atenção para a mudança de significado da palavra "gossip", antes do capitalismo a palavra nomeava

a relação de amizade entre duas mulheres, depois, passou a ter uma conotação pejorativa de intriga, mentira, entre mulheres (Silvia FEDERICI, 2017). Em oposição aos significados impostos pelo colonial-capitalismo, a indígena Avá-Guarani, cientista política, Fabiane Medina Cruz (2020:53), apresenta uma narrativa de fofoca, como estratégia de resistência de mulheres indígenas em contextos de violência. Fabiane diz que "Nhe'ẽ se: o desejo de falar – no sentido de contar, relatar, exprimir" é o meio pelo qual a vivência das mulheres indígenas é escutada, a partir da escuta é possível coletivamente agir sobre as situações de violência. Promovendo, assim, uma relacionalidade do cuidado e de criação de intimidade. Com as Mais Velhas a fofoca é fundamental para manutenção de nossa relação, com minha atual distância geográfica do Kilombo, é por meio da fofoca e do compartilhamento da minha vida, que permaneço viva lá, o que também gera conflitos. Preciso contar coisas importantes da minha vida, como namoro, enviar fotos para as mães, se envio para uma e não para outra, sou advertida, com questionamentos. Mãe Sônia me repreendeu por não enviar fotos com meu namorado para ela, enviei para Claudeth que prontamente contou e mostrou a fotografia para Mãe Sônia, ambas contaram para Dona Marli. Quando fico doente, se conto para uma, todos ficam sabendo. Isso também acontece quando alguém "some", ou seja, que para de dar notícias diariamente, compartilhando as intimidades. O silêncio se transforma em perguntas na nossa rede de afeto para entender o que está acontecendo, o porquê a pessoa "sumiu". Giovani se mantém alerta nas minhas publicações no Instagram. Não é apenas a antropóloga que pergunta, que vigia, que está observando.

Claudeth e Sônia são tratadas por mãe, tia ou avó por várias moradorias e ocupantes, porque são elas o fio condutor da produção e manutenção do espaço quilombo. O cuidado não como uma essência, mas como uma estratégia de continuidade. Nem mesmo o cuidado é posto como romântico e essencialista, a briga e chamar atenção de maneira firme, também são parte do cuidado. Me lembro de um domingo em que a briga entre Mãe Sônia e Mãe Claudeth assumiu proporções preocupantes. Mãe Claudeth estava estressada e muito brava, quando ela está assim, fica por vezes ríspida; nesse dia, ela queria dizer como a salada que

a Mãe Sônia estava fazendo deveria ser feita, a maneira brusca com que ela insistiu, provou lágrimas na Mãe Sônia. Mãe Sônia foi para outra sala chorar, fumamos e ela limpava as lágrimas que insistiam em cair. Nesse dia, Giovane interferiu e disse que a Mãe Sônia deveria ir para casa, para que Mãe Claudeth sentisse sua falta. Quando Mãe Sônia foi embora, o êxtase de terminar o trabalho e da equipe se alimentar não existiu, apenas um vazio, um silêncio. Ao final dos trabalhos, Mãe Claudeth sentou e começou a chorar também, em meio às lágrimas disse: "eu não sei ser carinhosa, minha vida foi dura, dura. não me cobrem algo que não sei". O cuidado expresso não é um cuidado romântico de comercial de margarina, o cuidado aqui é a insistência. Nesse dia, Mãe Claudeth, logo foi para casa se ajeitar com a Mãe Sônia e no próximo domingo ambas estavam lá.

"Iemanjá vivia sozinha no Orum. Ali ela vivia, ali dormia, ali se alimentava. Um dia, Olodumare decidiu que Iemanjá precisava ter uma família, ter com quem conversar, comer, brincar, viver. Então o estômago de Iemanjá cresceu e cresceu e dele nasceram todas as estrelas. Mas as estrelas foram se fixar na distante abóbada celeste. Iemanjá continuava solitária. Então, de sua barriga crescida nasceram as nuvens. Mas as nuvens perambulavam pelo céu até se precipitarem em chuva sobre a terra. Iemanjá continuava solitária. De seu estômago nasceram, então, os orixás, nasceram Xangô, Oiá, Ogum, Ossaim, Obaluaê e os Ibejis. Eles fizeram companhia a Iemanjá."
Reginaldo Prandi, 2020.

Angela Davis (2016) reflete sobre a família e a pretensa extinção dos sistemas de linhagens e parentesco afrodiaspóricos no regime escravocrata nos Estados Unidos. A autora refuta a narrativa construída por sociólogos e historiadores, como Herbert Gutman (1976), de que a única possibilidade de construção de família para o povo negro estava em sistemas matrifocais em decorrência da quantidade de filhos concebidos a partir do estupro praticado pelos senhores brancos, segundo a perspectiva ocidental, masculina e branca, por isso a matrifocalidade seria a única opção possível. Ao contrário, Angela Davis (2016) afirma que é na vida cotidiana nas cabanas e senzalas que as pessoas afrodiaspóricas reelaboram sua humanidade, e por isso, a centralidade e prestígio das mulheres nesse processo, já que eram as mulheres que trabalhavam para a reprodução e manutenção do espaço, o que permitiu a continuidade da vida e dos modos africanos de ser.

A ideia ocidental do que é família se resume a uma relação heterossexual, branca, burguesa, formada por um homem provedor e uma mulher submissa e seu casal de filhos. As populações indígenas e africanas não tinham a compreensão heterocis nuclear de família, outros arranjos familiares existiam e seguem existindo. A socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2004) apresenta uma crítica interessante dos estudos clássicos de parentesco ao demonstrar a perspectiva não-generificada das famílias Yorubás. Os estudos produzidos por antropólogos brancos sobre as famílias Yorubás apresentam uma visão hierárquica de gênero, implicando noções de gênero dicotômico e hierárquico e de família nuclear, às sociedades não ocidentais. Oyèrónké (2004) afirma que a hierarquia não é generalizada, pois as famílias não são organizadas dessa forma; é a idade relativa das mais velhas que é prestigiosa. São as irmãs e irmãos que terão o papel de cuidar e criar as crianças.

É insistência em reproduzir relações parentesco, não necessariamente biológicas, (como avó, tia, filha, pai e mãe) que foi possível construir relações de parentesco, linhagens, ensinar, histórias e modos de vida africanos em terras indígenas. Na diáspora foi, e continua sendo, necessária a formação de outros arranjos familiares, pois é uma maneira de se garantir constituir continuidade da vida. Assim como o Itã, nos ensina, família é ter com quem conversar, comer, brincar, viver. Na narrativa do Itã sobre lemanjá, todos os filhos são gestados por lemanjá. A definição de "família" nela expressa me parece pertinente, família não é apenas uma relação de consanguinidade, é uma relação de aliança onde você é convocada a conversar, comer, brincar, viver.

Dessa maneira, o Kilombo significa insistência, insistência nas pessoas, na continuidade, insistir em uma família não consanguínea, insistir apesar dos problemas e das brigas, insistir por entender que há algo além de maior do que o indivíduo. Insistir nas ambiguidades. No contexto capitalista onde as coisas e pessoas são descartáveis, insistir em estar em comunidade e constituir família é muito resiliente, é contra-colonial. Dona Marli fala muito sobre a insistência em estar no kilombo, mesmo que algumas de suas filhas não gostam que ela frequente o território. Para ela, estar naquele quilombo é um exercício constante de

autodeterminação e escolha autoconsciente. É a escolha insistente de produzir espaço para si, no mundo, e dentro de suas relações.

Em um domingo, percebi a Sônia demasiadamente quieta, aquilo me deixou alerta, chamei ela para fumar, fomos até o pé de manga e ela me disse que estava com a glicemia alta e havia esquecido de levar a insulina. Me pediu para manter isso em segredo, pois, se alguém percebesse que ela estava mal, iriam insistir para ela voltar para sua casa. Prontamente, perguntei o que podíamos fazer, ela disse que o limão ajudava, fui até o mercado buscar limões. Despistei a Claudeth, dizendo que precisava comprar cigarros e quando cheguei com os limões, fui até onde lavamos as louças e dei os limões para a Sônia. Ela chupou, sem cara feia e aguentou até o final do trabalho.

Há uma divisão do trabalho de quem toma a frente, Claudeth faz o feijão e a carne, Sônia faz o arroz e a salada, Marli auxilia cortando o que for necessário e seleciona as roupas em bom estado para o brechó que acontece junto do almoço. A divisão social do trabalho é posta como hierárquica, visto que o feijão e a carne são os alimentos de maior importância, pois eles que dão sustância. Claudeth sempre faz questão da carne, sempre me diz "mesmo que seja pouquinho, tem que ter". Há duas coisas que legitimam essa hierarquia: primeiro, Claudeth é mãe de Giovane, liderança do Quilombo; segundo, ela é a mais velha. Dessa maneira, ela endossa a postura hierárquica do Giovane, centralizando decisões que deveriam estar nas mãos de todas que coordenam e trabalham na cozinha. Essa divisão ao ser burlada gera conflitos. Claudeth e Sônia são amigas há 49 anos e a intimidade e o amor que une as duas é inenarrável. Isso significa dizer também que elas se conhecem extensivamente uma à outra, sabem onde dói e onde se refresca. Sônia também é mãe do Giovane, por estar presente desde que ele tinha 2 anos, acompanhou e cuidou de perto. Assim, como Claudeth participou da criação dos filhos da Sônia. Duas mulheres pretas e periféricas, Claudeth e Sônia, criaram seus filhos juntas sem a presença dos maridos e os pais das crianças.

Mãe Claudeth, por vezes, centraliza em si tarefas que deveriam ser divididas e decide fazer o arroz ou dizer como a salada tem que ser feita. Isso cria um estado de alerta, tanto na Claudeth, como na Sônia, de representar uma força e bem-estar

o tempo todo. Caso alguma demonstre fraqueza, o que é normal devido aos mais de 70 anos das duas, possibilita que uma tome a frente da tarefa da outra.

Daria um filme

Uma negra e uma criança nos braços

Solitária na floresta de concreto e aço

Veja, olha outra vez o rosto na multidão

A multidão é um monstro sem rosto e coração

Hei, São Paulo, terra de arranha-céu

A garoa rasga a carne, é a Torre de Babel

Família brasileira, dois contra o mundo

Mãe solteira de um promissor vagabundo

(...)

E de onde vem os diamantes? Da lama

Valeu mãe, negro drama (drama, drama, drama)

([Negro Drama, Racionais MC's](#))

Mãe Claudeth saiu do seu quilombo de origem. Desde então, ela trabalhou até a aposentadoria como empregada doméstica em diversas casas. Giovane que me conta essa história, Claudeth não me diz muito sobre sua juventude. A parte da juventude que Mãe Claudeth adora contar são as festas com a Mãe Sônia e suas correrias para criar as crianças. Mãe Sônia, nasceu em Pelotas, sua família foi para a cidade em busca de mais acessos. Mãe Sônia também trabalhou até a aposentadoria como empregada doméstica, "correndo de lá pra cá, de cá pra lá para criar as crianças, não deixando faltar nada". Ambas têm muito afeto e orgulho de seus filhos, em especial, que seus filhos não são "vagabundos" e nunca foram presos. Mãe Claudeth, várias vezes, afirma: "eu sou A MÃE do Giovane Lessa, do quilombo". Giovane, sempre lembra... "elas foram empregadas domésticas a vida inteira, invisíveis, aqui elas são AS MAIS VELHAS, sempre tem alguém na volta delas". No subtítulo anterior termina com minha narração de que reconheci Mãe

Claudeth na rua, isso é comum ao sair com as Mães, elas são pessoas reconhecidas pelos seus trabalhos no Kilombo. O lugar delas na cidade é alterado, a presença é vista. Para Mãe Claudeth o Kilombo ainda se apresenta como possibilidade de pertencimento, visto que ela passou grande parte de sua vida fora do seu quilombo de origem. O Kilombo, permite que ela possa viver e recriar sua vivência quilombola em relação com outras pessoas, ervas, árvores, plantas, animais, aquilombadas.

"A Paz quilombola, a guerra está, a guerra existe mas mesmo dentro da guerra, para a guerra é necessário a paz. A paz seria como o espelho, o contraponto da guerra dentro da própria guerra. O estado guerreiro é o estado de paz, porque você estando em paz, você está esperando o agressor e claro você vai derrotar o agressor se estiver em paz. "
CULTNE - Beatriz Nascimento, 1988¹¹.

A antropóloga negra Nathália Dothling (2020, 2022) em seu livro "Cosmopolítica do Cuidado: percorrendo caminhos com mulheres lideranças quilombolas" vai traçar uma narrativa de mulheres quilombolas de Santa Catarina e seu percurso de trabalho e autonomia. Nathália acompanha mulheres quilombolas e suas histórias de vida, em sua maioria são trabalhadoras domésticas, passam ou passaram suas vidas se especializando nos trabalhos de cuidado. Quando se aposentam, continuam a trabalhar com o cuidado, mas de outra maneira, não de forma compulsória pela necessidade do dinheiro, mas pelo poder de cuidar da comunidade interna. O cuidado se torna internamente uma característica política que é mobilizadora de aglutinação das pessoas. A atenção miúda em como as pessoas querem ser chamadas, a presença nos momentos difíceis, a disposição a qualquer tipo de trabalho, perceber e atuar nas demandas, limpar quando está sujo, fazer antes de ser pedido (...) são práticas de cuidado que unem as pessoas, é uma estratégia política contra-colonial. A colonialidade formata as pessoas a estarem distantes e não perceberem as pessoas como pessoas, apenas a partir de suas identidades.

hoje é domingo, o calor no rio de janeiro me lembra a infância e seus momentos em que pude ser apenas criança. andando para almoçar na casa da

¹¹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=6VmPjhOTozI>>

Neuza, minha sogra, me lembro das idas para casa da minha bisá. essa memória ocupa meu corpo e nessa mesma memória afetiva, me lembro dos domingos no kilombo. percebi nessa pequena caminhada que os momentos que pude realmente ser criança, foram nos domingos na casa da bisá Enedina... brincar na terra, ficar após no almoço no seu sofá, com leseira do almoço, e olhar fixamente para os vitrais da casa e criar histórias coloridas e felizes. tenho dificuldade de terminar esse capítulo, existe em mim uma necessidade, estúpida, em expressar tudo que as Mais Velhas são em minha vida com essas tolas e fracas palavras. minha bisá diria: "o que somos não tem palavras". tudo que vivi e aprendi com elas não tem palavras. donna haraway (1995), me lembra que não é esse o intuito de nossa escrita feminista, chegar na completude de tudo. é limitado! no entanto, tem coisas que tem palavras. o que me fez hoje, sentar e escrever esse trecho, é: no domingo que a mãe Sônia passou mal e busquei os limões, ela me ligou a tarde. prontamente atendi, ela me diz que está melhor e reforça o convite de almoçar com ela durante a semana. confirmo. ela para de forma abrupta o que estava falando, me olha e questiona: o que está acontecendo? você não tá bem... digo, que vou ficar bem para ela não se preocupar. e ela me solta as palavras que dão nome para sentimentos e nossa relação: "eu sei que a vida foi dura com você também, nos seus olhos você carrega tudo isso. vamos conversar quando você vier aqui." essa conversa nunca chegou de fato, mas a compreensão de nossos silêncios são miudezas que permeiam nossa relação, onde a dor é transmutada em reconhecimento sem que isso, seja o final de nós mesmas. a dor faz parte, mas não é a definição das múltiplas coisas que somos.

A filósofa Vilma Piedade (2017) cria o conceito 'dororidade' em xirê filosófico, gestado pela crítica do conceito de sororidade, da noção de que haveria uma irmandade universal entre as mulheres. Ao contrário de uma associação cega a uma categoria identitária que é essencialmente branca, burguesa e europeia, dororidade é a união pelas experiências, primeiro a experiência das ausências.

"Eu falo de um lugar marcado pela ausência. Pelo silêncio histórico. Pelo não lugar. Pela invisibilidade do Não Ser, sendo(...) A palavra Dor, tem origem no latim, dolor. Sofrimento moral, mágoa, pesar, aflição, dó, compaixão. Não há dor maior ou menor. Dor não se mede. É de quem sente. Há dor. Dor dói e ponto." (Vilma Piedade, p. 18, 2017.)

Ao redor do corpo, ausência.
Dentro na carne, a condensação de mulheres incessantes.

Ausência é uma palavra que rodeia a vida das pessoas racializadas, mulheres, LGBTQIAP+ e PcD. A fuga, segundo Beatriz Nascimento, não é apenas o ato geográfico de se locomover de um lugar opressivo para outro espaço; a fuga germina no corpo que não aceita a subjugação e a identidade imposta pelo colonizador. Uma pessoa que foge, antes do ato em si, elabora a fuga tática e estrategicamente, pondera, pensa, reflete, sente e lembra como fugir. Quilombo não é apenas um espaço coletivo; é o desejo de ser quem se é, é a prática de lembrar quem se é. Claudeth Lessa, Zumbi dos Palmares, Sônia Mara, Anastácia, Marli Rocha e Aqualtune, têm em comum o desejo e a prática da *fuga* como prática, gesto de existência e (re)existência na margem no colonial-capitalismo.

As Mais Velhas, ao serem colocadas como coordenadoras da Cozinha das Mais Velhas, inadvertidamente criam frestas na tessitura oficial do Kilombo, possibilitando fuga das maneiras masculinistas de construir lutas, mudando radicalmente o ambiente. A prática das Mais Velhas é uma estratégia política de aquilombamento das diferenças, a cosmopolítica do cuidado. Onde não há dor maior ou menor, o respeito profundo que elas têm com as pessoas, é algo mágico. Nada fica de lado, tudo é possível de ser aproveitado na mesa e construção política. A comida não é apenas alimento, a comida é o Axé, é por meio da alimentação que o cuidado é compartilhado e multiplicado. A magia, posta pelo capitalismo como inexistente, existe nas miudezas em compartilhar alimento feito com cuidado. A roça e a criação de animais de pequeno porte (aves e porcos) presente nos registros históricos, arqueológicos e antropológicos (Antônio Bispo dos SANTOS, 2015, 2023; Flavio GOMES, 2015; Patrícia MARINHO, 2012; Beatriz NASCIMENTO, 2019; Nathália DOTHILING, 2022, Alexandra SANTOS, 2012).

"O espaço ritualístico e simbólico na terreira ou terreiro é doméstico, comunitário, é de resistência, como minha avó sempre destacou, na minha casa eu e os meus é que entram. É espaço de manutenção da vivência "contra a opressão externa colonizadora", onde se prepara e se organiza a luta pela libertação (...) a casa e o quintal se unem e formam a força da preservação da forma de ser quilombola, como disse antes cria-se o

perímetro, nesse estão também plantas de encantamentos que protegem o lugar contra os colonialistas e opressores." (Eder Fonseca, 2024, p.61,62.)

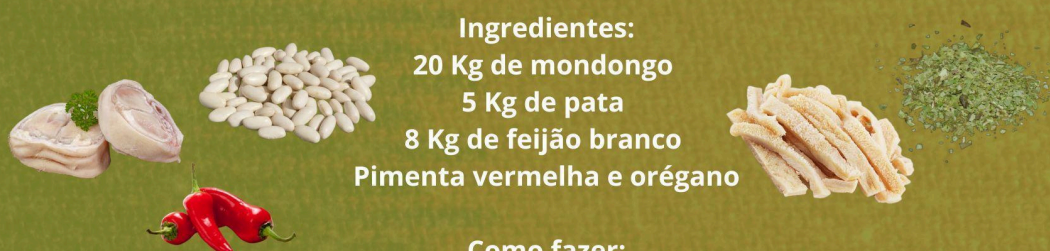
A roça e a alimentação são centrais pela necessidade de subsistência, trocas e seus significados espirituais. Alexandra Santos (2012) ao se referir a práticas alimentares dos quilombolas de Piranga em Minas Gerais, nos lembra que a comida também é um aspecto de pertença, bem como sua produção. Todas as moradoras dos quilombos possuem plantio de verduras, folhagens, ervas, grãos e frutas, em pequena escala para a subsistência. Na horta do quilombo urbano é possível encontrar, dependendo da época, beterraba, abóbora, alface, salsa, cebolinha, erva-doce, limão, bananeira, mangueira, boldo, milho, entre outros.

Para Rafaela Silva e Silvia Baptista (2016), a centralidade das cozinhas está intrinsecamente relacionada às identidades e modos de vida quilombola. Não como uma lista de receitas e materiais necessários, mas pela "uma maneira de lidar com a comida" p.71. Mães Claudeth, Sônia e Marli, tem muito respeito pelo alimento, "vamos usar tudo" aproveitando cada parte das verduras e carnes. As cascas, sementes vão para a horta. A feijoada é uma receita recorrente entre as comunidades quilombolas, no Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão a feijoada e o mocotó marcam datas importantes, como aniversários. Segundo, as autoras Rafaela e Silvia, no Quilombo Cafundá Astrogilda na região de Campo Grande, no Rio de Janeiro, a feijoada também ocupa um lugar de prestígio como refeição especial. Eder Fonseca (2024: 40), quilombola e antropólogo, apresenta em sua dissertação intitulada "Roça Quilombola: (Re)Existência secular das Comunidades Quilombolas no Rio Grande do Sul" argumenta a partir de sua teoria antropológica que "o alimento é sagrado para nós".



Aponte a câmera para o QR code e escute o áudio da Claudeth ensinando a receita.

Receita de Mocotó da Claudeth Lessa



Ingredientes:
20 Kg de mondongo
5 Kg de pata
8 Kg de feijão branco
Pimenta vermelha e orégano

Como fazer:

Um dia antes, coloque as patas na panela de pressão até desmanchar. No mesmo dia corte o mondongo cortado em tiras e deixe o feijão de molho. No dia seguinte, cozinhe o feijão separado. Tire o óleo produzido pelo mondongo, que ficará por cima apenas deixe a gelatina. Coloque o mondongo, deixe de ferver depois acrescente o feijão já cozido, pimenta vermelha e sal. Orégano se quiser.

O lugar das Roças Quilombolas, segundo Eder Fonseca (2024), é o lugar da terra também. A espiritualidade de matriz africana se baseia no culto aos Orixás (ori-cabeça, xá- espírito). Os Orixás são a natureza, onde cada deidade é expressa por elementos como ervas específicas, ventos, fogo, encruzilhadas, etc. Na vivência quilombola, muitas vezes, a espiritualidade não está fora de casa, em um lugar específico para os rituais, o terreiro é o quintal (como o próprio nome sugere). Nesse sentido, a espiritualidade é praticada a partir da relacionalidade entre

pessoas-plantas-território-animais-ventos-fogo-mistérios. A ancestralidade, nessa cosmopercepção, não é referente apenas às linhagens de parentesco, mas também aos orixás. O chá, o tempero e as comidas carregam toda a relação descrita na produção e o compartilhamento de alimentos. Os domingos que a comida estava mais deliciosa e em fartura, eram os dias que cada pessoa tocava na panela, tinha, sobretudo, respeito pelos alimentos e pelas Mais Velhas.

Nesse sentido, presentificar a ancestralidade se inscreve no cultivo das relações com as diversas maneiras de cultuar as encantarias. É também respeitar as lutas e histórias das Mais Velhas, escutando atentamente os conhecimentos que produziram sobre a vida e a espiritualidade. Não é por acaso que dona Marli começou a Cozinha Solidária do Quilombo, nem tampouco que outras duas se juntaram a ela. As três, as Mais Velhas, três mulheres pretas são a expressão das tentativas lentas e dos enfadonhos atos de tentar, cada uma a seu modo. A comida e sua distribuição representam a partilha de dois tipos de sustento: o espiritual e o fisiológico. Afinal, a alimentação é a mais basilar das necessidades humanas: alimentar-se. No dia do enterro de Marjilei, entendi o significado do que é aquilombar: *todo o processo do silêncio e do vazio, que não é exatamente meu, se tornou meu também.*

*"marabô achei (que) você, (estava numa) encruzilhada
(devanei(gr)os desde meu cuíerlombismo)"
tatiana nascimento, 2017.*

"Kilombo vem da linguagem quimbundo, onde se situa hoje em dia a Angola. e ele significa lugar de acampamento e descanso, mas pra mim, é como se fosse uma família escolhida pela racialidade, sabe? sobre a consciência de raça, sobre a consciência de classe, sobre a consciência em si, é como se fosse uma junção de pessoas que passam por problemas parecidos, por pessoas que vivem cotidianamente problemas parecidos e que... com isso tudo faz com que seja formado o quilombo, né?! um aquilombamento, uma junção dessas pessoas que vivem essa... esses... problemas do dia a dia, como o racismo, como homofobia, como transfobia, ou coisas assim do tipo, né?! Então, pra mim, quilombo é isso é

uma junção de pessoas que passam pelos mesmos problemas e que tentam se ajudar para poder seguir em frente e viver a vida com mais leveza."

Alexander Augusto Santos Silva, morador do Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão.



Aponte a câmera para o QR code e escute o áudio de Alex.

A filósofa Abigail Campos Leal (2020) e a linguista Tatiana Nascimento (2016, 2019) como pessoas dissidentes de gênero e sexualidade se apropriam do termo “aquilombamento” para “aqueerlombamento” para marcar a presença de corpos não cis e não héteros. As autoras, destacam a importância de um espaço-relação, nomeado de “aqueerlombamento” que emerge de alianças estratégicas entre pessoas afrodiáspóricas e pessoas gênero e sexualidade dissidentes. O conceito aparece primeiro, nas poesias de Tatiana Nascimento no seu livro *Lundu* (2017), com *cuírlombismo* onde a autora expressa a relação-espaco da vida expresso na literatura, se valendo da epistemologia “quilombismo” nomeada por Abdias Nascimento. Percebe-se que Tatiana, ao adicionar o “cuír”, está incluindo a vivência de gênero/sexualidade dissidente. Abigail se atém aos seus aspectos relacionais e estratégicos.

Esse espaço-relação, segundo elas, é fundamental para a produção de uma nova forma de humanidade, moldada por experiências interseccionais. As autoras, vão costurar duas vivências, a vida de pessoas pretas que vivem na diáspora africana e de pessoas LGBTQIAP+ que são expulsas de suas casas por serem dissidentes de gênero e/ou sexualidade. Nessa junção material de vidas-retalhos é que acontece o *aqueerlombamento*, Abigail, nos alerta que essa junção não é perfeita, ela é cheia de conflitos e de desentendimentos sobre as identidades raciais, de gênero e de sexualidade. O ponto que une, e não afasta, é como no quilombo se constrói a *insistência* em aprender a viver com as diferenças. Em especial, por parte das Mais Velhas, elas têm a capacidade de observar, errar, lidar com o erro e tentar

produzir entendimentos que são, sobretudo, respeitosos com a autodeterminação. Não se passa aqui, em se colocar no lugar do outro, é mais sobre como perceber o momento que o outro vive e como podemos viver juntas de maneira respeitosa. É cultivar com as diferenças.

"Mãe Sonia é muito atenta, no momento que me aquilombo levo comigo meu amigo, Wemi, ele é trans masculino não binário e prefere que se refira a ele, no masculino. Ele não disse seus pronomes, algumas pessoas tratam ele no feminino. Não, a Mãe Sônia. Ela percebe como chamo ele, e o chama da forma que ele se autodetermina." diário de campo.

Agindo nos seus locais, seja no "terreiro" místico, nas comunidades familiares, nas favelas, nos espaços recreativos (manifestando a música de origem africana, afro-americana ou afro-brasileira), os povos africanos da América provocam mudanças nas relações raciais e sociais.

Ocupando o espaço com seu corpo físico (território existencial), eles apoderam-se da cidade, reproduzindo o modo dos antigos quilombolas, tornando-se, como aqueles, visíveis ao regime. Fazendo deste um espaço descontínuo no tempo, em que as "frinchas" provocam linhas de fuga e são elementos de dinamização que geram um meio social específico. (Beatriz Nascimento, p. 245, 2021)

As Mais Velhas, promovem com seus acolhimentos das diferenças a rasga e a fuga de uma narrativa masculinista, elas que tornam o quilombo possível, não como uma ideia, como prática. O aqueerlombamento é, em sua prática multidimensional, um dos movimentos que mantém o quilombo em pé, são as pessoas aquilombadas como Claudeth, Sônia, Marli, Glauco, Ximenes, Veronick, wemi, Giovane, Aline, Alex e eu, tantas outras que enchem aquela casa, que movimentam a casa de fora para dentro e de dentro para fora. Comemorar os aniversários das aquilombadas é uma festa frequente, que reafirma esse entendimento que tento descrever. O cuidado, miúdo, diário de pessoas fora da casa tem um papel "mágico" nas palavras de Alexandre. As pessoas que se aquilombaram se sentem da família, sendo uma família que não tem mais limites identitários, é uma família afetiva. Nesse sentido, o aquilombamento é feito por práticas de alimentação que envolvem os aspectos fisiológicos e espirituais, fofoca, cuidado, insistência nas relações, imersão no cotidiano e um punhado de magia. As

práticas diárias que envolvem o aquilombamento são as maneiras que invocam as *fugas* das maneiras estabelecidas pelo colonial-capitalismo de se relacionar com as pessoas, bichos, plantas, ervas, árvores, espiritualidade, ancestralidade, (re)criando as maneiras de presentificação de ancestralidade.

O Kilombo assim como a construção de um tecido, precisa de vários processos. Giovane ao colocar em minhas mãos aquele algodão de paina, me elucidou que é o trabalho coletivo que constrói a tessitura. É necessário, colher o algodão, separar suas sementes, quando há uma quantidade considerável, é possível começar a produzir os fios das tramas. Quem afia e produz o fio da vida, é a amorosidade profunda de Yemanjá, as tecnologias de guerra de Obá, e as doçuras do mistério que permitem que a vida possa florescer nas fissuras do cimento. As Mais Velhas são e produzem insistências em amar e compartilhar.

elas são a trama, o fio, o gesto.



Capítulo III - Teko Haw Maraka'nà: nas fissuras do asfalto que a gente se encontra

*as táticas contra-coloniais não são algo contemporâneo.
desde a primeira mulher-terra indígena violada
o sonho insistente de voltar
floresce nas noites
inquieta.*

Esta terra foi mexicana uma vez
foi indígena sempre
e é.
E será novamente.

(Gloria Anazldúa, 2005)

Essa terra foi embranquecida uma vez,
foi indígena sempre
e é.
E será novamente.¹²

Uma viagem não se inicia na estrada, ou na chegada, ela se inicia com a nostalgia de um lugar, quase perdido da memória de gerações que passou pra frente, as memórias da coletividade, dos ventos das maresias, o calor das fogueiras, o desejo feroz pela andança. Na minha carne está cravado o embranquecimento, em meu espírito uma fome insaciável por vingança.

¹² Essa é minha própria adaptação da poesia de Gloria Anzaldúa

Viajar com mãos-pés de costureira-antropóloga: entrando em campo

preciso começar dizendo que a teko haw me deixa completamente atordoada, não consigo ir lá diariamente, preciso tomar espaço para o vazio, para digerir os sentimentos. quando estou na aldeia, meu corpo é jogado para diferentes direções: antropóloga, mulher, menina, parente. nenhum das quatro direções da encruzilhada são totais, ou de comum consenso entre todes... fico tentando compreender cada canto da encruzilhada, dar nome para cada sentimento que me toca ao ser nomeada.

ando alguns quilômetros tentando compreender cada nomeação, o que fazer com isso? como me locomover dentro daquilo que o outro vê em mim? parece agora, que os jogos antropológicos são multidimensionais. elas e eles, me analisam e mudam suas interações comigo pela insistência. sempre que eles acham que desisti na aldeia, eu volto. o tempo de juntar dinheiro pra ir a campo é também um tempo de juntar caquinhos, histórias, de reconstruir caminhos. há uma “desconfiança” na minha insistência miúda em habitar o espaço, uma pesquisadora costuma pegar as informações e ir embora. escrever, enviar e deu. eu continuo, não com o intuito apenas da pesquisa, a relação que estabeleço com as pessoas é de vida, de intimidade. habitar a intimidade das pessoas significa compartilhar vida, histórias, causos, memórias. uma pesquisadora de interesse além da pesquisa... essa é a desconfiança. a pesquisa como meio, não como fim. isso gera estranhamentos. escolho, permanecer e encarar os quatro lados da encruzilhada.

a primeira vez, que o sandro xukuru- kariri soltou um “pega ali pra mim, parente”, logo interpretei que fosse um equívoco um ato falho de quem tem o hábito de chamar todes naquele espaço de “parente”. acontece, que ele começou a me chamar assim dali em diante, “bom dia, parente”, “como você tá, parente?”... fixando o “parente”. minha resposta nunca fixou o “parente”, mas ele segue me nomeando assim. meu corpo estranha e deseja compreender as relações dessa nomeação.

travo, dor, isolamento... é difícil crescer rodeada de silêncio... ser mulher é perceber o estrago que o silêncio imposto faz. desaprender a prática de engolir a seco, exige um tipo de esforço que vai muito além do intelectual. o primeiro ato de memória, assim como os primeiros textos desta costura-escrita são o dado, o pronto,

na narrativa hegemônica, o sofrimento. quando estou na aldeia e ouço as histórias de violência que perpassam a vivência de pessoas indígenas em contexto urbano, lembro dos castigos no sol com os joelhos no milho e os braços abertos como cristo. lembro do esquecimento. as violências impostas na infância que queriam incutir no corpo que deveria se render a nosso espírito de guerra, que deveríamos nos comportar, que deveríamos ser mais parecidas como a branquitude. que deveríamos nos sentir culpadas pela nossa pele tão ter sido tão embranquecida como ela gostaria, que nossas línguas fossem aniquiladas, cortadas. como narrar uma história se o retalho que possuo nas mãos têm sangue, suor e pus? como narrar sem sucumbir a narrativa de sofrimento? como narrar do ponto de vista de alguém que compreende que “não sabe voltar”?

preciso dizer, novamente, a aldeia me atormenta, ela traz pra superfície as dores que eu não quero mais carregar, mas eu não sei o que fazer com as memórias e aprendizagens de silêncio, violência e esquecer para não sofrer mais. eu não sei como voltar. assumir isso, dói, as lágrimas se fundem com o suor. não sei a diferença das minhas lágrimas e das minhas avós, não sei a diferença das mãos delas e da minha. nesse processo, sinto me encarnando várias.

a verdade, é que eu não sei voltar. todos os caminhos que se apresentam pra mim nesse momento são impossíveis. preciso me manter sã, preciso terminar a dissertação, preciso produzir, preciso colocar minhas técnicas a favor da luta. há dois tempos, o tempo em que vivo com as pessoas como uma menina ou mulher, e o tempo que vivo como antropóloga. o tempo da antropóloga é capitalista, acelerado, produzir, produzir, produzir. o tempo da menina é lento, há muitas explicações para que a menina possa se desenvolver e compreender coisas básicas sobre a vida. o tempo da mulher é um tempo de intimidade, onde podemos dividir histórias, comidas e fumaças. o tempo da parente é mistério lento.

com o passar do tempo fui compreendendo as camadas da nomeação e a minha parecença com as filhas e filhos do etnocídio, mais de uma vez, eu escuto “você parece minha filha” o que pressupõe uma amorosidade e respeito, muitas vezes instantâneos. mas, o que fazer com isso?

a ansiedade acadêmica me consome, rápido, produzir, acabar, finalizar, próximo. preciso dizer, novamente, a aldeia me atormenta, ela traz pra superfície os esquecimentos. eu não sei como voltar.

em um dia sol, Urutau voa e me deixa voar também. a Cacica Potyra estava sentada, sento ao seu lado e conto do meu sonho.

em uma noite na terreira, era gira de baiano. quando a entidade me atendeu me passou um banho para iluminar o meu caminho. fui pra casa e dormi. no sonho eu estava no kilombo, no kilombo tem uma árvore grande estrondosa que o Giovane uma vez fez questão de me mostrar, e me dizer que alguém tinha plantado aquele algodoeiro e assentava ali como kilombo “a terra já sabia que era terra de kilombo”. o banho precisava de algodoeiro fui lá buscar. no sonho encontrei a raquel, ela foi comigo até lá atrás e me ensinou que parte do algodoeiro pegar pro banho, as folhas. depois ficamos na cozinha conversando, não lembro o que. em outro momento do sonho eu passava com meu pai na frente na aldeia, digo pro meu pai “preciso entrar e dar um beijo nas mulheres”. entrei respeitosa, com pés leves. agora eu já tinha aprendido a gambiarra do cadeado, a aldeia estava com mais árvores, entrei curvada pelas árvores frondosas e tinha uma grande tenda montada em frente a cozinha, a mel estava sentada cheia de crianças ao seu redor, mel contava histórias antigas. no mato, encontrei o dente de leão, a outra erva do banho.

o baiano me perguntou onde essa pesquisa tinha me levado, eu sem saber responder, me calei. ele me alfineta, repete a pergunta, eu digo “encontrei pessoas que fazem o que minha bisá me disse em sonho “insistências lentas”. o baiano ri alto, e diz...”você andou, andou e tudo que você precisava já estava com você”. me calei em silêncio contemplativo.

para iluminar meu caminho um banho de 3 ervas e uma vela, a umbanda me deu uma vela, um ingrediente eu tinha em casa, o hibisco, os outros dois fui buscar no campo.

quando contei do sonho, Potyra me fitou por alguns minutos, levantou e disse que na aldeia tinha algodão e dente de leão, me levou pra buscar. enquanto andava me dizia que está escrevendo um livro sobre plantas... que em algum momento ficará pronto. ela me dá folhas de algodão e arranca os dentes de leão, também me dá folhas de mamona e diz que é um excelente banho. voltamos para cozinha e

sentamos novamente no sofá. ela me diz que sonha só às vezes, mas quando sonha eles são sempre pra indicar coisas boas ou ruins. tento analisar o sonho, ela me corta e solta: “nem tudo precisa ser entendido, menina, deixa disso...”. ela segue contando que quando criança recebeu uma missão de seu tio, que ela iria lutar longe daquela terra, ela ri com seu jeitinho meio tímido de segura de si, “eu dizia pra ele, eu não, nunca vou sair daqui e corria pra brincar. e agora, olha eu? vim pro rio, trabalhar de babá e me juntei com outros guajajaras aqui. sai de lá pra encontrar eles aqui e fazer essa luta, nem sempre entendo, nem tudo precisa de entender, poucas coisas que precisamos entender. entendeu?”. fico em um silêncio, tentando sentir ao invés de entender.



o mundo da aldeia, pra mim, se apresenta como mistério, de fato, pelas suas palavras, é esse mistério que permite a continuidade também. não se aprende ser antropóloga dentro dos muros de marfim, estou aprendendo a ser antropóloga nos caminhos daquilo que não cabe em palavras, no chão de terra e cimento da teko haw.



TEKO HAW
MARAKANĀ



TEKOHAW MARAKANĀ
KATU AHY
UNIVERSIDADE INDÍGENA
arãtong

Antes de iniciar o debate em si, é necessário dizer como uma pesquisa multissituada foi possível. Voltei a morar em São Paulo, ou melhor, deixar meus livros e a máquina de costura. Fiz meu vínculo com ID Jovem, programa do governo para trânsito interestadual. A maior parte do ano passei em trânsito. Fui três vezes para o rio, mais especificamente, no mês de março, em julho, quando a aldeia sofreu reintegração de posse, e em novembro, quando fiquei cerca de dois meses. Isso significa também que a imersão em campo, ou melhor, a minha relação com as pessoas está em processo ainda. Portanto, será trabalhado ao decorrer do capítulo com bibliografia acadêmica sobre a aldeia e seus processos. Em campo me contive em perguntar sobre o que é a aldeia para as pessoas. As pessoas com as quais consegui dialogar com mais profundidade, voltando nas perguntas e reelaborando juntas a análise da aldeia, foram Samara Potyguara e Ana Kariri.

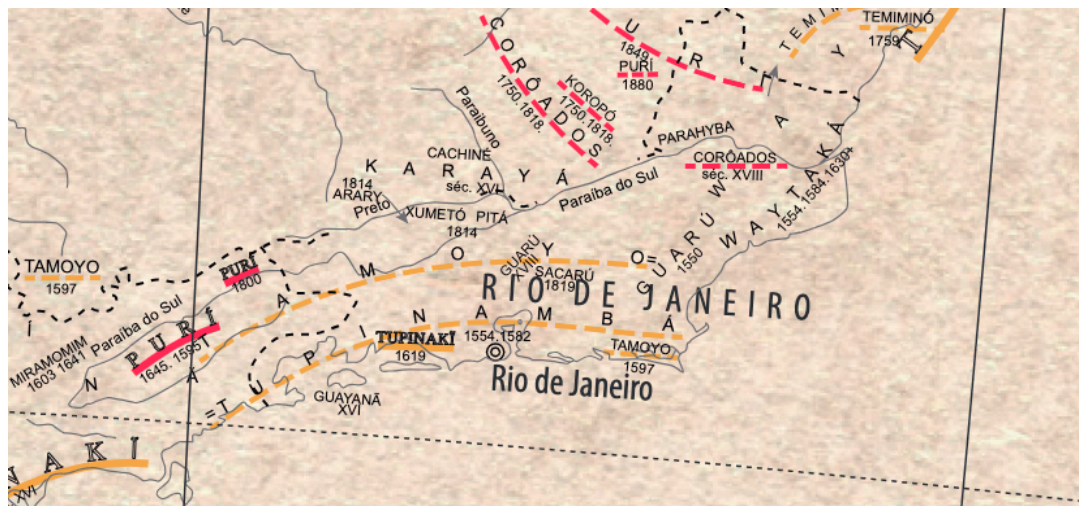
Uma antropologia por demanda, nos termos de Rita Segato (2006), é aquela antropologia que responde às demandas do movimento social, que tem dentro de si o desejo pela pulsão ética de expansão dos direitos humanos. Nesse sentido, essa antropologia está a serviço da ampliação de direitos, qualificando os debates em vários espaços. Uma ciência e cientista, que percebe e se percebe, no meio de um processo de disputa de projetos de mundo. Meus esforços técnicos e intelectuais foram direcionados para construção de narrativas que são instrumentos políticos, ou seja, que podem ser incorporados pelas comunidades, já que são fruto de suas demandas objetivas.

Gayatri Spivak, socióloga indiana, escreveu em "Pode o subalterno falar?" que as narrativas oficiais obliteram a narrativa dos "outros", aqui encarnados nas narrativas indígenas e afrodiaspóricas. A narrativa de descobrimento do Brasil pelos portugueses cristãos, esconde a violência e imposição destes, sobre as populações que aqui já viviam. Na escola o que me foi ensinado foi a narrativa oficial de Brasil e de Rio de Janeiro, grande parte dessa história foi assimilada como a única narrativa até a minha entrada no movimento Feminista e depois, na Universidade. No ato desta pesquisa-vida, aprendi a história do Rio de Janeiro com as indígenas da Teko Haw Maraca'nà uma história do Rio de Janeiro que têm mais sangue e resiliência, do que minha vaga memória pode alcançar de narrativa oficial. Nas próximas

páginas irei apresentar a narrativa obliterada, as narrativas indígenas neste texto-tecido, serão tratadas não apenas pelo viés da imposição, mas também como parte de uma estratégia de continuar a vida, dentro do que pode e deve ser compartilhado nesta instância texto-tecido.

É sabido que muitos povos foram considerados extintos, habitar a escuridão e o silêncio foram estratégias de guardar sementes que foram passadas de geração em geração por miúdos hábitos, palavras, memórias e sonhos. Hoje, a Teko Haw é um espaço possível de plantar as sementes que habitaram a escuridão por anos, no sol do Rio de Janeiro, pelo cuidado atencioso das mulheres indígenas as sementes têm se transformado em arbustos, árvores, que espalham indigeneidade pelo território de Aby Ayala, sendo reconhecido nacional e internacionalmente como exemplar em sua luta indígena em contexto urbano na América Latina.

Tecendo retomadas: a história da Teko Haw Maraka'nà

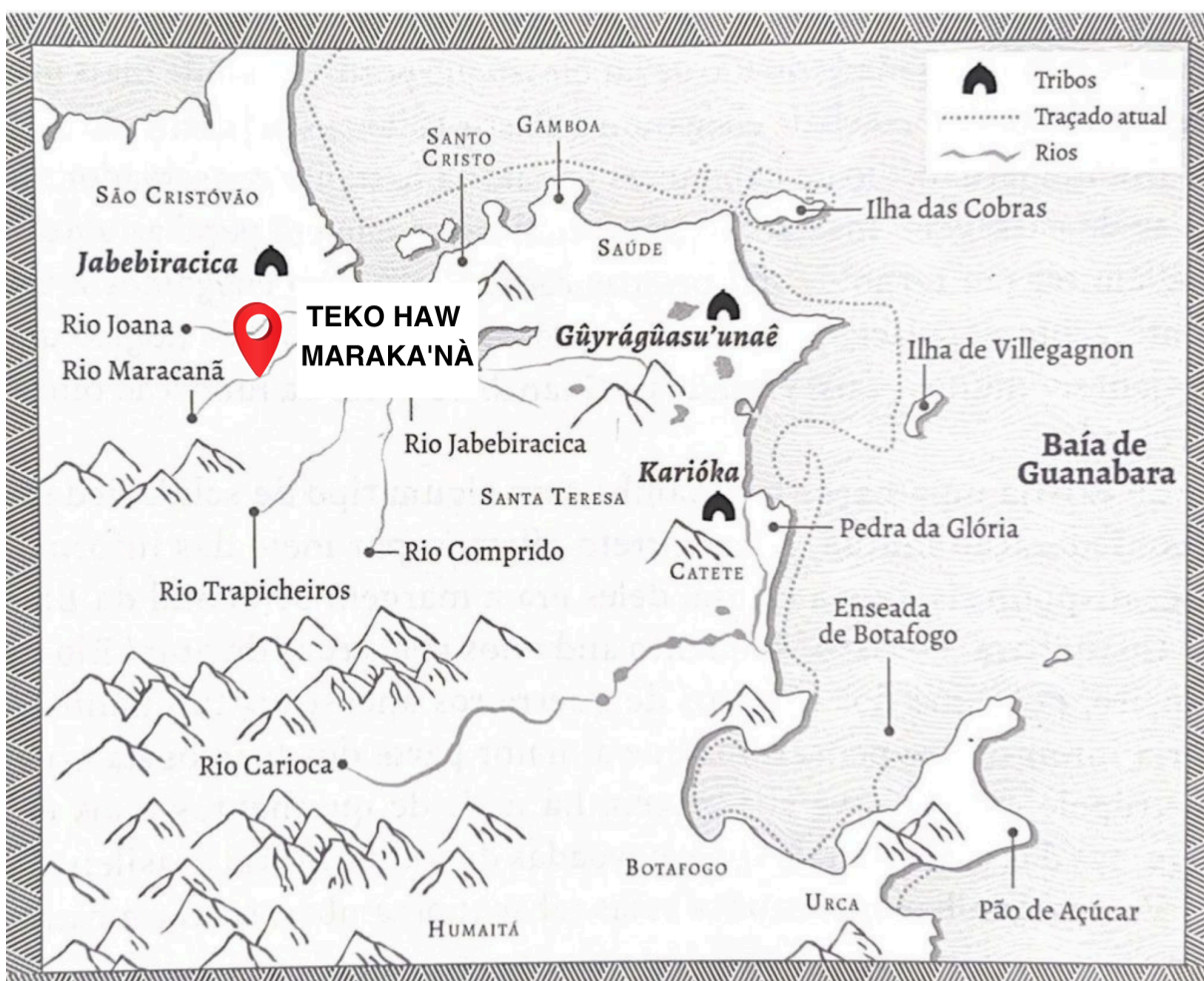


Recorte da Região do Rio de Janeiro do mapa etno-histórico Curt Nimuendaju, 2017.

A região hoje compreendida como cidade do Rio de Janeiro foi ocupada intensivamente pelos povos Tupinambá, Tamoios, Papanazes, Temiminós, Goytacaz, Tupiniquim e Guarani (Friedrich Fleisher LEIPZIG, 1867; Curt NIMUENDAJU, 2017). É importante destacar que as nomeações de alguns povos são imposições coloniais e não correspondem com a autodeterminação dos povos indígenas, como os Puri, compreendidos principalmente, pelos Jesuítas como “índios mansos”, ou seja, cristãos. As nomeações genéricas impostas terão um papel fundamental na construção narrativa do extermínio.

O cacique Urutau Guajajara desde as nossas primeiras conversas me disse para ler o livro “O Rio antes do Rio” do jornalista Rafael Freitas da Silva (2021). Nesse livro o autor conecta e desenvolve a história do Rio de Janeiro a partir da perspectiva da resistência indígena ao ímpeto colonial de extermínio, utilizando de arquivos históricos como as cartas, livros e mapas construídos pelos portugueses, franceses e alemães. Se utilizando do material dos colonizadores para contar outras histórias, onde a história indígena emerge das cartas, ofícios e livros, uma

contra-narrativa a partir da produção de materialidade que tinha como intuito o controle para a aniquilação.



Mapa com localização das aldeias no começo do século XVI,
Rafael Freitas da Silva (2021)

Nas margens do Rio Joana, no século XVI, estava assentada a aldeia Jabebiracica, segundo o autor Rafael Freitas da Silva (2021), a mais importante das tabas tupinambá, já que era numerosa e era conhecida por ser uma taba de

indígenas não subjugados, ou seja, não cristãos. O complexo de aldeias, com as mais numerosas e com maior relação com os portugueses, são as: Karióka e Gûynáguasú'unaê. Onde era aldeia Karióka, hoje está localizado o Largo da Carioca, que também é nome de uma estação de metrô; já antiga taba Gûynáguasú'unaê foi aterrada e sobre ela construída a Igreja de Nossa Senhora do Carmo, antiga "Igreja da Sé" (Rafael SILVA, 2021:118). Há uma disputa sobre o significado de "carioca", essa palavra ficou marcada popularmente na história como significando "casa de homem branco". Rafael da Silva (2021) apresenta outra possibilidade, que comumente escutei na aldeia, por parte de indígenas de povos falantes do tupi e nheengatu, como os tupinambá e mura, Karióka seria o nome da "casa dos carijós - kariós", também o nome de lideranças políticas e espirituais que residiam nessa "oka". É nos registros do Padre Jesuíta José de Anchieta que a palavra é perturbada e se inscreve como "casa de branco" e com o passar dos anos se torna gentílico "carioca" para os nascidos na cidade do Rio de Janeiro.

Outra reivindicação histórica feita por alguns moradores e ocupantes da Teko Haw, é a predominância dos tupinambá nos registros históricos e na narrativa oficial, sempre que conversei sobre a história do território antes da colonização sempre fui advertida que tinham vários povos que viviam neste território, era um território de múltiplos povos. Essa relacionalidade entre diferentes povos também está presente nos caminhos entre as tabas, mesmo que, os povos fossem inimigos declarados, como os tupinambá e os, tupiniquim. Os caminhos se mantiveram mesmo após a interiorização das tabas a fim de manter distância dos conflitos criados pelos portugueses. Em "Negros da Terra" de John Monteiro (1994), o autor argumenta que os europeus do século XVI, na tentativa de classificar a imensa diversidade de povos indígenas presentes no Brasil, dividiram em dois grupos genérico e dicotômicos: Tupi e Tapuia. A predominância do termo "Tupinambá" e a nomeação genérica dos povos indígenas nos registros podem ser interpretadas considerando dois aspectos. O primeiro é que as construções genéricas foram e continuam sendo fundamentais para a desumanização. O segundo aspecto refere-se ao efeito da homogeneização, que resulta na criação de uma representação coletiva de inimigo. Essa dinâmica culminou na figura do grande inimigo do processo civilizatório: "os selvagens canibais tupinambá". A criação dessa figura inimiga foi crucial para

justificar, posteriormente, o relato do (suposto) extermínio dos povos Tupinambá, o que, em termos coloniais, foi narrado como um êxito no projeto civilizatório.

CESAC e o Movimento Tamoio

Primeira tentativa de inserção em campo. O dia estava quente, o suor do nervosismo se enlaçou com o suor do calor. No mês de março no Rio de Janeiro o calor chegou a 50°, como viajei para fazer campo, me esqueci por alguns minutos dos perigos de ser mulher em campo, não levei roupas para campo. O que tinha era uma bermuda na altura do joelho e uma camisa gasta, foi com essa roupa que sai 13h rumo à estação Maracanã. No trem, tentei respirar devagar e me manter alerta aos fluxos. Sai calma do trem, segui o fluxo de pessoas e fui indo com a multidão. Ao sair da estação, o imponente estádio do Maracanã se apresenta à direita, e à esquerda os blocos retangulares da UERJ. Fui ao encontro do estádio, a perspectiva ótica de tamanho não se altera ao chegar mais próximo, é gigante o estádio. Naquele dia, tinha jogo, os trabalhadores estavam chegando e organizando o espaço do lado de fora, havia um fluxo intenso. Ao atravessar metade da lateral do estádio, vejo um prédio grande ao lado do estádio, ele parece ser pequeno. Na fachada, uma frase se destaca: "RJ território indígena". De primeira, não compreendi por onde entrava, rodei por volta da aldeia umas três vezes até me deparar e me atentar ao portão da Av. Rei Pelé. O portão para entrada, tinha um cadeado e uma madeira encostada, futiquei e percebi que são mais simbólicos que efetivos, então, pedi licença e entrei. Estranhei o vazio e o silêncio, por todo o mês de março nos finais de semana aconteceram eventos voltados para as mulheres indígenas, aquele seria o primeiro.

O prédio do antigo Museu do Índio é ocupado por memórias e sonidos. Confesso que o ar frio que sai do museu me causou um certo medo, andei depressa e não me ative a olhar para o prédio. Os sons confusos e sobrepostos da cidade, dentro da aldeia, parecem se calar. O som dos pássaros, se tornam presentes e tomam conta da paisagem sonora. As árvores de jenipapo são grandes e são as primeiras a me receber. O cimento quebrado contrasta com árvores mais velhas e mais jovens, a massa grande e oval de cimento, é possível notar marcas brancas sequenciais e com espaçamentos, que sugerem marcas de estacionamento. A

confusão entre cimento sem vida e árvores pulsantes, é a contradição da Aldeia no fígado da cidade. Chego onde é, atualmente, a cozinha coletiva. Tem algumas pessoas almoçando, e outras conversando. Todas as pessoas ali presentes, me estranharam, a performance antropológica, por vezes, é silenciosa e atenciosa, muitas vezes essa performance se cruza com o gênero, resultando em uma mulher percebida como tímida, estranha e vulnerável.

Pergunto sobre a contação de história marcada para aquela data, me deparo com a minha própria ansiedade, erre o local. Quando chego no local, um homem, me avisa: "hoje, é na CESAC (Centro de Etnoconhecimento Sócio-Ambiental Cauré)". Meu chão caiu, por um instante. Peguei o celular, percebi que estava escrito isso no post, busco como chegar até lá. Um senhor que se alimentava, me explica com muita atenção como chegar. Decido ir até o CESAC, o homem me diz que está indo até lá que vai comigo. Confesso, que não pensei, apenas fui. De volta à estação, inebriada por todo o caminho no sol, o homem não parou de falar por nenhum segundo. Não fiz nenhuma pergunta, ele só me perguntou de onde eu era. Falou do trabalho, da vida, não consegui prestar muita atenção. Entramos no metrô, e ali me caiu uma ficha, estava em uma cidade que eu não conhecia com um homem que obviamente estava tentando chamar minha atenção. Comecei a ficar extremamente insegura e senti o peso da vulnerabilidade, descemos na estação Thomaz Coelho e logo vi um prédio grande e ele aponta e diz: é ali. O suor do medo e do calor se misturou. Andamos até o prédio e quando vi crianças, consegui respirar novamente. Dentro do prédio havia algumas mulheres e crianças, me senti à vontade. Sentei e participei da contação de história de Mel Xakriabá. Sentei no chão junto das crianças e participei da contação, após a contação comecei a conversar com Mel Xakriabá e me encantei pelas crianças brincando com toda a energia vívida. Mel aponta para seu filho e diz que ali, ele pode ser ele mesmo, uma criança que é criança! não estendeu nossa conversa, Mel Xakriabá me diz para ir embora enquanto há sol. O erro de errar o lugar da atividade, se mostrou como possibilidade de conhecer o embrião da teko haw marak'anà, há aprendizagens nos desvios.

Rafael Silva (2021) demonstra como a produção das cidades foram desterrando e periferizando pessoas indígenas, destruindo tabas, construindo aldeamentos indígenas, igrejas, casas imponentes no começo do século XVII. Casé

Angatu Xucuru-Tupinambá (1998) argumenta que na produção das cidades é consequência da espoliação de aldeias e lugares sagrados, desapropriação dos corpos-territórios indígenas e periferização como instrumento de escassez de acesso à cidade e seus serviços, aspecto fundamental para compreender o fio condutor do período colonial até edificação das cidades contemporâneas.

Não por acaso, a insistente retomada de territórios indígenas, na cidade do Rio de Janeiro, começa na área periférica Tomaz Coelho. No início dos anos 2000, ocorre a ocupação da velha e inacabada estrutura da estação de metrô Tomaz Coelho, que se torna paulatinamente um espaço de resistência indígena de povos do Rio de Janeiro e migrantes, em especial, do norte e nordeste. O Centro de Etno-conhecimento Sócio-Ambiental Cauieré (CESAC) foi a primeira ocupação com reivindicação de ancestralidade indígena realizada pelo Urutau Guajajara e Potyra Guajajara, com respeito e permissão de lideranças locais. CESAC é um espaço de cultivo de vida, diametralmente oposto da narrativa de morte e extermínio dos espaços periféricos na qual a morte de jovens pretos, pardos e indígenas sugere ser uma verdade absoluta. Cultivado por duas demandas: um lugar de moradia para pessoas indígenas em trânsito e um lugar de polinização da resistência indígena. Com o passar dos anos, o CESAC vai se constituindo como um espaço importante de coalizão e expansão das lutas indígenas no Rio de Janeiro.

A ECO-92 ou RIO-92, foi um grande evento internacional que visava discutir e criar acordos internacionais referentes às mudanças climáticas ao nível global. Urutau Guajajara, ao me contar sobre o início da formulação das ocupações da CESAC e do Movimento Tamoio, alerta para a ausência de lideranças indígenas no mega evento, que aconteceu na cidade do Rio de Janeiro em 1992. Nesse momento, a formulação do Movimento Tamoio se deu, a fim de disputar espaço na mesa com os 150 chefes de Estado presentes. Segundo, Rafael Xucuru-Kariri (2023) lideranças indígenas estavam discutindo o evento antes da sua efetivação. Foram enviadas cartas para o Secretário do Meio Ambiente, bem como para a Organização das Nações Unidas (ONU) em especial, lideranças políticas dos povos Yanomami e Krenak, escreveram cartas antes do evento, reivindicando um lugar na mesa para discussão, que não foram acolhidas. Urutau Guajajara, chama atenção

para o gritante apagamento dos povos indígenas como cidadãos de direitos, frente a promessa da nova constituição (1988).

O Movimento dos Tamoios (2000), retoma a história de coalização dos tupinambá para a resistência na cidade do Rio de Janeiro, a Confederação Tamoio (1554-1567). O cacique Urutau Guajajara, é linguística e sempre me ensina sobre o significado das palavras, quando me contava sobre a trajetória da teko haw, me ensinou o significado de: tamoio, ou, *ta'mõi*, *ta=* é um prefixo que indica quantidade “mais” e *mõi=* os anciãos, mais velhos. Os tamoios seriam os tupinambás mais antigos, aqui há duas narrativas que aprendi com diferentes pessoas. Para Ajuricaba Tupinambá, essa referência se faz porque nessa região estaria organizado como povo Tupinambá a longos séculos, compreendidos como avós das outras nações Tupinambá, os Tupinambá mais velhos. Já o Urutau Guajajara diz que foi a aliança feita pelos mais velhos, no sentido mais literal da palavra, daquelas que já estavam a longos anos lidando e enfrentando as penetrações coloniais, portanto, teriam mais recurso e habilidade de lidar com o inimigo. Da necessidade de organização política e coletiva, própria do movimento indígena a partir da década de 80, é lembrado o movimento dos Tamoio.

Incorporando e evocando não apenas os fatos históricos, sobretudo, a espiritualidade guerreira da coalizão da confederação dos Tamoios. As encantarias presentes no território necessitavam ser lembradas e cultuadas para um projeto político e espiritual de retomadas em diversos níveis. O Movimento Tamoio do início do século XXI é tecido por indígenas que vêm de diferentes povos, como Theneha Guajajara, Puri, Tupinambá, Pataxó, Kayapó, Xavante, Mura, Potiguara, Pankararu, Fulni-ô, Tukano, Ashaninka, Guarani, Kaingang, Karajás, Satere-Mawé, Tabajara, Apurinã.

O prédio e seus frios silenciosos

No dia 12 de julho de 2024 a Teko Haw Maràka'ná recebeu uma intimação de reintegração de posse por parte do estado do Rio de Janeiro. A aldeia multiétnica é uma ocupação urbana no antigo Museu do Índio, desocupado desde o século passado. Assim que recebi essa notícia, me organizei e fui para o Rio de Janeiro.

Em uma terça-feira, à tarde, apenas apareci na aldeia, o que não é meu costume, geralmente, aviso, pergunto da disponibilidade, afinal, estou entrando na casa das pessoas. Já sacando a gambiarra da porta, entrei. O antigo Museu é grande e imponente, as pedras são visíveis da fundação, a marca do tempo e das árvores também são. A tinta, descamada, trepadeira e árvores nascem dentro do prédio e em suas paredes. Ainda tenho receio desse prédio, ele é estranhamente vazio e gelado. Ao chegar na cozinha, encontro o Cacique Urutau Guajajara e ele logo me diz: "me comuniquei por pensamento com você ontem. pensei em você, precisamos de você nesse momento." Me sinto acuada, compreendo que enquanto estudante de mestrado em antropologia, de uma universidade periférica, meu "poder" é insignificante. Ele então me indica a necessidade de documentos que comprovem que o Museu, quando foi casa da Duquesa Leopoldina e do Duque de Sax, tinha senzala. E mapas coloniais que afirmam que ali já havia aldeias e foi um importante ponto de resistência na Guerra dos Tamoios. Ele me demandou, de primeira, uma perspectiva histórica do espaço e da formulação da cidade do Rio de Janeiro. Logo, chegou outra pessoa que tomou a atenção do Urutau. Isso me deixou solta para conversar com a Cacica Potyra Guajajara, Sam Potyguara e Mel Xakriabá. Potyra estava ocupada e não quis ter muito papo comigo. Sam Potyguara e Mel Xakriabá se aproximaram e começaram a me contar do prédio. Até que em algum ponto Sam Potyguara me olha e me pergunta: Vamos subir lá em cima? Eu tremi e fiquei completamente arrepiada. O máximo que entrei no prédio foi em uma sala estéril, toda pintada de branco, com mesas e cadeiras de escola. Aceitei.

Sam Potyguara chama Inti Manke Mapuche para subir com a gente, Mel Xakriabá vem logo em seguida. Estava muito nervosa, havia um sentimento gelado e misterioso sobre o prédio, a oposição do terreno habitado e florido com o vazio silencioso daquele espaço. O prédio tem o pé direito alto, o que faz você se sentir miúda, os batentes das portas também são grandes apesar de não ter mais as portas propriamente. No primeiro andar são salas gigantes, algumas estão com móveis e se configuram como biblioteca e até quarto de alguém. Há muitas fezes e penas de pássaros no chão. O frio daquele lugar em oposição ao calor do Rio de Janeiro é mais forte ainda de dentro. Me deparo com uma escada, sem degraus. Apenas a estrutura de ferro. Pareço mais que uma neófito dentro daquele espaço,

um tanto ridícula, faz meses que não me exercito, o que me faz fraca e mais desajeitada que o normal. Subo como um neném que engatinha, com muita calma subo devagar, primeiro as mãos, depois os pés. Sam Potyguara sempre foi muito acolhedora e paciente comigo, de alguma maneira a gente se compreende. Em todas nossas conversas ela está presente e atenta, me responde às perguntas óbvias, me indica pessoas mais adequadas para as respostas, mas ainda há um mistério. Ambas mantemos mistério em nossas falas, o que cativa nossa interação tanto em carne, quanto por mensagem. Já Mel Xakriabá é muito brincante e engraçada, também muito acolhedora comigo. Das duas, sinto uma abertura tão grande que chega me gerar estranhamento. Inti Manke Mapuche é um rapaz jovem que deve ter cerca de 20 anos e fica em silêncio, nos ajudando a subir. Sempre muito respeitoso.

Ao subir para o segundo andar, meu coração disparou. Meu corpo foi se arrepiando, começando do pé e subindo até a cabeça, quando o arrepio chegou na cabeça apertei firme minhas mãos. Comecei a me sentir tonta e escutar o vento, mas não ventava. Sam Potyguara me olha, e diz... você também sente? Não respondi. Ela me chama para um lugar que havia me contado antes, que não faz sentido. Há uma pequena escada estreita, muito escura, recuo, mas subo. Seus degraus são uma mistura de cimento, raízes, fezes de pombo e de rato. Subo devagar, respirando e sentindo o cheiro de fezes e raízes. Ao chegar é um retângulo. Sam me diz que não consegue significar esse espaço, que o não fazer sentido dá medo. Há histórias que aquele prédio foi usado na ditadura para tortura de pessoas, aquele espaço, segundo ela, ecoa a história de torturas. Descemos e vamos rumo ao terceiro andar, antes Mel me mostra uma escada em caracol que leva do primeiro andar até o terraço, foi destruída na reintegração de posse de 2013. Mel Xakriabá conta que o prédio foi completamente vandalizado pelo Estado após a desocupação. Mais uma escada que é apenas a estrutura, subo da mesma maneira com um pouco mais de segurança. Ao subir para o terceiro andar, fico de cara um um teto sem forro e uma escada de madeira frágil. Inti Manke Mapuche, sobe primeiro, Sam depois. Enquanto Samara Potyguara sobe, me direciona a subir, desviando na estrutura de ferro do que um dia foi um forro para telhas. Subo com as mãos primeiro, depois os pés, desvio das estruturas de ferro. O ar quente da cidade,

passa pelos cabelos e me sinto bem novamente. Ao subir, vejo o morro da Mangueira. Tenho vontade de correr como criança naquele terraço, seu grande espaço "livre" depois dos apertos de subir até gera um desejo de correr. Mel correu, corri timidamente com ela. Rimos. A vista de cima é impressionante. A aldeia é um ponto verde no complexo Maracanã.

Há um entendimento que perpassa o movimento indígena contemporâneo: que os indígenas possuem o direito originário ao território compreendido como Brasil. Em alguns momentos de socialização da pesquisa, fui questionada do, talvez, equívoco em pensar em “ocupação”. Nesse sentido, meus esforços vão ser em descrever o processo de desterro dos territórios indígenas, em especial, a cidade do Rio de Janeiro. Felipe Cruz Tuxá (2017) indígena antropólogo, utilizará o conceito desterro para localizar uma migração forçada e encurtamento de territórios indígenas. Para o autor, o desterro é a destruição do território a favor da construção de grandes empreendimentos, como hidrelétricas, que soterram e destroem a biodiversidade e as relações com o território. Felipe Tuxá, irá chamar atenção para migração forçada de duas maneiras, uma em grupos familiares extensos e outra por famílias nucleares. Segundo o autor, os grupos que migraram apenas com suas famílias nucleares são mais suscetíveis a desaprender o caminho de “casa”, enquanto, os que migraram com grupos extensos construíram outros territórios indígenas Tuxá em outras partes da Bahia. O conceito de desterro provoca mudanças drásticas nos territórios indígenas, a mudança é tão drástica que impede o processo de reocupação ampla e irrestrita, a paisagem, recursos, foram soterrados, no caso dos Tuxá de Rodelas na Bahia, submersos pelas águas, no caso da Teko Haw, cimentados pela produção do espaço urbano.

O cimento que cobre o rio Maracanã, que cobre a terra, é o mesmo cinza que foi construído no Antigo Museu do Índio. O prédio é rodeado de silêncios frios. O prédio faz parte do complexo Maracanã, antigo Derby Club (1855), instalado com grande imponência o Estádio Mário Filho, mais conhecido como Estádio Maracanã, construído em 1940, sendo considerado o maior monumento futebolístico até o início dos anos 2000 (João Luiz DOMINGUES, 2013). Segundo, João Luiz Domingues (2013) em sua tese em Planejamento Urbano, argumenta com base em um estudo

produzido pela Mariana Cavalcante Ouverney que o terreno é anteriormente pertencente aos Jesuítas:

“Segundo um estudo produzido pela Defensoria Pública da União, a origem da área onde está situado o casarão remonta ao século XIX. No período, o terreno era propriedade dos jesuítas, sendo ocupado por engenhos de cana-de-açúcar.” (João Luiz DOMINGUES, 2013, p,284)

O terreno do complexo do Maracanã, faz parte do que era compreendido pelos jesuítas como Engenho Velho e São Cristóvão, mais especificamente, o limite entre os dois. A região é perto da Baía de Guanabara, na época da colonização, um espaço estratégico já que próxima da região portuária. O bairro São Cristóvão foi conhecido como bairro Imperial, local de moradia da família real portuguesa e da nobreza desde 1808 (Gustavo, COELHO, 2016). Segundo, Serafim Leite (1945), o terreno do Engenho Velho foi utilizado pelos jesuítas para erguer a Igreja de São Francisco Xavier (1678) e como engenho de cana-de-açúcar (1747). O terreno de São Cristóvão para produção de árvores frutíferas e legumes. Vale ressaltar, que as igrejas eram construídas em cima de tabas indígenas, possivelmente, em cima da taba Jabebiracica que se localizava nas imediações de São Cristóvão, atualmente, a 1,2 KM da Teko haw maraka'nà. Ambos os terrenos utilizavam trabalho escravizado de pessoas indígenas e afrodiáspóricas (Serafim LEITE, 1945:69). O arrendamento e a produção de loteamento marca a história dessa região em meados do século XVIII, os jesuítas são expulsos em 1758 por Marquês de Pombal, as propriedades jesuíticas foram confiscadas pela Coroa Portuguesa, que no mesmo momento, proibiu as línguas indígenas, em especial o nheengatu, instituído a língua portuguesa como oficial¹³.

Com a dissolução das missões jesuíticas o terreno foi dividido em vários lotes, sendo um deles, ao qual se localiza a Teko Haw, vendido para o Comendador Manuel José de Bessa que depois revende para o Príncipe Ludwig August de Saxe Coburgo-Gotha (Duque de Saxe). Em 1822, com a dissolução do Império, o Duque de Saxe, decide voltar para seu país de origem e deixa o espaço por ele adquirido um documento de “Doação *AD ETERNUM* aos estudos de sementes e seus domesticadores”. Com a dissolução do império as propriedades foram incorporadas

¹³ História Universidade Indígena Aldeia Maraka'nà Rexiste, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eswLQEbYT6U>

pela União (Gustavo, COELHO, 2016:18). Esse documento é citado em pelo menos quatro teses, dissertação ou livro, feitos com a Aldeia Maracanã (João DOMINGUES, 2013; Camilla QUERIN, 2020; Fabiana PIMENTA, 2022; Vinicius SANTO, 2016; Bruno CERQUEIRA e Christine EKSTERMAN, 2011¹⁴). Em uma das minhas primeiras conversas com o Cacique Urutau Guajajara, ele me falou da existência desse documento e da necessidade de ter acesso a esse documento na íntegra. Movida pelo ímpeto de encontrar os documentos demandados, mergulhei por dias e dias na pesquisa em acervos públicos online, enquanto estava em São Paulo, e no Acervo Nacional e da Biblioteca do Exército, no Rio de Janeiro. Não foi possível, até o momento, encontrar este documento em específico, no entanto, na busca e na organização dos documentos, dissertações e teses, foi possível encontrar dois estudos realizados pelo Estado sobre o Antigo Museu do Índio, sendo eles um relatório técnico do Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC) a nível estadual realizado em 2013, e o relatório técnico do Instituto Rio Patrimônio da Humanidade (IRPH) a nível municipal realizado em 2011. Tanto no processo, quanto nos relatórios técnicos produzidos pelo Estado, a referência do prédio é “Antigo Museu do Índio”. É interessante notar a disparidade de informações presentes em ambos os relatórios, o INEPAC especifica a presença do prédio apenas como Museu do Índio, já o relatório municipal faz uma trajetória mais longínqua da relação entre o prédio e os povos indígenas desde sua fundação.

Arrisco levar a radicalidade, própria dos estudos feministas descoloniais, em traçar a relação entre o território indígena atual e o território indígena espoliado no início da colonização. Seguindo esse fio da história conduzido pelo Cacique Urutau, argumento que o território está destinado, queira o Estado ou não, a ser um espaço de resistência indígena. Nessa região estava a Taba Jabebiracica de maior resistência ao ímpeto jesuítico. Com o genocídio e desterro da população indígena que ali estava, as terras foram utilizadas como terra de produção, em especial, de cana-de-açúcar, como demonstram os estudos de John Monteiro (1994), produção essa que se utilizou de mão de obra de escravizados indígenas e afrodiáspóricos.

¹⁴ Relatório da Visita Técnica da Comissão ao Antigo Museu do Índio pela Câmara Municipal do Rio de Janeiro Comissão Especial de Patrimônio Cultural.

Nossa hipótese, juntamente com Urutau Guajajara, é que esse espaço nunca deixou de ser ocupado por pessoas indígenas. Urutau Guajajara insiste na narrativa de que houve pessoas indígenas escravizadas daquele espaço, um dia estávamos conversando dentro do prédio e estávamos dispostos a entrar no porão para compreender a estrutura do porão e a possibilidade de analisar essa hipótese a partir da arquitetura. Era uma sexta-feira, eu estava vestida com uma calça e blusa branca, há duas maneiras de entrar no porão, um buraco no chão de dentro do prédio e uma porta pequena enferrujada do lado de fora do prédio. Apoio meus braços no chão para entrar no porão, me apoio no chão, seguro meu peso em meus braços de escritora, comecei a tremer por falta de força, afirmo: “vou pular”. Urutau diz de supetão: “Não! Você está toda de branco, vamos arrumar uma roupa pra você entrar, aí” quando saímos do prédio ele contou para Cacica Potyra que iríamos descer no porão, ela pega no meu braço me chama no canto e afirma: “Não faz isso, não precisa disso! Ali não tem nada que vai ajudar, só piorar as coisas”. Fiquei esperta com suas palavras, ainda vividas suas palavras sobre os entendimentos. Urutau sumiu na aldeia e apareceu depois de um tempo dizendo que não era para gente entrar e me diz para buscar nas bibliotecas mapas e plantas baixas do prédio. Não consegui nenhuma planta do prédio, ou documento que possibilite atestar a existência de populações escravizadas ali, ou mesmo se esse prédio foi em algum momento moradia do Príncipe Ludwig August de Saxe Coburgo-Gotha.



Derby Club, 1930. Fonte: Luísa da Costa Valente

Não há consenso sobre quando o prédio foi construído, alguns estudos apontam para o século XIX, outros para o início do século XX quando ele foi utilizado para o Museu do Índio (João DOMINGUES, 2013; Maria Regina Pontin de MATOS e Sergio Linhares Miguel de SOUZA, 2013¹⁵). Anteriormente, o prédio foi utilizado como embrião da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, segundo Maria Regina Matos e Sergio Souza (2013) há uma evidência material de medalhões em estuque na fachada do prédio com as iniciais “SV” que possivelmente se refere ao Serviço de Veterinária. Entre 1909 e 1926 o prédio esteve sob a gestão do Ministério da Agricultura, onde funcionou o Laboratório Nacional Agropecuário até 1935.

Carlos de Souza Lima (1992), nos mostra a relação entre o recém-criado Ministério da Agricultura e os povos indígenas. O ministério tinha a missão de reorganizar a situação fundiária do país, visto que em 1888 houve a abolição da escravidão sem nenhum tipo de reparação as pessoas espoliadas de suas vidas e territórios. No começo do século XX, o Ministério da Agricultura tinha um problema:

¹⁵ INEPAC

os povos indígenas. Para isso, foi criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) com o intuito claro de “civilizar os índios” para, assim, conter e descaracterizar os modos de vida indígena para lhes roubar a terra. Transformando os povos indígenas em pequenos agricultores e brasileiros.

Um marco histórico e irrefutável do prédio é a produção do primeiro museu da América Latina completamente destinado a narrar sobre os povos indígenas, o Museu do Índio (João DOMINGUES, 2013; Camilla QUERIN, 2020; Fabiana PIMENTA, 2022; Vinicius SANTO, 2016). A história do Museu do Índio está intrinsecamente associada com o processo de urbanização e elitização do bairro Maracanã, com a inauguração da Universidade Estadual do Rio de Janeiro em 1950 e a construção do estádio do Maracanã em meados daquela década. No espaço da Universidade, antes havia a Favela do Esqueleto, na época, a favela mais populosa do Rio de Janeiro, removida para a Vila Kennedy, uma região demasiadamente longe do centro urbano (Gustavo, COELHO, 2016). As pessoas que não aceitaram o realojamento foram para o outro lado da trilha do trem, para o Morro da Mangueira.

Inaugurado em 19 de abril de 1953 por Darcy Ribeiro, o Museu do Índio contou com o acúmulo de artefatos e sabedorias indígenas advindas do SPI comandado pelo Tenente-Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon. Cacique Urutau Guajajara me falou várias vezes sobre a presença de povos indígenas no Museu, “aqui, eles vinham reivindicando coisas básicas, e vinham em bando”. Ao mapear a cidade do rio percebem que o museu do Índio, que foi em seus tempos de ativação um espaço importante lugar de produção de políticas públicas para as populações indígenas, estava abandonado.

Durante o 1º Encontro do Movimento Tamoio dos Povos Originários (2006), organizado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) pelos Sindicatos Estadual e Nacional dos Profissionais de Educação, foi deliberado, por 25 lideranças indígenas de 17 povos, a ocupação do Museu do Índio. No entanto, havia uma moradora, a Dona Maria, que estava lá há tanto tempo que ninguém conseguia saber quando ela chegou. Ela morava em um antigo trailer, na entrada da rua Mata Machado. O único pedido dos seguranças era que deixassem ela continuar ali. Depois, apenas com olhares, eles a reconhecem como uma parente. A história da Dona Maria é marcada por silêncios e magias.

Aldeia Pluriétnica Maracanã

No dia 20 de outubro de 2006, ao entoar de cantorias indígenas e ao som dos maracás, cerca de 50 pessoas indígenas realizaram a ocupação urbana em um prédio público com reivindicação de ancestralidade indígena, assim retomada a Aldeia Pluriétnica, neste momento, nomeada de Aldeia Maracanã. O nome faz uma referência direta ao significado de "Maracanã" sendo "o povo do maracá" e o nome do rio enclausurado e utilizado para despejo de esgotos. Também é o nome de uma arara.

"Os povos do Maraka'nà são aqueles da tradição ancestral indígena do maracá, utilizado por centenas de etnias indígenas do Brasil. Instrumento de percussão de uso ancestral, religioso-espiritual, é também utilizado em situações de batalha de resistência anticolonial, na história secular (ancestral) de dezenas de etnias indígenas brasileiras, que, no processo de colonização ocidental-capitalista, foram sendo segregadas, expulsas, desterritorializadas, oprimidas, exterminadas. Maraka'nà é também um tipo de arara, comum em florestas tropicais brasileiras. Incorporada ao léxico da língua portuguesa, a palavra "maracanã" é de origem tupi-guarani, família linguística de composição não arbitrária, em que os signos, as palavras reproduzem as sonoridades e relações de imaginação poética (analógica) dos seus significantes. Maracá seria uma releitura oral do canto de aves como essas e/ou do próprio instrumento ritual. Maracanã, vem da contração de Maraka'ânànà, em que a glotal 'ânànà', cujo som é produzido de forma aspirada, fornece ao termo um contratempo rítmico que reforça uma paisagem sonora ritual, associada à própria paisagem sonora da floresta, e a incorporação dos sentidos da natureza às lutas de resistência dos povos nativos. Na leitura poético-política da resistência indígena, Maraka'nà é um pássaro sagrado que também é a própria representação do imaterial como bem-comum, como reserva de biodiversidade de uso ecológico comunitário, como espaço de memória e identidade dos povos pré-coloniais, da terra, tradicionais... O 'ânànà', de Maraka'ânànà, é uma forma de negação, equivalente à palavra 'não', na língua portuguesa. **É o maracá que não tem dono, que não é de ninguém senão do próprio espaço, da natureza, de si próprio, ocasião em que o signo rende sua essência ao significante.** Essa operação linguística da cultura tupi-guarani pode ser compreendida como uma estratégia de destituição da linguagem de qualquer possibilidade de apropriação das coisas, do outro, da natureza, e de sua fetichização e mitologização, fora de seu contexto de pertencimento concreto." (Potyra Guajajara, Urutau Guajajara, Júlia Otomorinhori Õ Xavante, Lucas Munduruku e Lucas Icó, p. 14, 2023)

Até a copa de 2013 a pequena floresta foi sendo restabelecida, entendo aqui como floresta não apenas o cultivo de fauna e flora, mas sobretudo as encantarias que ali vivem. Em uma das minhas primeiras interações mais íntimas com a Cacica

Potyra Guajajara, no momento da chegada da reintegração de posse em julho de 2024, ela me contou que um dia antes da chegada do mandato ela escutou sons de maracás vindo dentro do antigo Museu. A Cacica Potyra tem um jeito desconfiado, atenta às intenções das pessoas que circulam na aldeia, sempre perguntando e anotando nome e vinculação institucional.

Aldeia (RE) Existe e Aldeia Vertical

Gentrificação, embranquecimento, apagamento da existência de pessoas indígenas, pretas e periféricas são dinâmicas que constroem o espaço urbano. Desde 2011 o estado do Rio de Janeiro iniciou um processo violento de reestruturação dos espaços urbanos, para sediar a Copa do Mundo da FIFA em 2014. Para se preparar para o mega evento a cidade passou por uma reestruturação, em especial, nos lugares com maior circulação de turistas, foi o caso do estádio do Maracanã que foi reestruturado com a demanda de modernização, que significou na diminuição dos assentos e elitização do acesso aos jogos de futebol. Também houve a criação de grandes muros coloridos com gráficos por toda extensão do complexo da Maré que fica visível na Linha Vermelha.

A Teko Haw Marak'anà, nesse contexto, era entendida pelos governadores e empresários do estado do Rio de Janeiro como um espaço selvagem e pobre, que contrastava com o projeto de imponência moderna e elitista do estádio Maracanã. Que por anos passou despercebida pelo Estado e pelos fluxos dos jogos, mas no momento do Mega Evento, é levado ao extremo o processo de especulação imobiliária do empresariado brasileiro (João DOMINGUES, 2013:273). Esse ataque foi orquestrado pela prefeitura de Eduardo Paes (PMDB), pelo governo estadual do Sérgio Cabral (PMDB) e pelo governo federal da presidenta Dilma Rousseff (PT), envolvendo assim três instâncias do Estado brasileiro. Também estava em vigor o consórcio Porto Maravilha, orquestrado pela empresa Odebrecht e pela empresa EBX do empresário Eike Batista. João Domingues (2013) afirma que o processo de reintegração de posse é um projeto incentivado e financiado pelo empresariado em acordo com os políticos, ou seja, uma relação entre Estado e o capital privado,

reatulizando a história colonial de espoliação dos povos indígenas a favor da propriedade privada e do Estado Nação.

A violenta retirada significou não apenas uma cisão entre o território criado e seus cultivadores, mas também entre os próprios indígenas. Nesse momento, o grupo foi dividido em duas coletividades: a “Aldeia (RE)xiste” e a associação “Associação Indígena da Aldeia Maracanã”. A “Aldeia (RE)xiste” recusou os acordos do Estado para produção de um espaço cultural no Museu do Índio e a moradia em um apartamento do programa Minha Casa, Minha Vida. Essa cisão culminou na construção do que é hoje compreendido como “Aldeia Vertical”.

Conheci a Aldeia Vertical pela boca dos moradores da Teko Haw, eles se referem a eles como “os traidores” por aceitarem um acordo com o Estado. Dentro do Processo Judicial N ° 0004624-69.2013.4.02.5101 da 8 ° Vara Federal do Rio de Janeiro, há uma complicação pela parcialidade do acordo. Alguns juízes acreditam ser ilegítima a reocupação do prédio, visto que alguns indígenas concordaram com os termos do Estado. Em um vídeo no YouTube, um ex morador da Aldeia Pluriétnica Maracanã, atual morador da Aldeia Vertical, argumenta, levando em consideração “comentários negativos”:

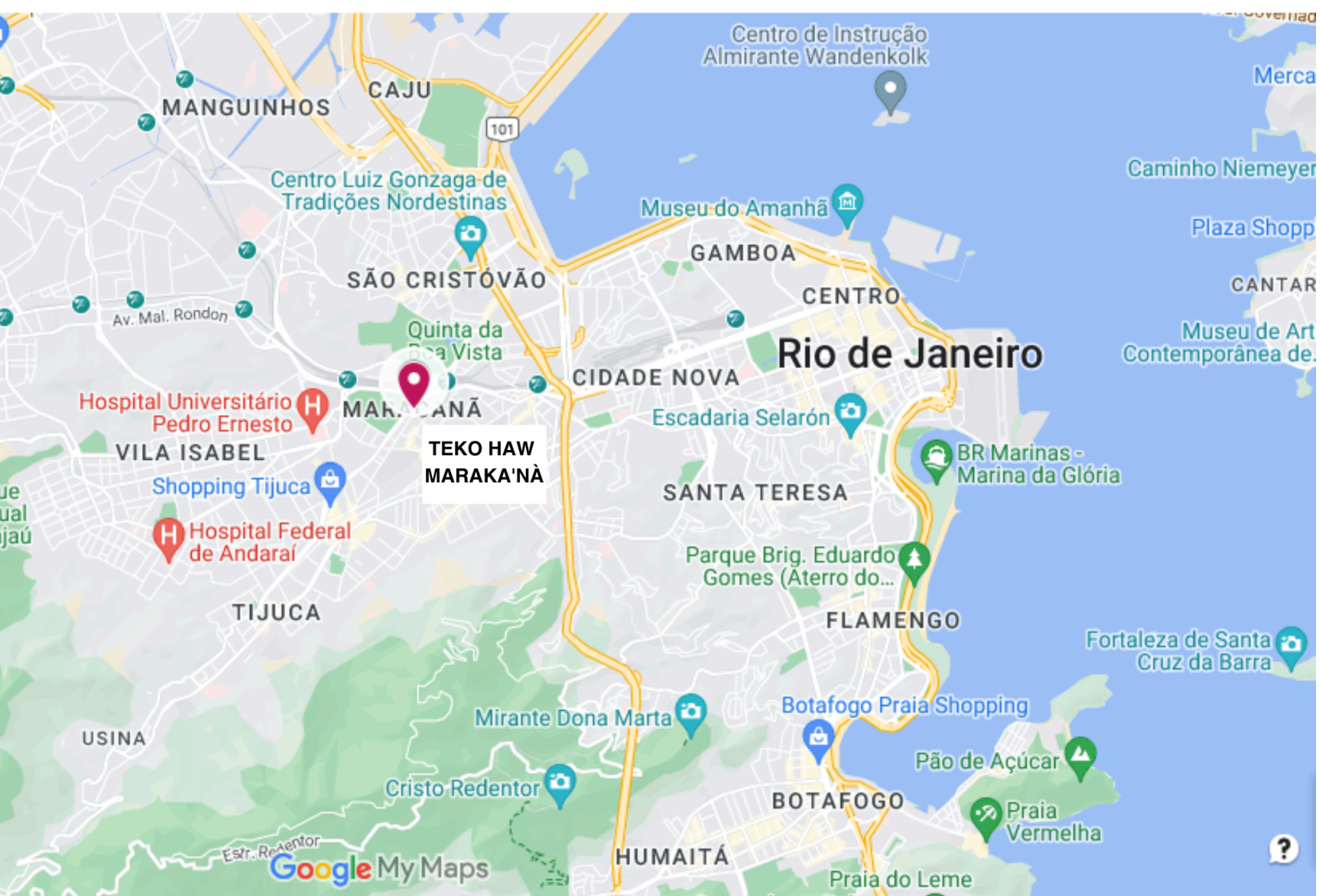
“foi muito difícil também, né, guerreiro?! vivi na aldeia Maracanã, quando a gente saía para trabalhar em Copacabana, às vezes, quando a gente voltava as nossas coisas não tava mais lá, que às vezes, os moradores de rua pegava a nossas coisas. o único lugar que tinha para trabalhar era em Copacabana e a gente perdia nossas coisas artesanato, roupa pegava toda da gente levava tudo. então, assim... para a gente tá aqui hoje também não é fácil, para quem não entende, nunca não viveu a luta. Às vezes tem alguns comentários meio negativos, mas para a gente tá aqui hoje não foi fácil, Guerreiro... entendeu?! Vivi ali dentro 7 anos quando chovia, ali era uma peneira molhava tudo além da gente mora ali dentro tinha que ter barraca de camping, se não molhava tudo. então, rapaz pra gente tá aqui hoje, também foi uma luta entendeu?! mas eu vou deixar aqui um canto de agradecimento...” ([Pakari Pataxó, 2023.](#))

A Aldeia Vertical é um prédio do Programa “Minha Casa, Minha Vida” construído no terreno do antigo Presídio Frei Caneca, na região central da Cidade do Rio de Janeiro. A antropóloga Camila Bevilaqua Afonso (2017) em sua dissertação sobre a Aldeia Vertical nos conta que os prédios, bem como a estrutura dos apartamentos são todos iguais. O apartamento proporciona uma estrutura física, conforto e segurança. A Aldeia Vertical é um prédio de cinco andares com 20

apartamentos, onde seus moradores são todos autodeterminados como indígenas, abrangendo os povos: Pankararu, Fulni-ô, Guajajara, Pataxó, Tupinambá, Puri, Tukano, Ashaninka, Guarani, Kaingang, Karajás, Satere-Mawé, Tabajara. No momento de cisão entre os ocupantes da Aldeia Maracanã, foi criada a Associação Indígena da Aldeia Maracanã (AIAM) que mantém o legado da ocupação no Antigo Museu do Índio.

O Estado continua a fomentar a disputa entre povos indígenas até nos dias atuais, colocando uns contra os outros, promovendo cisões dentro do movimento indígena a favor da exclusão, espoliação e expropriação de territórios indígenas. Acompanhei de perto a angústia de Samara Potyguara ao ponderar se constrói ou não um barraco no território, a insegurança posta pelo processo em curso que tem como propósito a desocupação das indígenas, têm um efeito constante, uma vez ela me disse “eu tenho medo, pouco dinheiro, vou colocar o pouco que tenho para construir uma casa e depois eles (os agentes do Estado) vem e destrói tudo... é muito complicado, menina!”.

Teko Haw Maraka' nà



“Somos terra e terra não finda
Terra não morre
E nós e a terra somos um
Inatekié
Badzé
Poditã
Warakedzã”

[Souto MC e Pedro Neto, Warakedzã.](#)

Em 2016 houve a reocupação, o momento político era mais favorável. A primavera secundarista promoveu um cenário que favoreceu a ocupação, somado a isso, não havia mais um interesse imediato naquela área. Da crise e da reocupação, houve uma prevalência de pessoas do povo Guajajara Tenetehara sob a liderança, do agora, Cacique Urutau Guajajara. Como estratégia de manter a aldeia, migraram para o Rio de Janeiro, alguns parentes da Aldeia do Maranhão, que vieram com suas famílias. Nesse momento, a concepção de “família” se tornou central na ocupação, favorecendo o acolhimento de grupos familiares nucleares (mãe, pai e crianças). Essa estratégia se faz extremamente necessária para a construção da concepção do que é “aldeia”. Abrindo espaços também para mulheres indígenas que são jovens mães solo com crianças pequenas. O grupo do coletivo de mulheres “Futuro Ancestral” também se fortificou nesse espaço, intervindo tanto dentro quanto fora da Teko Haw, com um projeto da Universidade Indígena. Urutau Guajajara é um pouco relutante ao projeto, já que para ele, “toda aldeia é escola, universidade, ponto de memória, ponto cultural, por que nós indígenas não separamos essas coisas”.

No livro “Em nossas artérias, nossas raízes” organizado por Potyra Guajajara, Urutau Guajajara, Júlia Otomorinhori’õ Xavante, Lucas Munduruku e Lucas Icó (2023) nos apresenta a possibilidade de pensar a Universidade Indígena como uma conexão de luta indígena nacional:

“A Universidade Indígena Aldeia Maraka'nà se conecta aos movimentos de retomada e às territorialidades indígenas por todo o país, e é um projeto de protagonismo indígena, de educação popular e libertária, de princípios não mercadológicos.”(Potyra Guajajara, Urutau Guajajara, Júlia Otomorinhorí Ô Xavante, Lucas Munduruku e Lucas Icó, p. 14, 2023)

A relação da Teko Haw com as universidades locais, bem como as escolas, é impressionante. Diariamente há escolas que vão até a aldeia para aprender sobre povos indígenas, há formação de audiovisual, línguas indígenas, artesanato, chás, entre tantas. Esses laços constroem tanto laços políticos, quanto o enfrentamento direto de perspectivas racistas na educação, em especial, na educação básica.

Retomadas dos corpos-territórios: a indigeneidade floresce nos centros urbanos.

*"Os Índios Urbanos foram aquela geração nascida na cidade.
Há tempos que estamos de mudança, mas a terra se muda
com você como uma memória. Um Índio Urbano pertence à
cidade e as cidades pertencem à Terra. Tudo aqui se forma em
relação a todas as outras coisas da terra, viventes ou não.
Todos, nossos parentes."
Tommy Orange, 2018¹⁶.*

A Teko Haw Marak'anà se estrutura a partir das retomadas, a reocupação do prédio, da terra antes ocupada por diversos povos, das identidades dos múltiplos povos, das espiritualidades. O plural é fundamental para a produção do espaço físico, político, epistemológico e espiritual. A Teko Haw é muitas coisas, muitas pessoas, muitas histórias, muitos projetos, muitas retomadas. Ocupação em um prédio público com reivindicação de ancestralidade é a expressão de uma insistência lenta, miúda, predatória, selvagem e destemida. Retomada, assim nomeada pelos povos indígenas, acontece em várias partes do mundo, no Brasil, envolvendo povos indígenas e quilombolas (Marisol de la CADENA and Orin

¹⁶ Lá não existe lá, Tommy Orange (2018).

STARN, 2007; Vera da SILVA, 2006; Daniela ALARCON, 2020; Silvia CUSICANQUI, 2006; Marcelo GRODIN e Moema VIEZZER, 2021). A proposta da Teko Haw Maraka'nà é visceral, a convivência entre vários povos é uma característica própria daquele movimento, bem como da estratégia pós-ditadura dos povos indígenas de enfrentar o ímpeto colonial. Um processo que é contínuo e exerce um papel fundamental na história da Teko Haw Maraka'nà são as pessoas em retomada de suas indigeneidades e território. A retomada não é um caminho linear, com marca de chegada ou mesmo data para fim, é um caminho onde sempre há coisas que ainda precisam ser apreendidas, lembradas, revividas. Nos últimos anos, o aumento de pessoas indígenas em retomada identitária tem tido um aumento progressivo e expansivo, é possível argumentar isso a partir de trabalhos acadêmicos produzidos, como os de Geni Núñez (2022), Okara Yby Potyguara (2021), Marcia Mura (2016), Bibi Nhatarâmiak Borum-kren (2024), Eliane Potiguara (2004), Bárbara Kariri (2024). Uma parte importante dos trabalhos acadêmicos é o processo de narrativa de suas indigeneidade e suas reivindicações de ancestralidade no jogo de saberes acadêmicos. Início com referências acadêmicas para enunciar que a vivência em retomada passa pela imersão na produção de conhecimento, o cultivo dos mais velhos, nomeação do racismo, embranquecimento, luta pela defesa dos territórios ancestrais, num processo que Geni Nuñez (2022) chama de retomada epistêmica. Há alguns consensos entre os estudos sobre retomada, um deles é que não há indígena sem povo, não há indígena sozinho. Geni Nuñez alerta:

“Nesse sentido, o direito à autodeclaração é uma das mais importantes conquistas do movimento indígena, isso porque durante muito tempo a identidade indígena foi atestada por terceiros (em geral um agente do Estado através do antigo SPI e da atual Funai). Após 2004, quando a Convenção 169 da OIT foi promulgada no Brasil, os povos originários garantiram seu direito à autodeclaração (SANTOS, 2020). A heterodeclaração foi um importante mecanismo etnogenocida que possibilitou que diversos profissionais indigenistas se autorizassem a afirmar que povos inteiros estavam extintos (uma vez que não obedeciam aos seus critérios coloniais). O movimento de retomada contemporâneo vem trazendo um forte enfrentamento a essas afirmações, para que cada vez mais a heterodeclaração retroceda e a autodeclaração se fortaleça. Importante pontuar que o prefixo "auto" é referente à afirmação pelo próprio povo e não um "auto" correspondente a indivíduo. Identidades indígenas são essencialmente coletivas, simultaneamente singulares e compartilhadas.” (Geni Nuñez, 2022, p.35)

Há necessidade de vinculação entre povos e pessoas indígenas na retomada em territórios indígenas. A Teko Haw é o ponto de encontro e de dispersão de sementes, por se encontrar do espaço urbano é um caminho facilitado para esse processo, visto que grande parte das pessoas racializadas não dispõe de recursos financeiros e tempo para viajar, ou mesmo, viver em seus territórios de origem. A relação entre pessoas em retomada e os territórios indígenas expressa a produção de um corpo coletivo, que não se baseia em fenótipos, para a indígena psicóloga Okara Yby Potyguara (2021) há três eixos fundamentais, são eles: retomada histórica, retomada ancestral e retomada cosmopolítica. Retomada histórica tem como propósito olhar para as histórias obliteradas com seriedade, buscando assim, construir uma narrativa sobre os tempos a partir da perspectiva indígena. O esforço de Mel Xakriabá em construir e contar histórias indígenas vai muito nesse aspecto da retomada. Me contando sobre suas intervenções indígenas nas escolas, ela me diz que desenvolveu um novo modo de responder perguntas racistas, ela conta:

“Toda vez que a gente vai à escola, é cansativo. Não só a escola, porque não são só as crianças que têm essas dúvidas. São adultos também, porque a gente foi privado da nossa própria cultura. Então, a gente vai, mas vocês usam celular? Ultimamente, eu já tenho devolvido a pergunta. Falar assim, mas se viesse aqui na escola, se viesse aqui no centro cultural, onde quer que seja, se tivesse vindo um grupo, digamos assim, um grupo de dança, um grupo de canto, um grupo para se apresentar alemão, inglês, vocês iam perguntar isso, se eles usam celular? E aí as pessoas já para e dá aquela pensada. Uma menina foi muito interessante, porque ela teve o tempo do constrangimento, ela falou assim, não, eu não perguntaria.”

O tempo do constrangimento pode ser dito em palavras antropológicas também como “estranhamento”, responder a perguntas óbvias que nos geram constrangimentos tem um papel fundamental no processo de aprendizagem. O estranhamento nos gera um estado de alerta, uma memória, uma experiência vivida. Voltando para Okara Yby Potyguara (2021), o segundo eixo é a Retomada ancestral, sendo a busca pela história da família; as complicações são grandes e colocam a sujeita em retomada em encruzilhadas, em suas palavras: “Também insisto em minha ambiguidade-multiplicidade-descolamento, indígena na cidade, potyguara da Paraíba no Rio de Janeiro, que não viveu a cultura, nem sabe falar a língua, neta e filha do etnocídio.” p. 58. Okara Yby Potyguara explicita a violência imposta das

ausência, argumentando de maneira crítica e situada os caminhos tortuosos de um corpo indígena e gênero dissidente em busca de sua ancestralidade indígena. O terceiro ponto é a Retomada Cosmopolítica, a prática política que não se desassocia da terra, onde a “luta fundiária é base de todas as lutas”, como diz Cacique Urutau Guajajara. Geni Nuñez (2022) afirma que “A colonização não incidiu apenas sobre o território-terra, mas também sobre o território-corpo, sobre nossos processos de subjetivação.” (Geni NUÑEZ, 2022:22); conectam os processos de retomada da terra com os processos de retomada da subjetividade indígena, qualificando como “indígenas” os modos de ser-sendo.

A antropologia tem escrito sobre esses processos pelo conceito de etnogênese, com larga produção etnográfica, Miguel Bartolomé (2003) e João Pacheco de Oliveira (1998, 1994) são professores que produziram linhagens acadêmicas com essa perspectiva. O fenômeno social da etnogênese consiste no ressurgimento de um determinado grupo étnico tido pela literatura especializada como extinto, caracterizados pela emergência no início do século XX. A etnogênese nunca é um processo individual; é necessariamente coletivo, pode se estruturar a partir das linhagens familiares das pessoas que continuaram no território, como as Tupinambá de Olivença na Bahia (Daniela ALARCON, 2020).

Como demonstra João Pacheco de Oliveira (1998) a antropologia, bem como as ciências em geral, tiveram um papel fundamental na fixação do que é “ser indígena”. João Pacheco localiza a rigidez, em especial, na literatura produzida sobre os povos indígenas do nordeste como um artifício de negação da indigeneidade por parte dos intelectuais, militares, e indigenistas que viam os indígenas no começo do século XX e não reconheciam nas pessoas o estereótipo criado pelos estudos etno históricos. Na verificação de “cara, crachá” os povos indígenas não passaram. Os povos indígenas não correspondiam com a narrativa fenotípica, de ritos, hábitos alimentares, e de cultivo, etc. após 400 anos de colonização. Palavras como “aculturação”, “remanescentes”, “descendentes”, “índios misturados” aparecem comumente na narrativa científica de intelectuais, militares e indigenistas que buscavam com certo desprezo descrever a deterioração do “índio”. O aspecto racista de colocar em dúvida a veracidade do “ser indígena” está explicitamente presente no tratamento do Estado e suas instituições com a Teko

Haw, se materializa em palavras no processo movido pelo Estado para a reintegração de posse. O processo de mais de 10 anos é recheado de argumentos jurídicos racistas, dentre eles, destaco a argumentação que compreende apenas o “Índio” do momento da conquista, nunca as indígenas em processo de criativas maneiras de continuar ser-sendo.

“Não obstante o fato de o Governador do Estado do Rio de Janeiro ter se comprometido a não demolir o imóvel onde funcionou o antigo “Museu do Índio”, bem como a restaurá-lo e dar-lhe uma destinação compatível com a sua localização (fls. 93), tal medida não implica em manter os indígenas no local, seja em face da impossibilidade de se usucapir o imóvel em questão, seja pelo fato de inexistir, conforme restou demonstrado, uma comunidade indígena na sua essência. Vale dizer, entendida como aquela que ocupava a terra anteriormente à colonização e que busca conservar, desenvolver e transmitir às gerações futuras seu território ancestral e sua identidade étnica, em conformidade com seus próprios padrões culturais. Da mesma forma, vislumbra-se o periculum in mora da pretensão ora deduzida, eis que há a necessidade premente de realizar obras naquela área, para fins de expansão e modernização do entorno do Estádio do Maracanã, que, por sua vez, abrigará os jogos da Copa das Confederações FIFA 2013 e Copa do Mundo FIFA 2014.” (Processo N°0004624-69.2013.4.02.5101, p. 130.)

Aqui, vale um debate sobre a função da fixação do “ser indígena” ou mesmo “indígena na sua essência” mais amplamente a função da distinção racial. É sabido que a antropologia nasce com um viés forte positivista e evolucionista, na escala evolutiva o *homo sapiens* foi dividido e hierarquizado de acordo com suas culturas, depois com seus fenótipos, marcando as “raças”. Dentro da escala evolutiva o entendimento era que o branco significa o mais evoluído, e os povos indígenas, autóctones, são estágios anteriores no caminho evolutivo (Loredana RIBEIRO, Lucio Costa LEITE, Lara de Paula PASSOS, 2021). Dessa maneira, a extinção desses modos de ser e fazer, corroboram para uma ideia evolucionista e positivista que o processo civilizatório está sendo executado com excelência. A ideia deste texto, não é rodear todos os motivos pelos quais se deu a narrativa de “extinção”, mas é demonstrar que é um problema bom para pensar de maneira crítica o peso e os significados dessa narrativa e o papel da antropologia nesse processo. Destaco, o antropólogo, sociólogo e político Darcy Ribeiro (1970) que assim como Rondon, acreditava que os “índios” estavam em processo de desaparecimento. Darcy Ribeiro, teve um papel importante na formação do Museu do Índio, que tinha como

intuito salvaguardar a memória dos povos indígenas, por ele considerado “puros” o que Urutau Guajajara chamam de “índio de museu”. Ou seja, um “índio” parado no tempo, fixado em paredes para exibição de seu exotismo selvagem.

“Diante das condições de construção do nacional-brasileiro operadas no início do século XX, as quais privilegiavam o sujeito urbano e trabalhador, a diversidade cultural se materializava apenas como um subtexto do estágio de desenvolvimento material da nação moderna. Assim, a incorporação dos indígenas na sociedade nacional era concebida de maneira funcionalista, sob a crença de que a civilização ocidental significava um passo avançado de um processo social evolutivo (LIMA, 1987).” (João Domingues, 2016, p.287)

As preocupações de João Pacheco (1989, 1994) estão localizadas em um debate antropológico acerca do conceito, bem como o processo de disputa das categorias étnico-raciais pelos povos indígenas. Escolho, trabalhar com a elaboração do conceito de “retomada” assim nomeada pelos povos indígenas. Sem preocupação com a conceitualização antropológica, o movimento está localizado em uma prática de saber-fazer luta.

A minha primeira ida em uma atividade da Teko Haw Maraca'nà foi uma roda de conversa sobre retomadas indígenas, guiada pela Mel Xakriabá e a Samara Potiguara. Era um domingo de muito calor, a atividade era parte da programação do mês de março das Mulheres Indígenas. As atividades estavam demasiadamente esvaziadas de pessoas, o que permitiu atividades mais íntimas. Nesse dia, sentamos em frente a cozinha, debaixo de uma amendoeira. Fizemos um círculo com cadeiras escolares e aos poucos o círculo foi se preenchendo. Tinha cerca de 10 pessoas, entre elas, o Cacique Urutau e a Cacica Potyra, a presença delas me chamou a atenção, eles sentaram com uma humildade latente e corpo presente para ouvir a história de cada e pessoas ali, elas foram as últimas a se apresentarem. No início da roda de conversa, a Cacica Potyra foi pegando as folhas grandes e firmes da amendoeira e distribuindo para que a gente pudesse se abanar. Ao lado da Teko Haw estava acontecendo um jogo de futebol no estádio Maracanã, o som dos pássaros e do pacato vento de dentro da aldeia contrastava com os sons de fora, dos carros, buzinas, helicóptero e os gritos das torcidas. Muitas vezes, esqueço que estou no meio da cidade do Rio de Janeiro, e os sons da cidade se sobrepõem com uma imposição de lembrança: aqui é selva de pedras.

O fio condutor de semelhança entre todas as narrativas eram a presença indígena em sua ancestralidade, não de maneira romântica, mas como um compromisso político com a luta antirracista e na luta pela direito ao território da Teko Haw Marak'anà. Como foi a minha primeira participação de uma atividade e não é possível materializar as narrativas por questões éticas, já que não houve um pedido explícito para os usos deste texto.

Em suma, foi uma conversa e apresentação das pessoas sobre suas retomadas, em especial, o lugar da Teko Haw no processo de gestação do processo de retomada. Na minha vez de apresentar, fui tomada por uma ansiedade paralisante, falei devagar sobre a história das minhas avós e do meu anseio lento em buscar o povo delas. Por ficar um tanto tímida, um homem começou a me apressar, Samara Potyguara, então, diz: *“todo mundo tem o tempo que precisar para elaborar e dizer as coisas, deixa a menina!”*. Encerrei minha fala com os olhos aguçados pela atitude da Samara Potyguara. Meses depois, agradei o que ela fez e ela me disse: *“eu não faço teatro à toa, no começo da minha retomada eu não conseguia falar com ninguém, nem mesmo como você disse”*. Outro ponto de conexão das narrativas é a migração de regiões como norte e nordeste para o sudeste, muitas pessoas indígenas saíram de seus territórios por motivos variados para buscar nos centros urbanos uma possibilidade de vida.

Samara Potyguara tem uma sutileza feroz, ela mora na Teko Haw a cerca de dois anos, entre idas e vindas. Sempre enfatiza o fato dela não ter o corpo do que as pessoas esperam de uma “mulher indígena”, seus cabelos bem enroladinhos e castanhos contrastam com a expectativa de cabelos pretos e lisos. Sua avó e mãe são costureiras na cidade, ela diz que sempre foi forçada a aprender e que criou uma repulsa à máquina de costura, era mais ávida pelos livros. A relação com sua mãe é conflituosa, a retomada existe nas entrelinhas entre elas. Samara Potyguara costura sua luta indígena, a partir de sua vivência na periferia no Rio de Janeiro, e a presença forte de uma mãe indígena que migrou para o sudeste com o desejo de ter uma vida melhor. Samara Potyguara foi mãe jovem, foi após a sua filha “estar encaminhada” que ela se lançou no processo de autodeterminação indígena, começou a frequentar a Teko Haw e depois viajou para o Ceará para reencontrar seu povo. Ela me diz que *“a coisa mais linda, menina, foi quando eu mostrei a foto*

de meu avô e os mais velhos da aldeia se lembraram dele” seus olhos pequeninhos sorriem quando enuncia essas palavras. A complexidade da relação com a mãe advém das memórias de violência do desterro, a associação com dor e violência é presente no corpo de muitas mulheres indígenas em diáspora. Retomar a história e a indigeneidade, envolve também, relembrar das violências impostas pela penetração da colonialidade na vida cotidiana das comunidades indígenas.

Atualmente, Samara Potyguara faz Mestrado em Teatro no CEFET-RJ, sem bolsa, mas com uma insistente prática que busca se referenciar nas ciências do povo Potyguara, em especial, a utilização contemporânea de performance, teatro e ritualística do povo Potyguara do Ceará. Uma dificuldade que Samara encontra em habitar o espaço universitário é a disparidade de recursos que ela precisa para estudar, como lugar para estudo. Depois que ela iniciou o mestrado, tem passado mais tempo na casa de suas redes de afeto, como casa de amigas e família, para dormir com ventilador e estudar em espaços com acesso à internet.

James Clifford (2007), assim como Mariza Corrêa (1997, 1982), estudam e questionam de forma crítica a história da antropologia, situando os pressupostos que orientaram pesquisas acadêmicas consagradas como clássicas. Ao relatar o caminho necessário para estudar com os povos indígenas, usando como bússola ética a atenção educada por um interlocutor que disse para o autor: “nós já estávamos aqui antes de vocês” (p. 197). James é enfático ao afirmar que as formas de “ser indígena hoje” são mais amplas do que a palavra “indígena” consegue capturar no imaginário estereotipado produzido pela ciência no século passado. No entanto, a palavra indígena é fundamental para a compreensão responsiva de indigeneidade. Identidade indígena continua a constituir uma categoria pertinente a ser reivindicada e reformulada. A memória e o ser-sendo indígena não se perde no desterro, na tentativa de genocídio, na produção de imaginários racistas, no embranquecimento, a indigeneidade é reelaborada de maneira criativa e múltipla (James CLIFFORD, 2007; Maria LUGONES, 2014).

Retomada não tem um caminho pré-estabelecido, não tem um protocolo, não tem um passo a passo, este aspecto faz com que uma mente treinada a observar e escrever padrões não consegue alcançar. A ideia de extinção é, por outro lado, uma via racional de pensar o projeto civilizatório, “todos mortos”. Meu corpo ávido por

entendimentos, nunca entendeu a noção de “extermínio”, a intuição sempre me leva a pensar nas múltiplas maneiras de estratégia e continuidade como características próprias de estar viva. Exterminar um povo, é em suma, acreditar que aquele povo não tem capacidade cognitiva, criativa, estratégica de sobreviver. Por não acreditar nisso, nunca fui capaz de compreender o que significa “extinção” em termos de povos indígenas. Maria Lugones (2014) quando postula o caminho para o feminismo descolonial, me dá uma pista fundamental que corrobora para minhas intuições, existe uma fratura.

“Quando penso em mim mesma como uma teórica da resistência, não é porque penso na resistência como o fim ou a meta da luta política, mas sim como seu começo, sua possibilidade. Estou interessada na proliferação relacional subjetiva/intersubjetiva de libertação, tanto adaptativa e criativamente opositiva. A resistência é a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão ← → resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno.” (Maria Lugones, 2014, p.940)

Fazendo das palavras de Lugones, minha chama numa noite escura, bem toda a aprendizagem relacional que foi gestada durante o campo, a retomada não é o fim, é o começo. Aqueles povos que foram subjugados, nomeados como caboclos, mamelucos, pardos, incivilizados, construíram por gerações e gerações uma relação ativa de predação com a cultura hegemônica, não houve extermínio total e absoluto. Violência imposta é inegável, mas ela não é a definidora de toda a experiência de indigeneidade possível. A retomada é o início.

A ficção racista de produção de Nação, é em si, uma ilusão narrativa, uma ficção colonial que favoreceu a criação do Estado Nação e os “tipos possíveis” de identidade. No pensamento social brasileiro, como argumenta o antropólogo João Pacheco de Oliveira (1989, 1994), os indígenas foram usados como passado que teve contribuição, visto que eram os moradores de todo o território nacional. Por estarem íntimos à terra deveriam ser “superados”, ou melhor, embranquecidos, e suas ciências, técnicas, hábitos, fenotípicos obliterados. O projeto nacional continua em curso e, sobretudo, em disputa. A tentativa de extinção segue presente na vida cotidiana e ordinária. No entanto, é preciso diferenciar o plano nacional da forma como as pessoas incorporam as narrativas de civilidade e modernização.

Mel Xakriabá, é uma mulher com espírito de criança, ela adora brincar e contar histórias. Trabalhou grande parte de sua vida como arte educadora no CAPS. Sua família tem origem em Minas Gerais, sua avó casou-se com um homem branco que rumou para o Rio de Janeiro, deixando escondida sua ancestralidade por duas gerações. Mel Xakriabá, se lembra das histórias que sua avó e mãe contava sobre os animais e decidiu que esse também seria parte de seu ofício. A retomada de sua indigeneidade floresceu na Teko Haw nos seus primeiros anos de ocupação. Hoje, ela é mãe de uma criança de 10 anos, que têm acesso a uma vivência indígena cotidiana. No primeiro dia que estive com Mel, ela estava em festa porque seu filho estava em festa, brincando com as outras crianças, “podendo ser criança”. A retomada ganha outra proporção de força quando ela se torna mãe, por que ela não é apenas mãe, ela é uma mãe indígena vivendo em contexto urbano com uma preocupação muito fervorosa da educação de seu filho, ela me diz:

“E hoje eu tenho meu filho, que tem 10 anos, então é praticamente nascido aqui. E com muita alegria, meu filho participou de vários rituais aqui dentro. Então ele está sendo criado muito dentro das tradições indígenas, conhecendo outras etnias, podendo ter essa vivência que eu, na infância, não tive. Isso é muito importante, muito importante para mim e para nós, para os povos indígenas em geral.”

O ponto central desta pesquisa é argumentar a favor da *fuga*. Sempre houve pessoas que fugiram, e na fuga, reelaboram suas indigeneidades. Viveram no escuro, no silêncio, nas aprendizagens codificadas, nas miudezas do cotidiano, reelaboram o ser-sendo indígena. E que hoje podem vivenciar e proporcionar outra infância para seus filhos.

Teko Haw Marak'anà

Imagens do Google Earth de 2005 à 2024.



2005

Antes da ocupação indígena



2010

4 anos da ocupação indígena



2012

reintegração de posse

Teko Haw Marak'anà

Imagens do Google Earth de 2005 à 2024.



2015

3 anos de desocupação indígena



2016

reocupação indígena



2020

4 anos de reocupação indígena

Teko Haw Marak'anà

Imagens do Google Earth de 2005 à 2024.



2024

8 anos de reocupação indígena

O florescimento das retomadas está intrinsecamente relacionado à terra. Ao manejo da terra, a relação com as árvores, plantas e pássaros. Julia Xavante, uma vez me disse que depois da reocupação começou a aparecer mais pássaros, Potyra começou a perceber enquanto varre de manhã a aldeia, que tinha novas penas que antes não apareciam e que agora tinha até o suficiente para produzir artesanatos. O povoamento da aldeia tem ganhado a cada crise mais intensidade, apesar das crises impostas pelo Estado e as crises internas decorridas da Plurietnicidade, não caso grande impacto de despovoamento, ao contrário, cada vez que volto na aldeia conheço novas pessoas envolvidas no cotidiano e na luta da Teko Haw.

faz mais de dois meses que estou escrevendo esse capítulo, não que eu esteja parada ou mesmo em sofrimento constante. eu tento compreender coisas que não estão ligadas aos objetivos de pesquisa para me desfocar do caminho até o fogo. meu processo de conhecer a história de minhas ancestrais é carregada de tanta violência, que parece injusto, que as dores sejam as protagonistas da história, ao mesmo tempo, que nomear as resiliências parece romântico e sem crítica. foi a antropologia e o feminismo que me deram suporte técnico para conseguir me enveredar para tais pesquisa, ao mesmo tempo, que elas são barreiras. minha desconfiança dos meus próprios desejos e motivações entram em crise. não sei como me colocar no texto, não sei até onde ir, não sei onde estou. talvez, essa pesquisa seja meu esforço intelectual em compreender os caminhos, e aprender a narrar meus passos de neófito. sei que estou imersa, completamente, imersa. não há separação entre vida-pesquisa, nessa vida, eu sou um corpo tentando encontrar os caminhos e compreender o próprio caminho que minhas ancestrais me fizeram caminhar. minha avó, comemora cada passo, comemora meu desejo em não me casar, em ser devota as lutas. ela comemora, cada passo que dou para voltar. na minha mala carrego, instrumentos técnicos, patuá, algumas ervas, agulhas de crochê, agulhas de bordar e meia dúzia de linhas. são os instrumentos que me permitem compreender a vida delas, com um olhar doce, amoroso e crítico... a mirar com olhos antigos, olhos coletivos.

de onde vem esses olhos?

*mulheres antigas
pintando muros novos
muros de texturas*

*ela me pergunta certa:
de onde vem esses olhos??
não sei responder
não sei de onde vem meus bravos olhos*

*olhos bravos
olhos que faz um incêndio inteiro
olhos que me são tão antigos quanto o fogo*



“nem tudo precisa ser entendido”: o ser-sendo das mulheres indígenas

“Crescimento, morte, deterioração, nascimento.
O solo é preparado infinitas vezes, fecundado, arado.
Uma constante mudança de formas,
renacimientos de la tierra madre.”
(Gloria Anazldúa, 2005)

Fui ao COIREM (Congresso Internacional Resistência Maraka'nà) no domingo, cheguei cedo e logo fui vista pelo Urutau e a Potyra. Urutau, se projeta para trás e abre os braços anunciando “olha só, você estava sumida! abandonou a gente!”, Potyra passa bem na hora e diz “simmmm! ela abandonou a gente”. De prontidão, fico constrangida, mas rebato “vim quando consegui juntar dinheiro! e você, Urutau, parou de me responder, mas, ok, vou seguir mandando mensagem. isso não vai acontecer de novo”, a gente ri e Urutau já inicia a demanda “precisamos de um laudo antropológico, o que foi feito foi usado para fazer acordo com o Estado. preciso de um autônomo!”, insisto com ele “sim, mas eu não tenho esse poder! posso fazer como assistente, não tenho o poder da caneta”. na mesma hora, chega uma aliada, professora de universidade e se dispõe a encontrar alguém “com o poder da caneta”. logo, Urutau voa e fico observando o movimento do congresso.

nesse dia vi a mesa “Saberes da Terra: Por uma Universidade Pluriétnica e Descolonizadora”¹⁷ com a fala da Júlia Xavante, Mônica Mura, Dario Jurema Xucuru e Amanda Goytaká. após a fala fico pulando de conversa em conversa, conhecendo novas pessoas. na tentativa de construir redes de articulação acadêmica com o movimento social, estava conversando com um professor sobre a demanda do Urutau, na tentativa de sensibilizar e agregar intelectuais com carreira reconhecida e estabilizada. percebo que ao meu lado uma mulher está prestando atenção na minha interação com esse professor, logo, me disperso e vou em direção àquela mulher. me aproximo como uma boa mineira, chego pelas bordas, ela estava falando

¹⁷ “Saberes da Terra: Por uma Universidade Pluriétnica e Descolonizadora”, disponível em: <https://youtu.be/REaUa7N-kew?feature=shared>

das situações conflituosas que se embrenha das linhas tênues do sexismo e racismo. logo, começamos a teorizar sobre o que é o héterocissexismo e elencar mulheres indígenas que estão construindo o feminismo comunitário ou feminismo indígena. a mulher é a potente, Ana Kariri, uma mulher magra, baixinha, de cabelos longos e óculos arredondados, sua inquietação me soou familiar. Ana Cristina Kariri, é uma pessoa que sua perspicácia é perceptível desde antes mesmo do nosso diálogo, sua atenção é miúda e analítica, é sua braveza que me é familiar, e talvez, por ser familiar aconteceu uma confiança recíproca. nos conhecemos nos meus últimos dias no rio de janeiro, então, nossa aproximação se deu sobretudo a distância via WhatsApp e videochamadas.

um dia liguei por videochamada pra gente falar sobre as nossas pesquisas, e no final das contas, ela me ensinou vários caminhos para andar pela vida e lidar com as ambiguidades. falávamos de uma carta que ela escreveu para sua bisavó e avó, nessa carta, ela conta um pouco da sua história e de como foi empurrada a seguir um caminho branco na vida, ao mesmo tempo que esteve toda a vida entretida com o movimento sem terra, depois veio o casamento, esquecimento, reivindicação e luta. Ana Cristina Kariri, é engajada na luta política e na ampliação dos direitos básicos para todes! Ela é uma mulher destemida e determinada, todas às vezes que trocamos miúdas mensagens, aprendemos juntas, novos caminhos. em nossa conversa, ela explicitou das potências das organizações de mulheres indígenas e os seus trânsitos como um processo de aprendizagem mútua e contínua que tem como base a circulação de pessoas. o trânsito é um importante instrumento de luta que possibilita fôlegos para seguir na luta.

pontuamos as dificuldades em ser mulher e militante, em qualquer organização. ela me conta da sua retomada como um processo contínuo, como uma semente que demora anos para poder mostrar suas primeiras folhas na luz do sol. Ana Cristina Kariri, tem consciência crítica sobre sua própria trajetória e as suas batalhas internas, sua mulher indígena guerreira interna é expressa com uma certa maturidade sobre os processos, o tempo lento da vida, com seus erros e desencontros sustentam sua trajetória. Ana, é professora de língua portuguesa na rede estadual do rio de janeiro, recentemente mestranda. seus esforços intelectuais, estão voltados para a retomada do povo Kariri no nordeste. das nossas conversas

sonhamos com um espaço onde pudéssemos conhecer as escrituras de mulheres indígenas e seus estudos feministas. desse sonho compartilhado criamos um grupo mensal com mulheres indígenas e parda para conversas sobre as lutas das mulheres indígenas, mestizas e suas estratégias.



A primeira leitura que trocamos foi “Meu corpo é um território político” da indígena maya k'iché antropóloga e feminista Dorotea Grijalva (2020) no momento não racionalizei o conteúdo, apenas, lembrei do seu nome sussurrado pela intuição. O texto foi ideal para aquecer nossas conversas diárias. Dorotea Grijalva (2020) argumenta que o corpo é um território político e em disputa, dentro da disputa, Dorotea escolhe habitar a si mesma, em comprometer-se no processo de retomada emocional, racional e espiritual, a autora enfatiza que não há hierarquia ou separação rígidas nas três dimensões. Indo na mesma linha da Dorotea, Lorena Cabnal (2019) afirma que “Ser mulher indígena nesse contexto é complexo porque seu corpo se converte no primeiro território de disputa para o poder patriarcal” ¹⁸p. 116. O corpo é o primeiro território que precisa ser retomado. A imbricação entre retomada do corpo e do território vai se apresentando em campo, de maneira muito parecida com o reflorestamento do espaço, à medida que se ocupa o território, se cuida da terra, plantar as ervas sagradas, os remédios, cria galinhas, patos, tartarugas, coelhos... vai se povoando aquele território, cultivando as ancestralidades, criando espaço para que a ancestralidade das ocupantes possam florescer e criar raízes profundas. A linguista, poeta, chicana Gloria Anzaldúa (2005) ao sonhar com a possibilidade de um processo de compreensão sócio-histórica encarnada sugere que para iniciar o processo de plantio é necessário, analisar os estragos do cimento e soterramento (Gloria ANZALDÚA, 2005: 709). Narrar as violências aparece como uma possibilidade de enunciação e expurgo da colonialidade, limpar e tratar de uma terra ferida a séculos. Há um saber-fazer evidente no texto de Dorotea, Lorena Cabnal, Gloria Anzaldúa, que é a não separação de teoria e prática, não há separação entre teoria e vida, a argumentação, análise, emerge do próprio ato de viver a vida. O processo de contar sua história, é o processo de teorização, análise, socialização. A compreensão de narrativa para as intelectuais indígenas de retomada não são um processo autoevidente e automático, é um processo de aprendizagem, se aprender a contar a medida que você exercita a narrativa e aprende com outras mulheres como contar

¹⁸ tradução livre do trecho: “ser mujer indígena en ese contexto es complejo porque tu cuerpo se convierte en el primer territorio de disputa para el poder patriarcal.” (Lorena CABNAL, 2019: 116)

sua história conectada com a sócio-histórica, projetos coloniais-capitalistas de exclusão e extermínio.

A produção do território, bem como das retomadas da ancestralidade, é tecido pelas mãos das mulheres. Não como uma essência de cuidado, ao contrário, como uma escolha consciente e estratégica de multiplicação da vida.

“Indígena como o milho, como o milho, a mestiza é um produto híbrido, desenhado para sobreviver nas mais variadas condições. Como uma espiga de milho – um órgão feminino produtor de semente – a mestiza é tenaz, firmemente amarrada às cascas de sua cultura. Agarra-se ao sabugo como os grãos; com caules grossos e raízes fortes, ela se prende à terra – ela sobreviverá à encruzilhada.” (Gloria Anzaldúa, 2005, p. 708)

é novembro, vim pro rio de janeiro fazer campo, mas acordo e passo o dia tecendo, numa tristeza que come e diminui meu peito. estou agoniada, paralisada. não consigo ir à aldeia. uma noite de sonhos vividos, me tirou da paralisia. no sonho, eu estava com a Samara Potyguara, ela me guiava pra conhecer uma parte do rio ou outra cidade, não conhecia o espaço, mas era cidade grande, com muitos prédios, muito cinza. no sonho, ela ia me chamando atenção para as plantas, cada mato que brotava do asfalto. acordei com urgência em vê-la, envie mensagem e no outro dia nos encontramos. ela pediu pra nos encontramos na UERJ, primeira vez que nos encontramos fora da aldeia. ela estava especialmente exausta, não apenas uma exaustão da carne, seu corpo gostaria de deitar em uma rede com sombra fresca e deliciar o canto dos pássaros, o zumbido do vento, o frescor do rio. eu e sam estávamos com muita dor nos ombros. nosso corpo anuncia a exaustão característica da cidade. seu cansaço era proveniente das relações conflituosas da aldeia, em especial, como os homens têm se valido de seus poderes entre os mundos indígenas e não indígenas. Sam Potyguara me fala como se percebe vista como uma pessoa alheia à luta e a retomada do território, uma pessoa sem valor... contei pra ela sobre o texto que analisa a compreensão de família para os Tenetehara-Guajajara como tendo em sua base falar a língua ze'egete, a noção de família nuclear (homem, mulher, filhos e filhas), genros, casamento com filhos (José Wilhame Pinto ARAÚJO e Cláudia de Andrade SPITZ, 2020: 48). depois que enunciei o texto e mostrei para ela o gráfico, compreendemos que esse pode ser o

entendimento e prática de família, aldeia e, portanto, de retomada para Urutau. em outro momento, conversando com a Potyra, ela me disse de uma mulher do povo Kanela, que ao se lembrar de sua ancestralidade com sua convivência na Teko Haw, voltou para o território, casou e teve filhos, ela estava a me ensinar o que é retomada para ela e urutau. voltar para o território, casar, família nuclear, ter filhos indígenas, criar os filhos na aldeia. depois da análise conjunta, nós duas demos uma respirada funda e ficamos em silêncio.

sam é uma mulher magra e de estatura média, com olhos de criança, mas carrega em suas costas uns belos de 30 anos a mais... sua unhas longas e pintadas, seu rosto sem maquiagem, sem cabelo solto e encaracolado. é uma mulher, vista como uma menina, vista pelos olhares racistas como menos indígenas por ser mais encaixotada como "parda". Sam estuda teatro, faz mestrado no CEFET, começou recentemente, sem bolsa, sem lugar adequado para estudar, sem equipamentos para estudar, sem tempo para sistematização de referências. sam busca a partir da narrativa pública e audiovisual, como um instrumento de legitimação pública do papel político que a Cacica Potyra já exerce dentro do território. em outro momento lembro dela me dizer que não é escolhida para interpretar pessoas indígenas no teatro, porque ela não tem "cara de índia". ela viveu a retomada, "voltando para ir" (Débora, ARRUDA, 2024) voltou para o ceará, encontrou parentes, alguns se lembraram de seu avô . ela se sentiu em casa. voltou para o rio de janeiro, não sei por que, mas sonha em voltar para o ceará . me disse que não quer envelhecer na Teko Haw, quer envelhecer no ceará.

no meio da nossa conversa, pergunto subitamente: por que continuar? ela solta como se fosse a coisa mais óbvia que já me disse "ah menina, porque é mais que ele, é mais que isso aqui... olha o sacrifício deles... eles poderiam estar lá no maranhão vivendo a vidinha deles na aldeia, mas estão aqui. sacrificando tudo." novamente, respiramos fundo e ficamos em silêncio, tragamos fumaças.

A insistência é uma linha que costura as diferentes formas de produzir a Teko Haw. As fibras de insistência se enrolam com o atrito e resistência necessários para a tessitura do espaço. A Teko Haw, permite para Samara Potyguara, Mel Xakriabá,

Potyra Guajajara, Ana Cristina Kariri entre tantas outras, uma vivência de pertencimento. A aldeia possibilita que elas se agarrem ao “sabugo como os grãos; com caules grossos e raízes fortes, ela se prende à terra” (Gloria Anzaldúa, 2005: 708). A consciência da complexidade e do tempo que elas esperaram por esse território faz com que sua prática cotidiana seja de construção e manutenção desse espaço. Cada uma em seus termos produzem e fortalecem sua relação, sobretudo, com as mulheres. Uma das primeiras casas feitas na reocupação, junto da cozinha, foi a casa das mulheres, espaço onde acontecem conversas secretas, tomadas de decisão e processos de cura. Nunca cheguei a entrar na casa, sigo à espera de um convite.

“Não se resiste sozinha à colonialidade do gênero. Resiste-se a ela desde dentro, de uma forma de compreender o mundo e de viver nele que é compartilhada e que pode compreender os atos de alguém, permitindo assim o reconhecimento. Comunidades, mais que indivíduos, tornam possível o fazer; alguém faz com mais alguém, não em isolamento individualista.”(Maria Lugones, 2014, p.949)

A proposta de Samara em construir narrativas a partir do audiovisual, é uma estratégia sagaz de desvio das normativas já estabelecidas, reimaginar a Teko Haw a partir da perspectiva das mulheres indígenas, não mais a partir de homens não indígenas. Samara Potyguara tem em sua prática, não apartada por teoria ou movimento social, um compromisso muito intrínseco com as mulheres, de cuidado. Desde nossa primeira interação ela, às vezes, observa com quem converso e como segue a interação. Potyra tem o mesmo processo, de analisar as situações a distância, bem como Ana Cristina Kariri. Elas observam e produzem com seus olhares, vias de escape, caso necessário. A confiança é estabelecida não pela palavra, mas pelo sentir. A compreensão de que não é pela fala que a confiança é estabelecida, mas sim pela prática, assim, como Maria Lugones afirma, não resiste a colonialidade sozinha, se reconhece as práticas umas das outras. O tempo da relação é pautado pelas práticas e interações do corpo com o território.

a Teko Haw é um ponto verde no cimento do maracanã, o outro verde que fica do lado oposto, perto do morro da Mangueira, é a Quinta da Boa Vista, onde fica

o Museu Nacional. me pego pensando nas distâncias que existem entre o morro da Mangueira e o Museu Nacional e a aldeia. pergunto Sam sobre a relação com as pessoas da favela, ela diz que é ótima que ela vai até lá comprar alimentos, fazer a sobancelha e a unha, “as pessoas me conhecem como a indiazinha de cabelo caracol”, ela ri. Diz que apesar de geograficamente ser mais distante que o Museu, a relação existente é com a aldeia. ficamos nos quatro pontos no prédio olhando a vista e conversando. Inti se afasta e pergunto a Sam e Mel sobre como é para elas serem mulheres na aldeia. Elas respiram fundo, Sam se senta. Me contam da dificuldade que é ser mulher, das ameaças e da insistente reafirmação, no entanto, me lembrar “é difícil ser mulher em qualquer lugar, aqui, não seria diferente. a diferença é que aqui insistimos”.

A relação que estabeleci com essas mulheres desde o início, não estava pautado apenas na pesquisa, o sentimento que compartilhamos de confiança possibilitou uma relação pautada no cuidado. Por isso, talvez, para olhares antropológicos há uma escassez de narrativas delas na íntegra ou uma descrição densa de nossas interações, essa escolha se faz pela necessidade de manter nossa relação como uma relação pautada no afeto, confiança e respeito. A nossa relação é mais importante que a pesquisa. Somado a esse fato, o campo foi atravessado pela tentativa de reintegração de posse em julho de 2024, o que significa que meu engajamento foi em compreender o processo e estar a dispor de busca de documentação, revisão de textos, produção de alianças políticas. A insegurança posta pela reintegração de posse provou dois modos de relação, uma como antropóloga, em especial, por parte do Urutau e a relação de cuidado e partilha com as mulheres.

Cacique Urutau e Cacica Potyra sempre recusaram meu trabalho braçal, não me deixavam varrer, lavar louça, ajudar no almoço, porque lá o que mais era interessante em manter a relação comigo, são minhas habilidades técnicas. Já Mel Xakriabá, Samara Potyguara e Ana Cristina Kariri não criam essa distinção comigo. Acredito que aqui, se expressa o entendimento do papel da intelectual e da branquitude atribuída devido a pele clara, sempre fui tratada por eles como visita. Há uma vinculação direta entre minha pele clara e os trânsitos garantidos por isso, minha profissão e a branquitude, ou seja, o lugar de fala e portanto de escuta. A

dinâmica de "visita", criou diferentes maneiras de interação, em especial, da cacica e do cacique, o povo guajajara morador da aldeia e as jovens de vários povos. Para as cacicas, eu sou a antropóloga guerreira, que persiste após um ano de interação e compromisso com a luta. A persistência não está apenas em ir até a Teko Haw, mas a de comunicar os passos da pesquisa onde quer que eu esteja, preciso comunicar como estou e que estou junto da luta, enviar mensagem cerca de uma vez por semana para Urutau com informações que foram encontradas ou não, ou o que estou lendo, ou o que estou escrevendo. Já para Potyra, comecei a informar as coisas da pesquisa, como também partilhar de lembranças, sonhos e plantas. Perguntar se ela gosta de uma determinada comida, ou o que serve uma planta. Percebi a necessidade de constante ligação, quando o Urutau parou de me responder no WhatsApp e eu parei de enviar mensagem. Quando voltei para aldeia, Urutau e Potyra, no meio de várias pessoas que eu não conhecia, puxaram a minha orelha.

Potyra e eu, nos aproximamos com o tempo, tiveram dois momentos definidores da confiança e dos diálogos. O primeiro, se deu no primeiro dia em que fui na roda de conversa, já estávamos no final da conversa, o jogo tinha acabado no estádio do Maracanã e o Augusto, meu namorado, foi me encontrar na aldeia. Anteriormente, ela não me deu papo, não riu para mim, me olhava apenas com um olhar de distância e desconfiança, analisando cada passo e palavra com seu jeito perspicaz. Quando, Augusto se apresentou e disse que era meu companheiro, Potyra logo lança um olhar para mim, e sorri. Sua expressão gerou muitos estranhamentos, passei algumas semanas tentando compreender o sorriso. Nesse mesmo dia, Augusto e Urutau ficaram conversando por alguns minutos, o que foi o suficiente para o Urutau sempre me lembrar a hora que tenho que ir embora devido ao último trem para a Baixada Fluminense, como do "vascaíno". O segundo momento, foi quando sonhei que ia até a aldeia conversar com a Potyra para me ajudar a pegar plantas para banho. Nesse dia, as barreiras de desconfiança comigo se abaixaram, e ela começou a se referir a mim com uma "curiosa" de sonhos, plantas e histórias.

Lila Abou-Lughod (2020), antropóloga palestino-americana, inicia seu texto a escrita contra a cultura com o argumento com a enunciação do papel nefasto da

antropologia, em sua origem, como uma ciência feita para a criação dos “eu X outro” e suas dicotomias raciais e étnicas. Vincula a área um campo científico que é sobretudo, uma expressão da branquitude, com seus acordos e pactos. Na conferência de Abertura da 33ª Reunião Brasileira Antropologia, intitulada “Agradecimentos de uma antropóloga”¹⁹, ela problematiza a noção conhecida como “devolutiva” inscrevendo a habilidade que a antropóloga tem de habitar vários mundos de diferentes maneiras. O fio condutor de seu argumento é que pessoas complexas se relacionam de maneiras complexas, onde poder, afeto, respeito e aliança coexistem de maneira específica, mas não ingênua. Lila afirma ser necessário enunciar e explicitar os modos pelos quais a disciplina foi disciplinadora dos modos não ocidentais de construir relação e narrativa. No entanto, a relação, em especial, a feminista não se finda a uma relação de exploração de informação para a progressão de carreira acadêmica, ela é mais complexa que isso. Em campo, percebi como precisei direcionar meus conhecimentos técnicos a favor da aldeia, mais que um direcionamento, a convocação para luta foi o meio de entrar em campo, e de construir um projeto-dissertação que não tem um fim em si. As maneiras que me envolvi com as pessoas não tem um caráter exploratório, e sim, relacional, portanto, complexo, contraditório e ambivalente. E é devido ao meu envolvimento íntimo com essas pessoas que o “nem tudo precisa ser entendido” é o conceito que emana do campo e dá uma invertida no pensamento antropológico.

“Nada escapa à memória indígena, em alguma camada ela se revela e é forte, ainda que fragilizada por projetos etnocidas recheados de patrocinadores.” (Bárbara [Matias] Kariri, 2024, p. 170)

A memória, assim como os sonhos, não são compreendidos necessariamente por narrativas racionais, lineares e estruturadas. Vanessa Watts-Powless (2017) é indígena do povo Mohawk e Anishnaabe, para o povo dela pensamento não é algo desvinculado do corpo, nem mesmo do território. Nesse sentido apresenta a perspectiva do lugar-pensamento:

“Lugar-Pensamento é o espaço não distintivo onde lugar e pensamento nunca estiveram separados, porque eles nunca puderam ou podem ser separados. Lugar-Pensamento se embasa na premissa de que o território está vivo e pensando, e que

¹⁹Conferência 33ª RBA - Lila Abu-Lughod, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SF6n-nJpnGQ>

humanos e não humanos derivam sua agência das extensões desses pensamentos” Vanessa Watts-Powless, 2017, p.252

Acompanhando Vanessa, o que emana do campo, em especial com as mulheres da Teko Haw, quero defender que para elas a compreensão da espiritualidade, suas políticas e poéticas, não precisam ser traduzidas por um raciocínio lógico e colonial. O saber é circular, seu movimento dentro do corpo e do cotidiano que revelam a compreensão de algo. Não preciso compreender o que significa o sorriso da Potyra, nem mesmo o porquê ainda não fui convidada a ir até casa das mulheres, preciso apenas estar lá, insistindo e sentindo aquilo que me é ou não permitido. Bem como, Samara Potyguara não precisa me explicar com uma longa argumentação o porquê ela insiste em morar na Teko Haw e nem cabe a mim, criar uma explicação para tal. Nem tudo precisa ser dito, nem tudo precisa ser entendido! É importante frisar que o silêncio aqui não é imposto, como a colonialidade impõe o silenciamento por meio de violência, o silêncio aqui, é um ato de reflexão que não passa pelas palavras. Assim, como a identidade indígena e a indigeneidade é reconhecida, muitas vezes, sem a presença das palavras, o reconhecimento acontece pelo ato de pisar com respeito e pés fortes no território. A terra sente. E são elas que compreendem seus sussurros, sentimentos e reverberações. Elas são a trama, o fio, o gesto.

Capítulo IV - Cozinha, circularidade e feitiços de fazer render comida, afeto e luta

contar histórias e fazer sacolas é a insistência lenta nos enfadonhos atos de tentar, manter vivo o espírito das resilientes retomadas. remendemos os buracos, fazemos tramas. andamos, entrelinhas. como insistência em ser bixo-gente fazemos sacos, miúdos, para caber troços, poemas. tão miúdos quanto aquilo que levaremos pra a morte. algumas histórias, sementes, amores, a podridão da carne e mais um tanto mais de coisas que ainda não sabemos. e outras tantas, que jamais saberemos.

hoje, acordei e lembrei das mãos da véia enedina, suas mãos grandes, dedos largos cheios de pintinhas do tempo, cheia de mini fissuras da vida, em seus dedos carregava a sabedoria das artes finas e dos trabalhos árduos, lembrei de suas mãos, cor de terra, avermelhadas. lembrei de suas mãos. as palavras da minha bisâ, ou melhor, sua ausência se transfigura em um jeitinho específico e único de me gerar entendimentos. como o baiano me disse “você, andou, andou e tudo o que você precisava já estava com você, então, porque andar?”. nomear sentires é como crocheter uma trama, demanda tempo, requer dedicação as insistências lentas dos enfadonhos atos de tentar. andei pra viver o tempo, para aprender a perceber e nomear, com as andanças aprendo a sentir cada jeito, gesto, palavra, planta, terra, folha. é na andança que a vida acontece. nas andanças vou nos povoando. talvez, essa seja uma das maneiras mais sutis e potentes de estratégia contra-colonial, o neoliberalismo se estrutura na premissa individualista. a luta contra-colonial se estrutura na insistência em buscar vida. esses movimentos vão na antemão de perceber o próprio corpo como coletivo, habitado por várias, que possui em si várias pessoas, várias aprendizagens, várias gerações, vários silêncios, vários vazios, várias andanças. a gente somos muitas.

Neste capítulo busco costurar as coletividades em suas similaridades em resistir ao ímpeto colonial através da presentificação das ancestralidades. As conexões surgem da trajetória das duas ocupações serem nos centros urbanos em região centrais, a similaridade dos processos de violência imposta pela tecno burocracia do Estado para o acesso aos direitos básicos, como moradia, água, tratamento de esgoto, luz e lazer. A aproximação emerge do campo com as coletividades e do campo bibliográfico, das coalizões necessárias entre quilombolas e indígenas para o enfrentamento ao colonial-capitalismo e nos aspectos espirituais desde o início do projeto colonial.

É importante destacar que esse capítulo não se trata de um ato comparativo em si, e sim uma costura das similaridades e disparidades das ocupações com reivindicação de ancestralidade, que acomoda suas histórias e trajetórias distintas, mas que percebe as similares de contexto nacional e internacional que interpelam a

vida e cotidiano, como a primavera secundarista de 2016; a história de espoliação de corpos-territórios; e a presença sagaz das mulheres na manutenção do cuidado nesses espaços. A escolha responsiva por fazer uma aproximação e não uma comparação se dá por que há uma distância temporal de um ano entre os campos, que se materializam em distintos estágios do meu processo de aprendizagem e amadurecimento enquanto intelectual, antropóloga, feminista e militante pelo direito ao território. Também não foi ponto de partido um estudo comparativo aos moldes da antropologia clássica, como a comparação feita por Margaret Mead em *Sexo e Temperamento* (2000) que descreve as mesmas categorias em cada povo.

Ao realizar uma análise a princípio linear, começo pela compreensão de “ocupação”. As ocupações de prédios ociosos são uma ação direta comumente utilizada por movimentos que reivindicam outros projetos de cidade. É de conhecimento comum que as cidades são construídas no que, antes, era território indígena, há alguns quilombos soterrados pelos processos de urbanização e gentrificação (VIVA QUILOMBO SARACURA²⁰). A partir dessa compreensão poderíamos afirmar que o projeto de cidade, então, não teria conseguido soterrar todos os caminhos, de fato, enquanto houver vida haverá caminhos escondidos a serem lembrados. Então, por que pensar em ocupação?

Tanto o Kilombo e a Teko Haw, não são espaço onde “sempre estiveram lá”, ou seja, não há uma tradição de cultivo do território em específico por uma mesma linhagem, que se enquadra nos pré-requisitos do binômio memória-direito atribuído pela constituição de 1988. A Teko Haw, como o Kilombo, estão fora da compreensão de direito-memória constituídos pelas legislações. A prática de reivindicação dos espaços é, sobretudo, predatória, é pegar na marra aquilo que à cidade deve às populações indígenas e quilombolas, é uma ação direta. Nomear ocupação é expressar a potência da autonomia, autogestão e da ação direta como instrumentos de luta contra-colonial. Uma fala que se mistura na voz do Giovane e do Urutau é “não vamos esperar o Estado”, a energia é direcionada para a produção do território de maneira desobediente, indisciplinada, autônoma e autogestionada. Por ser

²⁰ Para mais informações acesse: Luta social pela preservação do Quilombo Saracura, no Bexiga (SP), [chega ao governo federal](https://www.labcidade.fau.usp.br/luta-social-pela-preservacao-do-quilombo-saracura-no-bexiga-sp-c-ega-ao-governo-federal/) <<https://www.labcidade.fau.usp.br/luta-social-pela-preservacao-do-quilombo-saracura-no-bexiga-sp-c-ega-ao-governo-federal/>>

autônoma e indisciplinada, acolhe e luta de diferentes maneiras para a fixação no território, ou seja, por vias legais e comunitárias.

Outro elemento que se situa na subjetividade, mas se concretiza no povoamento do Kilombo e do Teko Haw, é a compreensão desenvolvida por intelectuais indígenas e feministas: habitar a si mesma, ocupar o próprio corpo, retomar a ancestralidade. Seguindo a mesma lógica das ocupações de espaços ociosos, a ideia é apropriar-se do corpo e da trajetória, sem permitir que a vida siga o caminho pré-estabelecido pela branquitude, héterocisnormativa (Dorotea GRIJALVA(2020); Lorena CABNAL (2019); Gloria ANZALDÚA, (2005)).

A vó dag me contou uma poética, que é explicativa desse processo, ela me disse, enquanto costurava uma sacola de pano:

— “sabe, minha filha? agora eu tenho remador. a vida passou e o meu barco só foi... agora, eu tenho remador...”

perguntei a ela pra onde ela está indo, ela me respondeu sorrindo²¹

— “calma, tô aprendendo a remar”.

“Mas o lócus é fraturado pela presença que resiste, a subjetividade ativa dos/as colonizados/as contra a invasão colonial de si próprios/as na comunidade desde o habitar-se a si mesmos/as. Vemos aqui o espelhamento da multiplicidade da mulher de cor nos feminismos de mulheres de cor.” (Maria Lugones, 2014, p. 943)

O processo de compreensão da ancestralidade indígena e africana é um ponto-chave no povoamento de ambos os territórios, é a consciência da trajetória pessoal de cada pessoa que impulsiona a busca por lugares-refúgios, onde o pertencimento possa ser experienciado e a costura entre o eu-indivíduo se costura ao eu-coletivo. Tanto a Teko Haw, quanto o Kilombo, conta com mais ocupantes do que moradores, é um jeito de circulação e povoamento estratégico do território.

Seguindo os passos de movimentos sociais emancipatórios, não posso deixar de destacar a importância do ano de 2016 na história da Teko Haw e do Kilombo. A confluência de diferentes movimentos no contexto de 2016, proporcionou um cenário

²¹ Optei por manter na grafia a maneira que ela fala a palavra “sorrindo”.

político frutífero. No documentário *Lute como uma menina*,²² de direção de Flávio Colombini e Beatriz Alonso, é notória a circulação de informações, saberes e práticas que possibilitam as ocupações secundaristas. O movimento promoveu a possibilidade do pensamento crítico, bem como a instrumentalização para a emancipação não só das meninas envolvidas e lideranças das ocupações secundaristas, uma de suas preocupações era que a comunidade ao entorno das escolas compreendem o que elas estavam fazendo, para isso eram ofertadas à comunidade oficinas, shows, saraus, com referências críticas que envolviam classe, gênero e raça. Foram as atividades voltadas para a comunidade que possibilitou minha participação e meu engajamento político nos movimentos sociais, foram meninas que me ensinaram táticas de manifestação, onde conheci bel hooks e a teoria feminista, onde comecei a olhar para a minha própria história em perspectiva crítica, situada, corporificada e sócio-histórica. As meninas secundaristas conseguiram semear na história do Brasil um movimento emancipatório da juventude que em confluência com as ocupações do Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão e a reocupação da Teko Haw Maraka'nà, expressaram juntas outros projetos de cidade.

Seguindo essa análise, um ponto fundamental para a reivindicação do espaço não apenas como um terreno, mas como um território, é a nomeação e a autodeterminação. Tanto o Kilombo, quanto a Teko Haw, fazem questão da grafia de seus nomes terem um sentido político e ancestral. Como já vimos, a palavra Kilombo vem do quimbundo, uma instituição africana e a palavra Teko Haw é uma palavra da língua Z'eguete do povo Tenetehara Guajajara que é mais que um espaço físico, mas num sentido de território que acompanha o corpo-coletivo. A palavra, como diz, Beatriz é “um instrumento de invocação/evocação/revelação.” (Beatriz NASCIMENTO, 2021: 3029-3030²³). A palavra foi um instrumento negado aos povos indígenas e afrodiaspóricos, em duas escalas, a primeira com a proibição de falar qualquer língua, em especial, o tupi em 1757 através da Lei do Diretório assinada por Marquês de Pombal. O português se tornou neste momento a língua oficial. A segunda escala é a negação do acesso à educação e o letramento, como saber ler,

²² *Lute como uma menina*, disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=8OCUMGHm2oA>>

²³ Localização Kindle

escrever e interpretar. A nomeação em suas próprias línguas é ato de da presentificação da ancestralidade, é o ato de devoção a quem lutou para que hoje se possam nomear a si com suas grafias, sons e palavras.

Presentificar a ancestralidade, então, não um ato automático, é um processo que leva tempo, que é consequência de aprendizagens coletivas que deságua na autodeterminação em suas próprias palavras. Tanto a palavra quilombo com “qui”, quando aldeia, são imposições coloniais de identificação de grupos racializados, inverter a nomeação, portanto, é consequência de um processo consciente e proposital de autodeterminação e práticas descoloniais. É importante frisar que a autodeterminação é um direito exercido sobre o aparato legal da Convenção 169 da OIT.

Uma das diferenças entre o Kilombo e a Teko Haw é a compreensão do processo de reivindicação de ancestralidade. A Teko Haw sempre se percebeu como uma ocupação que reivindica um lugar específico porque aquele lugar, o Antigo Museu do Índio com a vizinha taba Jabebiracica, é um lugar de memória da luta indígena. A Teko Haw sempre se percebeu como aldeia. Já a autodenominação do Kilombo resultou do processo iniciado pela ocupação, mas que só se concretizou depois. Isso se materializa também no engajamento dos moradores com o espaço, não há um enraizamento profundo daquele território, como o algodão de paina, o Kilombo se percebe como um semeador, capaz de brotar em qualquer lugar.

Um fator que é expressivamente diferente é a relação das comunidades com o Estado e suas instituições. O quilombo tem uma relação diplomática com a prefeitura e os políticos de Pelotas, em oposto está a Teko Haw que mantém uma relação conflituosa e violenta com a prefeitura e seus políticos. Ambas têm uma relação diplomática e expressiva com as Universidades. No caso do quilombo, a favor da ocupação está sua localização em uma cidade do interior, onde as pessoas se conhecem. A prefeita Paula Mascarenhas (PSDB) é companheira de luta do Kilombo, além de Giovane ter uma admirável expressão política na cidade de Pelotas. Na cidade do Rio de Janeiro é radicalmente oposto, uma cidade marcada pela milícia e por políticos de extrema-direita. Aqui, vale ressaltar que o ex-presidente da República da extrema-direita, Jair Bolsonaro (PL) cravou sua expressão política no Rio de Janeiro. A cidade do Rio de Janeiro tem toda uma

arquitetura militar que marca a cidade, bem como sua ideologia de extermínio das diferenças, que afeta diretamente a Teko Haw. O processo de reintegração de posse de 2013 foi aprovado pelo, na época, juiz Wilson Witzel, envolvido com a extrema-direita e em escândalos de corrupção em plena pandemia²⁴. A última tentativa de reintegração de posse em julho de 2024 foi orquestrada pelo deputado estadual Rodrigo Amorim (UNIÃO) que por diversas vezes vai com seus guarda-costas até Teko Haw, gravando vídeos acusando pessoas que ali vivem de serem “índio fake” já que se fossem indígenas em suas “essências”, como cita o processo, estariam apartados da cidade e seus serviços, vivendo na zona rural, nus e falando suas próprias línguas.

Seguindo a linha dos acordos políticos e o poder de dizer quem é e quem não é algo... faço uma reflexão sobre o corpo da antropóloga em campo e na produção textual. A necessidade da autoridade etnográfica, como uma prova de que “estive lá”, está presente no início de cada capítulo, com a descrição de um momento, crise e descrição densa do espaço. Por vezes, me peguei desejando escrever uma etnografia clássica e seus resquícios são evidentes, ao mesmo tempo, que o desejo em narrar a intimidade com mulheres que não cabe em palavras. O conflito, a ambivalência, as contradições fazem parte da minha prática, bem como da minha escrita. Lila Abou-Loghuth (2020) em uma volta para a família beduína que a recebeu e onde realizou sua etnografia, se questiona sobre seus desejos em compartilhar sua vida “normativa” enquanto uma feminista. Ela desejava apresentar seu pai e marido para suas interlocutoras. A criticidade feminista me parece como uma insistência em expressar a localização, especificidade, conflitos, fricções, da relação entre pesquisadora e sua rede de relação. Por vezes, nos campos, me percebi sendo tratada como “mulher” e não como gente, me vi sendo observada com sexualização. Ao expressar meus incômodos com a antropóloga e coorientadora Raiana Ferrugem, ela me conta de sua experiência e de suas amigas que não entram no “manual de campo”. Estratégias, nomeada de “Kit Machinho” são roupas folgadas, shorts grandes, sempre se rodear de crianças, recorrer às mulheres em campo, evitar ficar sozinha com homens, usar um anel que simula aliança e até

²⁴ Para mais informações sobre Wilson Witzel, acesse a reportagem “Veja a trajetória de Wilson Witzel até o impeachment”, disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/veja-a-trajetoria-de-wilson-witzel-ate-o-impeachment/>

posturas mais drásticas como ficar dias sem tomar banho para gerar nojo ao invés do desejo sexual. Ou seja, precisamos moldar nossa presença em campo, mudar nossa performance corporal e estética para ser tratada como “gente/homem” e não como “mulher”. O gênero se impõe e se apresenta como uma fronteira na relação de trabalho. Para realizar a pesquisa sem constrangimentos e violência, joguei o jogo da normativa de gênero, ou seja, performei uma mulher com companheiro, sempre muito vestida e como uma seriedade ao tratar com as lideranças masculinas. Apresentei meu namorado a liderança quilombola Giovane Lessa, e ao cacique Urutau Guajajara, que sempre lembram e respeitam a imposição de um corpo que não está “disponível”. Somando a esse fato, no Kilombo, minha relação com o movimento feminista e LGBTQIAP+ local era de conhecimento do Gioavne, visto que minhas relações intimidades são as mulheres feministas e LGBTQIAP+. O que, por vezes, gerou conflitos e descrédito na minha própria seriedade e potência intelectual em realizar uma pesquisa com densidade, criticidade e relevância política.

Na Teko Haw foi demandada de mim uma postura restrita à antropologia por meio do cacique e da cacica, para elas eu sou “a antropóloga da aldeia”. Isso significa dizer também que a “autoridade etnográfica” é vista por eles como um importante instrumento de luta, somando a este fato a clareza de minha pele e a identificação de “parda brasileira” se fundem, visto que a autoridade etnográfica é a expressão da branquitude. É importante destacar que a autoridade etnográfica e sua intrínseca relação com a branquitude não estão marcadas na pele da antropóloga, ela é um regime de poder e de autoridade associados à profissão, mas, obviamente, um corpo embranquecido pressupõe trânsito e privilégios de autoridade. No entanto, a pesquisa em si teve pouco engajamento da parte das lideranças e, ao mesmo tempo, uma desconfiança pelas minhas relações de afeto estarem sendo tecidas com mulheres. O engajamento comigo é consequência da minha fiel disposição com a luta do direito ao território, não por verem em mim uma potência intelectual, se essas lideranças pudessem escolher, com toda certeza, escolheriam homens de universidades centrais para trabalhar com eles, mas, eu que estou à disposição.

Por diversos momento da costura-escrita desta dissertação fui levada por um olhar viciado, tanto como antropóloga, quanto feminista, a olhar as mulheres como vítimas, ofuscando assim as estratégias de sobrevivência tecidas e costuradas por

elas. Foi no processo de fazer, desfazer, ouvir as orientadoras, andar, pensar, crocheter que fui amadurecer a percepção enquanto antropóloga e feminista do que eu estava sentindo e presenciando. O ato de tentar descrever e gravar todas as nossas conversas sempre acabavam em uma super exposição de nossa intimidade, da nossa relação. O fato de não ter grandes blocos de textos sobre nossas interações é consequência de uma postura ética para com minhas amigas, interlocutoras e companheiras de luta-vida-pesquisa-andança.

E é nessa cruz entre gênero, raça e tecno burocracia do Estado que nomeio a minha percepção, localizada, contextual e feminista, da penetração da masculinidade nas ocupações com reivindicação de ancestralidade. É sabido da etnologia ameríndia consagrada por Bronislaw Malinowski com os Trobriandeses; Viveiros de Castro com os Araweté, Roberto da Matta com os Apinajés; Bruce Albert com Davi Kopenawa e entre outros, que a relação entre antropólogo e povos indígenas materializa também a relação entre pessoas indígenas e não indígenas, significando negociar com o mundo branco. Essa relação está marcada por um processo de aprendizagem, sobretudo sobre o que é 'ser homem'. O conceito de masculinidade discutido na ciberexposição "Vira Homem!" aborda a construção da identidade Homem em três dimensões: a conquista, a produção de conhecimento científico e o custo emocional (o homem que conquistava; o homem que classificava e o homem que sofria). As autoras, Loredana Ribeiro e Camila Wichers, argumentam que masculinidade e branquitude são coproduzidas no ímpeto colonial, estabelecendo uma relação intrínseca entre ser homem, ser branco e colonizador. Nesse contexto, as terras além-mar são inicialmente apresentadas como um corpo feminino e espaço de subordinação. A exposição utiliza metáforas visuais e narrativas históricas para mostrar como a suposta conquista europeia da América e África frequentemente representavam estes continentes como um corpo feminino, reforçando a inferiorização e objetificação das populações colonizadas. O argumento se foca em evidenciar a interseção entre colonialismo, gênero, raça e poder na produção da masculinidade.

“[narrativas históricas] nos ajudam a entender os fios que ligam o colonialismo e a invenção da masculinidade - e da própria Europa - sempre em oposição ao outro. As alteridades então produzidas, por sua vez, tomam por referência o homem branco, sujeito europeu por excelência. Virilidade, coragem e militarização

são características necessárias para a invasão e o controle de territórios. A terra a ser conquistada é sedutora, mas ardilosa, não é confiável. Seu corpo deve ser mapeado, explorado e controlado. O código binário do gênero só permite lidar com masculino ou feminino, construindo suas referências a partir desses dois pólos.” Loredana Ribeiro, Camila Wichers, 2023)

As autoras apontam como a masculinidade esteve intrinsecamente ligada à classificação científica e à hierarquização de corpos durante os séculos XVIII e XIX. Nesse período, cientistas europeus, majoritariamente homens, utilizaram discursos científicos e filosóficos para justificar narrativas misóginas e racistas, estabelecendo simultaneamente categorias dicotômicas e hierárquicas, sendo as principais, gênero e raça. O corpo masculino branco era considerado o padrão, enquanto corpos femininos e não brancos eram descritos, racializados e posicionados em lugares inferiores. Essa perspectiva científica reforçou a ideia de que ser homem estava associado ao domínio, à racionalidade e ao controle, tanto sobre a natureza quanto sobre outros corpos, perpetuando estruturas de poder coloniais e patriarcais. A antropologia e sua autoridade, está associada a esse histórico em produzir raça como uma categoria de diferenciação, ou alteridade.

A masculinidade, no sentido apresentado anteriormente, é uma performatividade de gênero hegemônico da branquitude que se impõe, a homens não brancos, como conduta que possibilita acordos entre o mundo não branco e o mundo branco. Os acordos são fundamentais para a garantia da vida coletiva. Para que se consiga a legitimidade em relação ao Estado, à política institucional, as lideranças seguem uma certa moralidade e visão pública, ou seja, é necessário que eles sejam “Homens”, em busca de simetria com o homem branco, burguês, capacitado, héterocisnormativo. A performatividade de gênero descrita é consequência de um processo de 500 anos de contato, 500 anos de penetração dos ideais europeus nas Américas, África, Ásia e Oceania. Rita Segato (2012) constrói um argumento junto Julieta Paredes (2010) que gênero é uma instituição já presente antes da colonização, mas não como vivemos atualmente, Rita argumenta que:

“colonial/modernidade intrude o gênero da aldeia, modifica-o perigosamente. Intervém na estrutura de relações da aldeia, apreende-as e as reorganiza a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade mas transformando os sentidos, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes. É por isso que falo, no subtítulo, de verossimilhança: as nomenclaturas

permanecem, mas são reinterpretadas à luz de uma nova ordem moderna. Esse cruzamento é realmente fatal, porque um idioma que era hierárquico, em contato com o discurso igualitário da modernidade, transforma-se em uma ordem ultra-hierárquica. (...) a superinflação dos homens no ambiente comunitário, no seu papel de intermediários com o mundo exterior, ou seja, com a administração do branco; a emasculação dos homens no ambiente extracomunitário, frente ao poder dos administradores brancos; a superinflação e universalização da esfera pública, que na condição de espaço público era habitada ancestralmente pelos homens, e o consequente colapso e a privatização da esfera doméstica; e a binarização da outrora dualidade de espaços, resultante da universalização de um dos seus dois termos quando constituído agora como esfera pública, por oposição ao outro, constituído como espaço privado.” (Rita Segato, 2012, p. 118)

As consequências do héterocissexismo uma vez internalizados não tem efeitos nefastos. A incorporação altera a participação com as de dentro, isso fica explícito em como as mulheres indígenas, quilombolas, pretas e pardas não são enaltecidas em seus ofícios. De fato, as lideranças masculinas exercem um papel fundamental político na articulação da continuidade das ocupações, mas há um poder que apenas as mulheres conseguem exercer. Mulheres indígenas, quilombolas, pretas e pardas sustentam o cotidiano, entrelaçando vidas e histórias. O peso, muitas vezes doloroso, não dá trégua, não há pausa, descanso ou limite, porque muitos dependem delas. A mirada feminista descolonial na antropologia tem um papel crucial nas elaborações contemporâneas de teoria antropológica. Feministas e antropólogas tiveram e têm um compromisso com a multidimensionalidade e contextualização das escalas. Para nós, uma coisa nunca é só uma coisa, as coisas e pessoas, estão conectadas a complexas redes de negociação, fricção, tensão, relação (Loredana RIBEIRO, 2017; Lila ABU-LUGHOD, 2018). O meu interesse, enquanto feminista e antropóloga, é cativar uma leitura crítica sobre o próprio fazer antropológico e o fazer do movimento social. Onde a criticidade é parte do conhecimento e da elaboração das relações políticas e afetivas.

Avançando com a análise, gostaria de tecer alguns comentários sobre entendimentos locais de raça e racialização. A Teko Haw é uma rede com diferentes pessoas que se envolvem na luta pela permanência do território, sem distinção ou apagamento das coalizões. Na Teko Haw há um entendimento de racialização que não é binário e sim múltiplo, como vêm sendo levantado pelo movimento indígena. Geni Nunez afirma que: “Uma das estratégias do etnogenocídio é dizer que somos

um “quase” de outras raças: se de pele clara, brancos; se de pele escura, negros; ou mesmo amarelos.” (Geni NUNEZ, 202x: 72). Portanto, as dimensões de racialidade para os povos indígenas são de que, racializadas são todas aquelas pessoas que não são brancas, incorporando pessoas pardas, pretas, quilombolas, ciganas, amarelas, entre outras. O movimento indígena compreende e considera em suas análises, o etnocídio e embranquecimento como projetos coloniais-capitalistas que tem um sentido claro: não assegurar o direito ao território aos “mestiços” compreendidos aqui como consequência de estupros físicos ou simbólicos. Alex, morador do Kilombo, ao expressar que para ele quilombo:

“é como se fosse uma família escolhida pela racialidade, sabe? sobre a consciência de raça, sobre a consciência de classe, sobre a consciência em si, é como se fosse uma junção de pessoas que passam por problemas parecidos, por pessoas que vivem cotidianamente problemas parecidos e que... com isso tudo faz com que seja formado o quilombo, né?! um aquilombamento, uma junção dessas pessoas que vivem essa... esses... problemas do dia a dia, como o racismo, como homofobia, como transfobia, ou coisas assim do tipo, né?!” (Alex, morador do Kilombo)

Se conecta, tanto com a compreensão de racialidade da Teko Haw, como da relação histórica entre aldeia e quilombo. Um elemento crucial e disruptivo da narrativa racista, é a possibilidade de vivenciar a identidade étnica, mesmo que não tenha nascido ou crescido em uma aldeia, ou quilombo. A possibilidade de viver a racialidade não pela dor ou pela falta, mas pela chave do pertencimento e da aprendizagem constante. As ocupações com reivindicação de ancestralidade, nesse sentido, proporcionam uma fratura no pensamento racista purista, ampliando as maneiras de elaboração e recusa do projeto colonial-capitalista.

Aqui, vale uma divagação histórica que evidencia a compreensão de racialização não dicotômica. Nego Bispo e Cacique Babau²⁵, compartilham no contemporâneo a compreensão de uma relação de confluências e aprendizagem entre pessoas afrodiaspóricas e indígenas.

“Palmares tinha africano mas também tinha não africanos, tinha indígenas (...) Então, Palmares tinha uma capacidade de comunicação muito grande, mas aí eu fui pensar, se tinha indígena, os povos originários também tinha uma capacidade de comunicação muito grande. E aí, como que os povos

²⁵ Diálogos Amefricanos: Confluências na Retomada com Cacique Babau e Nego Bispo, no Canal Coletivo Legítima Defesa, disponível em <[Diálogos Amefricanos: Confluências na Retomada com Cacique Babau e Nego Bispo](#)>

originários e povos africanos se comunicavam?... se falavam línguas diferentes, não se conheciam, e se cultivavam de maneira diferente. Aí eu fui entender que eles se comunicavam através do vento. Aí eu vi como é que Mãe Joana sacava uma mensagem do vento. Eles se comunicavam através das plantas, das águas, de todas as vidas. E aí foi que eu entendi porque que os povos africanos e os povos originários nunca tiveram uma grande guerra de extermínio um contra o outro. Teve conflito sempre animado pelo colonialista. (...) o que teve entre nós e os povos indígenas foi uma confluência. (...) A confluência é isso, um jeito de se misturar sem se ajuntar. (...) os rios se misturam mas não deixam de ser rio, o rio é um rio de onde ele nasceu até onde ele conflui com outro, a partir da confluência ele passa a ser um rio mais forte." Nego Bispo, 2022.

Márcio Goldman (2014, 2015) em quinhentos anos de contato vai apontar para os anos de violência e expropriação e que isso não pode ficar fora das análises antropológicas. Mas que isso, as alianças entre povos indígenas e afrodiaspóricos remontam desde o início da colonização. Aqui, vale um apontamento crítico argumentado por Manuela Carneiro da Cunha (2013) que é a autonomia dos povos indígenas em fazer escolhas e alianças. Manuela afirma que a compreensão de tutela deslegitima os povos indígenas em suas escolhas, apontam que as alianças com europeus aconteceram e foram escolhas que resultaram em guerras sangrentas, como a Guerra dos Tamoios. Outro ponto da escolha é a relação de aliança com os povos africanos, uma relação que redefiniu o potencial de resistência ao ímpeto colonial. Loredana Ribeiro e Camila Jácome (2014) explicitam a relação de aprendizagem e resistência feita por povos indígenas e afrodiáspóricas, no Espírito Santo a negação conjunta da assimilação, aculturação e subjugação de seus modos de ser-sendo.

A confluência entre os povos indígenas e os povos africanos, é nomeado na teoria antropológica de "relação afroindígena", Cecília Mello (2014) e Marcio Goldman (2014, 2015) a relação afroindígena, está na vida cotidiana, é a maneira como as pessoas expressam em seus sentidos religiosos, artísticos e ritualísticos. Marcio Goldman, estuda com pessoas de religião de matriz africana no Sul da Bahia e Cecilia Mello, estuda com dois coletivos artísticos no extremo sul da Bahia. Cecilia Mello, leva a sério a expressão e a autodeterminação de seus interlocutores ao nomearem como afroindígena a fusão não homogênea, nem plana, das cosmo percepções africanas e indígenas. Para as interlocutoras de Cecília, não é tampouco justaposição ou sobreposição, é a relacionalidade em termos de

aprendizagem que não constitui na homogeneização das duas partes, é uma mistura que continua permitindo que cada pedaço de aprendizagem seja identificada como africana e indígena. A relacionalidade revela, dessa maneira, um processo de aliança necessária desde o início da colonização. Cecília e Marcio, utilizam o conceito Deleuziano de "devir" na tentativa de explicar/traduzir a relação afroindígena, aqui quero criar uma fricção entre conceituações que emergem do locus fraturado pela colonialidade. A filósofa argentina Maria Lugones (2014), argumenta que é a resistência à colonialidade de gênero que produz a fratura, uma via de escape ao sistema posto como memória congelada. Maria é insistente que é na produção do cotidiano que as multiplicidades de ser-estar na fratura produz de maneira criativa modos comunitários, coletivos de negação ao individualismo, das dicotomias binárias e da exploração.

"O passar de boca em boca, de mão em mão práticas, valores, crenças, ontologias, tempo-espacos e cosmologias vividas constituem uma pessoa. A produção do cotidiano dentro do qual uma pessoa existe produz ela mesma, na medida em que fornece vestimenta, comida, econômicas e ecológicas, gestos, ritmos, habitats e noções de espaço e tempo particulares, significativos. Mas é importante que estes modos não sejam simplesmente diferentes. Eles incluem a afirmação da vida ao invés do lucro, o comunalismo ao invés do individualismo, o "estar" ao invés do empreender, **seres em relação em vez de seres em constantes divisões dicotômicas**, em fragmentos ordenados hierárquica e violentamente. Estes modos de ser, valorar e acreditar têm persistido na oposição à colonialidade. Finalmente, marco aqui o interesse em uma ética de **coalizão-em-processo em termos de ser-sendo e ser-sendo-em-relação, a qual estende e entretece sua base povoada.**" (Maria Lugones, 2018, p. 949)

Ser-sendo é a busca insistente de existir na fratura dos polos binários: Negro X Branco, Mulher X Homem, LGBTQIAP+ X Hétero, etc. As interlocutoras de Cecília anunciam: "então, vamos fazer o que a gente é". Maria Lugones chama a atenção para a construção e reflexão interna, "habitar a si mesma". Ser-sendo se inscreve no que se é, na prática, e é desse lugar que emana a relação afroindígena. Essa relação é a prática apreendida de geração em geração, imaginada e reimaginada continuamente. Nesse fluxo de aprendizagem, Maria Lugones, nega a possibilidade de extinção completa e absoluta de ser-sendo indígena e quilombola, portanto, a recusa a legitimidade do sucesso colonial.

Casé Angatu vai traçar essa conexão também na produção da cidade de São Paulo, demonstrando que indígenas, pretos e pardos realizavam trabalhos de baixo valor agregado que permitiu a edificação da selva de pedras. A partir das análises de fotografias da cidade de São Paulo no período 1890-1915, nas margens estavam pessoas pretas, pardas e indígenas trabalhando como caixeiros, lavadeiras, trabalhos de pouco valor agregado. A marca da racialização tentou ser apagada, mas a cada buraco que se grava para dentro da terra brotam quilombos e aldeias. O colonial-capitalismo tentou soterrar os caminhos, mas nós, juntas, lembrando e reinventamos as andanças, a gente somos muitas andanças.

essa escrita-costura me gera uma angústia que me ocupa como se um monstro quisesse escrever. a ansiedade pulsa em meu peito, minhas mãos se agitam como se palavras quisessem ser vomitadas, ao mesmo tempo, esqueço as palavras. me sinto pretensiosa por fazer duas etnografias em uma, não é possível construir uma narração “equivalente” das duas coletividades. tudo é diferente e igual. tudo é muita coisa. as ambiguidade e contradições estão em cada letra que tece essa dissertação, nada é uma coisa só. nada não é exagero. fui direcionada e me direcionei de maneiras diferentes. no fim, não importa muito. são as mulheres que guiam a pesquisa, elas que decidem onde entrar, onde buscar, mesmo que não seja voz delas que evoquem. essa é a similaridade mais forte, as mulheres gestam a terra.

Um ponto comum, é a centralidade das mulheres na manutenção do cotidiano e da relação pública e política com outras mulheres. Tanto no Kilombo quanto na Teko Haw, as mulheres têm um papel político fundamental na construção de alianças e do cuidado. Para Ochy Curiel (2019) o desafio epistemológico das feministas latinoamericanas é superar o binarismo entre teoria e prática, nesse sentido, a pesquisa se alimenta da tentativa de produzir fricções entre teoria e prática, a andança e costura aqui não são simples metáforas, elas tornam essa pesquisa e os projetos possíveis.

A circulação é em termos práticos e simbólicos, pois elas aprendem coisas em suas andanças e aplicam em seus territórios. Mãe Sônia e Mãe Claudete vão

trabalhar em ballroom com apresentação de pessoas trans e LGBTQIA+; vão em escolas, eventos, e se relacionam com diferentes contextos e pessoas. Samara Potyguara e Ana Cristina Kariri se enrolam nas demandas de seus povos e nesse enrolo conhecem estratégias políticas e espirituais que exercitam no espaço da Teko Haw. Mel Xakriabá, lembra e aprende histórias antigas, contando histórias indígenas em diferentes lugares. O processo da andança é por excelência, o processo de aprendizagem. Conhecer novos caminhos, novos espaços, novas plantas, novas pessoas, novas maneiras de ser e estar. É também por meio da andança que é possível exercitar a memória e suas conexões coletivas. Por outro lado, os homens fixam no território e produzem a luta, eles como lideranças enraizadas na terra. No caso do kilombo, Giovane sente a iminência do enraizamento como incômodo em muitos níveis, já o Urutau vê essa fixação como o sentido na luta.

Quero apresentar três escalas de migração/ andança pelos territórios, presente no estudo, a primeira advém do período colonial com o sequestro, tráfico de povos africanos e a espoliação de povos indígenas, forçando a migração para outros espaços no território brasileiro. A segunda do próprio processo de significação da vida por meio da migração, ampliação de nações indígenas e africanas. Outra escala de migração é mais recente, advinda no século XX, que levou milhares de pessoas indígenas e quilombolas a deixarem seus territórios de origem. A migração advinda do século XX, é presente tanto na biografia de pessoas da Teko Haw como do Kilombo; Mãe Claudeth vai para o contexto urbano ainda jovem, Mãe Sônia é a primeira geração de sua família que vai para o contexto urbano. Samara Potygura, Ana Cristina Kariri e Mel Xakriabá são a segunda geração de uma família nordestina a nascer no Rio de Janeiro. Cacica Potyra vai para o Rio de Janeiro ainda jovem para trabalhar. A andança, provocada muitas vezes pelos desterramentos, faz parte da vivência e acúmulo de saber que no contemporâneo constituinte do ser-sendo indígena e quilombolas, e essa circulação, é sobretudo por parte das mulheres, uma estratégia apreendida de não se fixar em compreensões, e de estar abertas em fazer política, de aprender novos caminhos e de produzir o território em coletivo.

A andança é a expressão da importância da circulação de saberes, de pessoas, de políticas e epistemológicas, do Kilombo e da Teko Haw. Diferente do

entendimento hegemônico de que as mulheres são por essência corpos que habitam as casas, que o ambiente doméstico é por excelência o espaço feminino. Tanto da Teko Haw, como no Kilombo são as mulheres andantes, ou seja, que não necessariamente moram no território que terão um papel fundamental na produção do território. No Kilombo são as Mais Velhas que proporcionam para o território a experiência de aglutinação de várias mulheres e pessoas LGBTQIAP+ no espaço, são as Mais Velhas que circulam informações, comida, afeto e política. Na Teko Haw são as mulheres moradoras e ocupantes que vão delinear e reivindicar projetos com a Universidade Indígena, nos momentos em que estive em campo, a maioria das ocupantes são mulheres e extremamente engajadas e envolvidas com as políticas internas e externas, como a Julia Xavante, Mel Xakriabá, Samara Potyguara, Ana Kariri, Eva Rocha Tupinambá, Juliana Tupinambá, Valentina Charrúa. Nas festas, e nas organizações a maioria do contingente são as mulheres, como moradoras elas também são maioria junto das crianças. São as mulheres que povoam os Territórios.

O que estou sugerindo é que a ação de circulação de saberes é uma prática das mulheres que povoam o território do Kilombo e da Teko Haw. Dessa maneira, a prática de suas políticas conseguem dar uma girada na lógica imposta pela colonialidade, o espaço delas não é restrito ao doméstico, o espaço delas é sobretudo, as andanças, a circulação e fazer render lutas, poéticas e feitiços. Caminhar é um ato de possuir o próprio corpo, Bárbara [Matias] Kariri (2024) ao costurar a arte e expressões de vida indígena, pensa o caminhar como um ato de ocupação do próprio corpo, ativação que proporciona a percepção dos pés até os fios de cabelo. Caminhar de pés descalços, para a autora, é conhecer o corpo-território. Caminhar também é uma desobediência, ao cruzar gênero, ela provoca: “a ideia de uma fêmea, meio mulher, meio vaca, que não precisa do aval do outro (patriarcado) para caminhar na rua e, sobretudo, romper os currais.” (Bárbara [MATIAS] KARIRI, 2024: 174). As andanças são atos de rompimento dos caminhos pré-estabelecidos pela sociedade colonial-capitalista. As mulheres que me guiaram nesses caminhos tortuosos para tecer esta dissertação, em tantos níveis, promovem tanto a abertura de caminhos, como a lembrança de caminhos já percorridos. Esta dissertação foi tecida entre andanças do sudeste para o sul, entre caminhos do presente-passado-futuro-passado, de mãos dadas com as mulheres indígenas e

quilombolas aprendi que as andanças são a maneira pela qual seguimos fugindo dos entendimentos e identidades fixas e cristalizadas. Andamos em ritmo de fuga, construímos autonomia com pés-mãos antigas. **a gente somos muitas andanças.**





Legenda: Soterraram os caminhos, elas nos ensinam a costurar destroços.

*eu sou um corpo que está sempre no mei do caminho,
nem isso, nem aquilo, nem lá, nem aqui.
ontem, meu pai estava na cozinha após lavar louça e contou para a namorada branca dele que minha
progenitora virou pra ele uma vez e disse: "você se casou comigo pra clarear a sua raça", ele disse
"como sou mei pretin né, ela disse isso... e elas são isso aí, o mei do caminho".*

*mei do caminho, branca demais pra ser indígena, preta e parda. indígena, parda e preta demais pra
ser branca.
mei do caminho.
fissura.*

*em que estágio os grandes intelectuais brasileiros da eugenia me enquadrariam?
uma mulher de pele clara... com uma língua de índia, com magia de preta
com a mente tão selvagem que devora qualquer coisa que eles pensam em escrever.*

*eu não leio, eu devoro.
e então? onde seria?
mameluca?
cabocla?
mestiça?
puta?
louca?
histórica?*

*manicômio?
prisão?
escola!*

*os grandes intelectuais não sabem que a mente de uma "mei do caminho" é o ato de devoração.
eu devorei a progenitora
eu devorei o abusador
eu devorei todas as merdas racistas, misóginas que os grandes nomes escrevem e dizem
devorei.*

no ato de devorar no mei do caminho, construí uma coisa que nenhum de vocês entendem...

meu silêncio é poesia! não mais um ato de silenciamento... eu devorei as vozes dos grandes!

*agora, eu só escuto as miudezas de gente como a gente, gente mei do caminho.
gente que é caminho.*

*gosto de brincar que nasci no mei do caminho... e em tudo tem sido assim, mei
quase
nem aqui,
nem lá
essa fissura
essa abertura*

*dói
meu estômago dói com tudo que devorei, a digestão é lenta
no meu peito um aperto*

no meu silêncio, um alívio

*no mei do caminho, em todos os sentidos
eu sou o mei do caminho*

*nem isso, nem aquilo
difícil de enquadrar pra quem decide ver
com olhos de bixo-gente*

*lansã
me olha, me vê, me cuida*

*e é ela que me leva pro mei do caminho
toda vez que eu quero correr e chegar no início ou fim.*

*mei do caminho
mei*

nunca a metade exata

nunca capturada.

*“eu não sou mais pega no laço.
eu sou filha de caçador.”*

será, então, que ser mei do caminho é não ter lugar?

*as entidades me aconselham a criar raiz,
onde meu quadril irá se aquietar e será possível entrar na terra?*

*nascida no mei do caminho,
aprendi a sempre andar, nunca se aquietar
tem morada em vários cantos
cada canto
um encanto*

*ela pertence ao mei do caminho
por que está sendo construída pelos caminhos tortuosos
entre a volta, a procura, a inquietude e os sonhos.*

Conclusão

*“Respeito muito minhas lágrimas
Mas ainda mais minha risada
Escrevo, assim, minhas palavras
Na voz de uma mulher sagrada
Vaca profana, põe teus cornos
Pra fora e acima da manada
Vaca profana, põe teus cornos
Pra fora e acima da manada”
Gal Costa.*

primeiro, preciso enunciar que meu corpo pulsa ao escrever essas últimas palavras. o ano que me dediquei em fazer campo foi um ano de muita aprendizagem, muitas andanças e muitos conflitos. conheci e me enrolei com pessoas que estão na minha vida de forma permanente, assim como os compromisso políticos que fiz durante essa dissertação-tecido. sinto uma certa celebração ao chegar nesse fim, sem morrer durante o processo. sim, teve momento em que fui pega por uma letargia que pareceu que a morte era a única via de escape, mas, as mulheres que me acompanharam nessa trajetória me sacudiram a cada bambeada. talvez, por isso... haja uma certa fixação em minha devoção a elas. elas são a trama, o fio, o gesto desta existência, são elas que me fizeram chegar até aqui. todas elas, minhas avós, minhas mães-tias, as Mais Velhas, as sabedorias das mulheres indígenas, minhas mães de vida. me joguei em nossas fabulações de reaprender formas de amar e saberes, quase esquecidos. aprendi novas formas de ser antropóloga-costureira pela orientação amorosa e sincera das amigas e interlocutoras. essa dissertação-tecido é por excelência, meu ato escrito de devoção as mulheres que insistem em cultivar histórias antigas e brotar nas selvas de pedras, florestas inteiras de sabedoria, resiliência e sagacidade.

A dissertação-tecido teve como objetivo buscar compreender o que é o Kilombo e a Teko Haw, bem como a partir de quais conceitos internos essas coletividades se estruturam e continuam. No capítulo I **“O poder da caneta e das palavras:** uma breve discussão sobre a regulação do uso da terra no Brasil e direito ao território” faço uma passagem em breve sobre as leis que regularam e que regulam o direito fundiário. Observando que as legislações sempre tiveram o intuito

de desqualificar aquilo que já estava sendo vivido por populações indígenas e quilombolas. Com o advento da constituição de 1988, por muita luta dos povos indígenas e quilombolas, criou-se direitos e fronteiras, mas as populações que estão em contexto urbano.

No capítulo II **Kilombo Urbano Ocupação Canto de Conexão: na encruzilhada a gente se encontra**, faço uma historicização do território e adentro sobre os significados de quilombo como um território masculino e guerreiro. Com a intuição alimentada pelas Mães Velhas, busco e acho referencial crítico do porquê fixar o quilombo como masculino. Excluir as mulheres e as famílias é uma aposta da narrativa colonial-capitalista em cravar a inexistência a longo prazo de comunidades quilombolas. A presença das Mães Velhas é uma estratégia sagaz da liderança quilombola Giovane em transformar o espaço, obviamente, saindo dos limites de controle. As Mães Velhas constroem para si um espaço de cuidado e de afetividade que permite o trânsito de mais mulheres e pessoas LGBTQIAP+. São elas que possibilitam a expressão política atual do Kilombo, pois elas cativam e agregam pessoas.

No capítulo III **Teko Haw Maraka'nà: nas fissuras do asfalto que a gente se encontra**, faço uma historicização do território e adentro os significados de aldeia e retomada. Guiada pela sabedoria das mulheres indígenas adentro a história da espoliação dos corpo-territórios e suas fugas dos lugares fixos que elas são colocadas. Aprendo com as mulheres a caminhar entre o passado-presente-passado para nomear a perda, o esquecimento e as estratégias acumuladas em 500 anos de contato. As mulheres indígenas em retomada buscam reflorestar o território, e sua conexão com a terra, onde a divisão entre raciocínio, corpo, e terra, não existem. A terra sente, as mulheres sentem suas reverberações. Potyra escuta a terra avisando-lhe das reintegrações de posse e é nessa conexão que as “nem tudo precisa ser entendido”, mas são sentidas e, portanto, compreendidas.

No capítulo IV **Cozinha, circularidade e feitiços de fazer render comida, afeto e luta**, faço as conexões entre o Kilombo e a Teko Haw. Busco evidenciar as maneiras pelas quais a colonialidade se impõem e suavemente demonstro as estratégias que as coletividades fazem uso para sua continuidade. Em especial, o papel das mulheres em circular informações, saberes, comidas, poética e no ato de

circular e andar elas produzem outro lugar para elas dentro e fora de suas comunidades. Desviando ou fugindo da fixação colonial de que o lugar das mulheres é o ambiente doméstico e privado. Nas andanças elas produzem e promovem autonomia.

Concluo, por fim, que há uma relação entre desterro e diáspora. A diáspora compreendida como a dispersão pelo mundo colonial provocada pelo sequestro de povos africanos, a dispersão aconteceu violando as famílias e linhagens, dispersando pessoas em diferentes lugares. O desterro é compreendido como a espoliação por meio do território, movendo em sua maioria de povos inteiros. A diáspora contém, em si, camadas e camadas de desterro. A migração de pessoas quilombolas no século XX para os centros urbanos, ou a periferização de comunidades quilombolas é uma face do desterro. Se unem os povos do desterro e da diáspora nas periferias brasileiras, sendo excluídos dos centros de informação, poder, estudo e saúde. O intuito das ocupações com reivindicação de ancestralidade, como o movimento de luta por terra e moradia, se encontra nos centros urbanos formados pela luta em busca de autonomia, moradia e viver. O Kilombo e a Teko Haw não tem interesse em virar e vivenciar centro, suas intenções é periferizar o centro, abolir a dicotomia de centro X periferia. Por meio do cultivo insistente de produção de alianças, com ampliação de parcerias com universidades, pesquisadores e políticos engajados. A retomada indígena e quilombola é, em si mesma, um ato evidente do fracasso do colonial-capitalismo.

eles, os donos dos poderes não conseguiram transformar o que se é. sim, houve barreiras, dolorosas de serem atravessadas, mas não há dor maior do que a morte completa e absoluta. logo, seguimos... na insistência lenta nos enfadonhos atos de tentar reconstruir territórios onde o corpo-terra possa ser reflorestada.

Referências bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila; DO REGO, Francisco Cleiton Vieira Silva; DURAZZO, Leandro. A escrita contra a cultura. *Equatorial–Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, v. 5, n. 8, p. 193-226, 2018.

ABU-LUGHOD, Lila. A escrita dos mundos de mulheres: histórias beduínas. *Papéis Selvagens*, 2020.

ALARCON, Daniela Fernandes. O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Editora Elefante, 2020.

CARLOS, Ana Fani Alessandri; RIZEK, Cibebe Saliba. Direito à cidade e direito à vida : perspectivas críticas sobre o urbano na contemporaneidade. . Universidade de São Paulo. Instituto de Estudos Avançados, 2022. DOI: <https://doi.org/10.11606/9786587773377> Disponível em: www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/893.

ALMEIDA, Mariléa de. Território de afetos [recurso eletrônico]: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro. Tese — Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2018.

ANZALDÚA, Gloria. A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2021.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 01, p. 229-236, 2000.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciência. *Revista estudos feministas*, v. 13, p. 704-719, 2005.

ARRUDA, Débora. Voltar para Ir – Wat’u. Impressões de Minas, 2021

BARETTA, Jocyane Ricelly. Uma arqueologia do inferno: misoginia e feminização através do aparato material da Ditadura em Porto Alegre/RS (1964/1985). Tese. Universidade Federal de Pelotas.2020.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

CABNAL, Lorena. El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra.

En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias, v. 4, p. 113-126, 2019.

CAPELETTI, Soleni dos Santos Kuhn. Sustentabilidade no desenvolvimento de fios para tecidos antitérmicos: uso da fibra da paineira. *ModaPalavra e-periódico*, n. 12, p. 178-195, 2013.

CARVALHO, Patrícia Marinho de. A travessia atlântica de árvores sagradas: estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT. 2012. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

CESARINO, Letícia. Antropologia multissituada e a questão da escala: reflexões com base no estudo da cooperação sul-sul brasileira. *Horizontes Antropológicos*. v.20, n.41, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/Lk4hbKmjK38sGhjN6ckxXDB/?lang=pt>. Acesso em Jun. de 2023.

CHRISTOFARO, Ludmila Altman. Entre o direito à cidade e os direitos humanos: a luta da Ocupação Urbana Canto de Conexão na cidade de Pelotas/RS. Dissertação de Mestrado – Universidade Católica de Pelotas, Pelotas, 2020.

CLASEN, Julia Rocha. Juventude(s) que ousa(m) lutar: a luta do movimento estudantil secundarista e o processo de consciência política. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pelotas. 2021.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. ‘Quando a terra sair’: os índios tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência. Dissertação de Mestrado – Universidade de Brasília, 2017.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial. *Descolonizar o feminismo: VI Sernegra*. Brasília: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia, p. 32-51, 2019.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Chixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. *Modernidad y Pensamiento Descolonizador*. M. Yapu (Ed.) La Paz: Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia, p. 1-16, 2006.

DA CUNHA, Manuela Carneiro. Índios no Brasil: história, direitos e cidadania. Editora Companhia das Letras, 2013.

DA ROCHA, Sandra Damasceno. Lutas pelo território e novos arranjos institucionais: o caso da primeira titulação de terra quilombola do Brasil. 2021. Tese de Doutorado. UNICAMP.

DA SILVA, Rafael Freitas. O Rio antes do Rio. 2ª Edição. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

DANNER, Leno Francisco; DANNER, Fernando; DORRICO, Julie. Pacificando o branco: uma história da modernidade contada pelos indígenas. Trans/Form/Ação, v. 45, p. 379-414, 2022.

DAVIS, Angela. Estarão as prisões obsoletas?. Editora Bertrand Brasil, 2018.

DAVIS, Angela. Mulheres, raça e classe. Boitempo editorial, 2016.

DE ALMEIDA, Mariléa. Territórios dos afetos: O cuidado nas práticas femininas quilombolas contemporâneas do Rio de Janeiro. Revista Transversos, n. 8, p. 218-234, 2016.

DE AMORIM, Liliane Pereira; TÁRREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco. O acesso à terra: a Lei de Terras “1850” como obstáculo ao direito territorial quilombola. Emblemas, v. 16, n. 1, 2019.

DE LA CADENA, Marisol et al. (Ed.). Indigenous experience today. Berg, 2007.

DOS SANTOS GOMES, Flávio. Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil. Editora Companhia das Letras, 2015.

DOS SANTOS, Carlos José Ferreira. Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza, 1890-1915. Annablume, 1998.

DOMINGUES, João Luiz Pereira. A diversidade atrofiada: políticas de regulação urbana e movimentos culturais insurgentes na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013.

DOTHILING, Nathalia. Cosmopolítica do Cuidado: percorrendo caminhos com mulheres lideranças quilombolas. São Paulo: Editora Contracorrente, 2022.

Evaristo, Conceição. A Escrivivência e seus subtextos. Organização Constância Lima Duarte, Isabella Rosado Nunes. Rio de Janeiro : Mina Comunicação e Arte, 2020.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre (vivência) de dupla face. Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Ideia, p.201-212, 2005.

FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Editora Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva. Editora Elefante, 2019.

FERREIRA, Rebeca Campos. O artigo 68 do ADCT/CF-88: identidade e reconhecimento, ação afirmativa ou direito étnico? Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p.5-22, jul. 2010. Semestral. Disponível em: <www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 26 mês. 2010.

FIGUEROA, Isabella. Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais: oportunidades e desafios para sua implementação no Brasil. Capítulo 1: A Convenção 169 da OIT e sua aplicação no Brasil. ISA: São Paulo, 2009.

FONSECA, Eder Ribeiro. Roça Quilombola:(re) existência secular das Comunidades Quilombolas no Rio Grande do Sul. 2024. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pelotas.

GADELHA, Regina Maria d'Aquino Fonseca. A lei de terras (1850) e a abolição da escravidão: capitalismo e força de trabalho no Brasil do século XIX. Revista de História, São Paulo, n. 120, p. 153–162, 1989. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.v0i120p153-162. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18599>. Acesso em: 7 ago. 2024.

GALETTI, Camila Carolina Hildebrand; DRUMOND, Nathalie. Direito à cidade: revisitando o conceito de Henri Lefebvre sob uma perspectiva marxista feminista. Revista Vernáculo, n. 45, p. 109-137, 2020.

GOLDMAN, Marcio. "Quinhentos anos de contato": por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. Mana, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015.

GRIJALVA, Dorotea Gómez. Meu corpo é um território político. Rio de Janeiro: Zazie edições, 2020.

GUAJAJARA, Potyra et al. Em nossas artérias, nossas raízes. Rio de Janeiro: Aldeia Maraka'nà; Cesac; I-motirõ, 2023.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. TupyKurumin, 2006.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. Comunicação & Cultura, n. 1, p. 21-35, 2006.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 5,

p. 7–41, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 8 ago. 2024.

HYPOLITO, Bárbara. OCUPAÇÃO URBANA: Uma experiência de resistência coletiva movida pelo afecto. *Pixo: Revista de Arquitetura Cidade e Contemporaneidade*, v. 8, n. 28, 2024.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Editora Cobogó, 2020.

LACERDA, Thays de Campos. TEREZA DE BENGUELA: IDENTIDADE E REPRESENTATIVIDADE NEGRA. *Revista de Estudos Acadêmicos de Letras*, [S. l.], v. 12, n. 2, p. 89–96, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/reacl/article/view/4113>.

LAVE, Jean. Aprendizagem como/na prática. *Horizontes Antropológicos*, v. 21, p. 37-47, 2015.

LEAL, Abigail Campos. *Aqueerlombamentos: as novas políticas do comunitarismo y da deserção LGBTQIA preta*. São Paulo: N-1 Edições, Série Pandemia, 2020.

LEMOS, Liliane Benevenuto. *Fiando o canto: sabedoria e imaginação simbólica na tessitura da tecelã*. 2020. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

LIMA, Verônica Matias. *Ecos do grito da guerreira Dandara do Quilombo dos Palmares: inspiração à poesia ritmada*. Monografia. Universidade Federal de Alagoas. 2023.

LUGONES, María. *Colonialidad y género*. Fusilemos la noche, 2019.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, v. 22, p. 935-952, 2014.

MACIEL, Márcia Nunes. *Tecendo tradições indígenas*. 2016. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

MARICATO, Ermínia. *Metrópole na periferia do capitalismo: ilegalidade, desigualdade e violência*. Editora Hucitec, 1996.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*. Volume 1. Título alternativo: *Zur*

Ethnographie Amerika's zumal Brasiliens. Leipzig: Friedrich Fleisher, 1867. v. 1, viii, 801 p., mapa color. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4289>. Acesso em: 27 dez, 2024.

MATIAS, Alexander Marfins; SANTOS, Claudionor Mendonça dos. Direito de propriedade e direito de moradia. Revista Justiça, cidadania e democracia [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, p. 27-37, 2009.

MATIAS, Barbara Leite. [Bárbara Kariri] Avermelhada, corpa-guerra corpa-cura: resistência indígena Kariri nas artes da cena. Tese de doutorado acadêmico em Artes, Universidade Federal de Minas Gerais, 2024.

MEAD, Margaret. Sexo e temperamento. Série Debates Antropologia. 2000.

MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. Revista USP, São Paulo, Brasil, n. 28, p. 56–63, 1996. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i28p56-63. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/28364>.

NASCIMENTO, Abdias. O quilombismo. Editora Perspectiva SA, 2020.

NASCIMENTO, Beatriz. Uma história feita por mãos negras. [versão digital]. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2021.

NASCIMENTO, Tatiana. Lundu. Brasília: Padê Editorial, 2016.

NASCIMENTO, Tatiana. Um sopro de vida no meio da morte: autodefinição e recusa ao racismo LGBTQIFóbico colonial. Juiz de Fora: Edições Macondo, 2019. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1_7gNLGR3b--6IK5qpAkc-HawJ6-i4HkP/view.

NHATARÂMIK BORUM-KREN, Bibi. Nimu Borum: Nan Brukuku Tchone. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais. 2023.

NIMUENDAJÚ, Curt. Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes [recurso eletrônico]; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2017. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/mapaetnohistorico2ed2017.pdf> Acesso em: 3 jan, 2025.

NÚÑEZ, Geni. Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani

sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude. Tese de doutorado. UFSC, Florianópolis. 2022.

Okara Yby Potyguara/ Gabriella Araujo de Figueiredo. REFLORESTANDO: PERTENCIMENTO INDÍGENA NA CIDADE E PERCURSOS CONTRACOLONIAIS NA GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA. Monografia de Graduação em Psicologia. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, p. 47-77, 1998.

OYĖWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *CODESRIA Gender Series*, v. 1, p. 1-8, 2004.

PAREDES, Julieta. Hilando fino desde el feminismo comunitario. La Paz: CEDEC y Mujeres Creando Comunidad (3a. edición). 2010.

PEREIRA, Edilson. Da escravidão à liberdade: a imagem de Anastácia entre arte contemporânea, política e religião. *Horizontes antropológicos*, v. 29, n. 67, p. e670410, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/8wRzHWvMJpQKfwj7MZrG4zz/?lang=pt>

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Terras indígenas na legislação colonial. *Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo*, [S. l.], v. 95, p. 107–120, 2000. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67457>. Acesso em: 7 ago. 2024.

PIEIDADE, Vilma. Dororidade. Nós, 2018.

PIMENTA, Fabiana de Souza. Jogando com a aldeia Maracanã (RJ): resistência e educação diferenciada. Dissertação de Mestrado profissional em História, Universidade do Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: http://repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/bitstream/handle/unirio/13834/FabianaPimenta_disserta%C3%A7%C3%A3o_final_atualizada.pdf?sequence=1&isAllowed=y#page=40.10 Acesso em: 1 jan, 2025.

POTIGUARA, Eliane. Metade Cara, Metade Máscara. 3. ed. Rio de Janeiro: Grumim Edições, 2019.

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos orixás. Companhia das Letras, 2020.

Processo Judicial N° 0004624-69.2013.4.02.5101: Ação de Imissão de Posse,

corrente na 8ª Vara Federal do Rio de Janeiro.

PUSSETTI, Chiara. Quando o campo são emoções e sentidos. Apontamentos de etnografia sensorial. In: MARTINS, Humberto; MENDES, Paulo (org.). Trabalho de Campo: Envolvimento e Experiências em Antropologia. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2016.

QUERIN, Camilla. Heritage sites: How Afro-Brazilian and Indigenous communities leverage archaeology and architecture to protect their histories and challenge the hegemonic heritage discourse. *Latin American and Latinx Visual Culture*, v. 2, n. 1, p. 82-91, 2020.

RATTS, Alex. Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial, 2007. 129 p. ISBN 8570603592.

REIS, Nathália Dothling. O quilombo são as mulheres”: cosmopolíticas dos cuidados em comunidades quilombolas de Santa Catarina. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, v. 7, n. 1, 2020.

RIBEIRO, Loredana; JÁCOME, Camila. Tupi ou não Tupi? Predação material, ação coletiva e colonialismo no Espírito Santo, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 9, p. 465-486, 2014.

RIBEIRO, Loredana. Crítica feminista, arqueologia e descolonialidade: sobre resistir na ciência. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 1, p. 210-234, 2017.

SALIÉS, Tânia Gastão (Ed.). LINGÜÍSTICA COGNITIVA APLICADA: Contextos profissionais e pedagógicos. Capítulo: Inàma wà: a categoria ‘família’ na língua ze’egete José Wilhame Pinto Araújo e Cláudia de Andrade Spitz . Letra Capital Editora LTDA. 2020.

SANTOS, Alexandra. O sabor da história: práticas alimentares e identidade quilombola. *Revista Intratextos*, v. 3, n. 1, p. 54-71, 2012.

SANTOS, Vinicius Pereira. A resistência da Aldeia Maracanã: um ponto de oxidação pela “revolução ferrugem”. Dissertação de Mestrado Acadêmico em Ciências Sociais, Universidade Rural do Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <https://rima.ufrj.br/jspui/handle/20.500.14407/11425> Acesso em: 9 de jan,2025.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil do século XIX. Editora Companhia das Letras, 1993.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no

movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, v. 12, p. 207-236, 2006.

_____. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial», e-cadernos CES [Online], 18 | 2012, posto online no dia 01 dezembro 2012, consultado o 22 fevereiro 2025. URL: <http://journals.openedition.org/eces/1533>; DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.1533>

SILVA, Rafaela Paula; BAPTISTA, Silvia Regina. A comida em comunidades quilombolas: reflexões sobre saberes e mercados solidários. *Ágora*, v. 18, n. 1, p. 68, 2016.

SILVA, Vera Regina Rodrigues da. " De gente da Barragem" a" Quilombo da Anastácia": um estudo antropológico sobre o processo de etnogênese em uma comunidade quilombola no município de Viamão/RS. Tese- UFRSG. 2006.

SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Dissertação de mestrado UFBA. 2015.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar. Belo Horizonte: UFMG, 2020.

STRATHERN, Marilyn. O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Tradução de André Villalobos. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

VALENTE, Luísa da Costa. (R) Existe um Museu para antes da queda da arquitetura. Monografia. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

VIEZZER, Moema; GRONDIN, Marcelo. Abya Yala!: Genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários do atual continente americano. Bambual Editora LTDA, 2020.

WALSH, Catherine. Pedagogías decoloniales Tomo I: Prácticas insurgentes de resistir,(re) existir y (re) vivir. Editorial Abya-Yala, 2013.

WATTS-POWLESS, Vanessa. Lugar-Pensamento indígena e agência de humanos e não-humanos (a Primeira Mulher e a Mulher Céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). *Espaço Ameríndio*, v. 11, n. 1, p. 250-250, 2017.