

Retomando identidades, refazendo memórias e futuros indígenas

Reclaiming indigenous identities, remaking indigenous memories and futures

Enviado em: 31/12/2024

Aceito em: 12-01-2025

Dayana Zdebsky de Cordova¹

Katú Mirim²

Resumo

Tendo como base o episódio *Corpo-território*, de *Mulheres, cidades, territórios* (3ª temporada do podcast *Ningún Lunes Sin Pensar*), este texto versa sobre ser uma pessoa indígena que nasceu e vive em contextos urbanos no Brasil a partir da experiência da artista e ativista Katú Mirim. Com Katú e outras vozes evocadas ao longo deste trabalho, passamos pelo sequestro de pessoas indígenas; pelos esforços etnocidas de apagamento de indigenidades pelo Estado brasileiro; pelo termo pardo enquanto uma tecnologia estatal epistemicida, e que, complexo e lenticular, tem sido evocado por diferentes pessoas para falar sobre experiências de multiracialidade; pelos enfrentamentos ao racismo que aponta e faz desiguais os corpos não-brancos. E, em especial, versamos sobre experiências de retomada de identidades indígenas como processos de reconstrução de memórias a partir de fragmentos de histórias de migrações forçadas de pessoas indígenas – pistas e rastros que apontam para algum fracasso de políticas assimilacionistas e genocidas.

Palavras-chave: Pessoas indígenas em contextos urbanos, Retomadas de identidades, Reconstrução de memórias.

Abstract

Based on the episode *Mulheres, cidades, territórios* (3rd season of the podcast *Ningún Lunes Sin Pensar*) this paper discusses what it means to be an indigenous person who was born and lives in urban contexts in Brazil through the experiences of artist and activist Katú Mirim. With Katú and other voices evoked throughout this text, we explore the kidnapping of indigenous people; the ethnocidal efforts by the Brazilian state to erase indigenities; the term *pardo* as a state epistemicide technology, complex and lenticular, used by different people to talk about experiences of multiraciality; the confrontations with racism that points out and makes unequal non-white bodies. And, in particular, we will discuss experiences of

¹Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Gestão Urbana da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PPGTU/PUCPR). Pesquisadora associada ao grupo de estudos Encontros, Territórios, Redes (EN.T.RE) e ao Jararaca - Laboratório de Tecnopolíticas Urbanas. Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS/UFSCar). Email: dayanazde@gmail.com.

²Rapper, cantora, compositora, atriz e ativista da causa indígena, Katú Mirim é reconhecida por suas letras que, através do rap/rock (ou hip-rock, termo que ela cunhou em 2021), recontam a história da colonização pela ótica indígena. Através da música, Katú também fala das suas vivências, sua identidade, seu gênero e orientação sexual como mulher lésbica. Email: assessoria.km@outkook.com.

reclaiming indigenous identities as processes of reconstructing memories from fragments of the histories of forced migrations of indigenous people – clues and traces of the past that can be a potential failure of assimilationist and genocidal policies.

Keywords: Indigenous people in urban contexts, Identities reclaiming, Remaking memories.

Apresentação

*Desde curumim
Eles apontam para mim
Está engatilhada para mim
Que é bomba lançada para mim
Na rua ou no camarim
Eles querem o meu fim, e eu tenho que ficar caladin
Que se eu me vingar, ainda sou ruim
[...]
Roupas rasgadas
Na igreja exorcizada
No carro estuprada
Largada na estrada
O vazio e o nada e o silêncio ecoou
Vai lá minha filha, retoma porque a nova era chegou!
(Katú Mirim, Na Mira, 2020).*

Este texto parte do roteiro de *Corpo-território*, o primeiro episódio da terceira temporada do podcast *Ningún Lunes Sin Pensar*, intitulada *Mulheres, cidades, territórios* (2024)³. Aqui nos concentramos em um dos temas que perpassam *Corpo-território* e que está presente na arte e na militância de Katú Mirim: ser uma pessoa indígena no mundo dos brancos, mais especificamente na cidade⁴, e em processo de retomada da identidade roubada por não-indígenas e pelo Estado brasileiro. Essa retomada está intimamente atrelada à (re)construção de memórias individuais e coletivas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015; EN.T.RE, 2024; HALBWACHS, 1990) a partir de rastros deixados pelos esforços brancos de genocídio de povos indígenas, epistemicídio de seus saberes e assimilação de seus corpos à sociedade envolvente.

Este texto é um encontro de palavras minhas, Dayana, com as de Katú Mirim. Não é

³ O *Ningún Lunes Sin Pensar* é um podcast do Programa de Pós-Graduação em Gestão Urbana da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PPGTU/PUCPR) que “discute diferentes temas relacionados aos espaços urbanos e suas complexidades”. *Mulheres, Cidades, Territórios* é uma temporada do *Ningún Lunes...*, lançada no segundo semestre de 2024, que fala sobre “a resistência de mulheres indígenas urbanas contra o racismo e a misoginia; a participação feminina na luta pela moradia popular; a atuação comunitária delas na defesa da cidadania nas periferias; o planejamento urbano de cidades feministas e cuidadoras; e a importância da representação política feminina no combate ao racismo ambiental e a exploração de territórios quilombolas” (EN.T.RE, [s.d.], [s.p.]). O episódio *Corpo-território* versa sobre mulheres indígenas que vivem em cidades brasileiras a partir da experiência de Katú Mirim. *Mulheres, cidades, territórios* foi realizado coletivamente pelo grupo de estudos Encontros, Territórios, Redes (EN.T.RE), do qual eu, Dayana, faço parte. Ele também é a principal atividade do pós-doutorado que estou fazendo junto ao PPGTU/PUCPR. O *Ningún Lunes Sin Pensar* está disponível em todos os tocadores de podcasts, sendo o mais popular deles o Spotify: <https://open.spotify.com/show/7jRU55nqxsWwmxyLxQsDzS?si=462bf51ce6164d56>. Acesso em: 15, jan. 2024.

⁴ Termo adotado aqui por oposição a *aldeia*.

uma coautoria, mas um texto de dupla autoria: sou autora das minhas palavras, Katú é autora das dela. As palavras de Katú estão apresentadas em parágrafos separados e em itálico⁵. Elas foram proferidas oralmente e traduzidas para a linguagem escrita e, em sua maioria, foram retiradas de uma entrevista concedida para o *Corpo-território*, salvo aquelas que seguirão identificadas com outras fontes⁶. As minhas palavras estão neste formato "regular" de texto. As palavras de Katú estão nas minhas porque escrevo a partir delas, do que elas me provocaram ao longo dos últimos 5 anos e provocam agora, de como as compreendo. Sou aqui uma aprendiz, não uma especialista. Entendo que as palavras de Katú são primárias, tanto no sentido de serem as mais relevantes, como no sentido de serem de onde minhas palavras e meu movimento analítico partem. As minhas são, portanto, secundárias e, comigo, trarei palavras de terceiros para fazer pontes entre as experiências de Katú, de outras pessoas indígenas e da sociedade brancocentrada⁷ e brancópica⁸ em que vivemos, uma sociedade profundamente desigual que foi construída e é gerida por pessoas brancas (majoritariamente homens cisgêneros e ricos).

Para iniciar este texto, é importante que Katú Mirim se apresente.

Eu sou Katú Mirim, sou indígena do povo Boe Bororo. Eu nasci na periferia do interior paulista. Fui adotada com 11 meses de vida. Quem me adotou foi uma família de pessoas brancas e cristãs. Meu pai era um indígena do povo Bororo, minha mãe, uma mulher preta, não teve condições de ficar comigo. E aí eu cresci nesse contexto da branquitude e do cristianismo... Quando eu tinha 13 anos, eu conheci meu pai biológico e aí descobri que era do povo Boe Bororo. E desde então eu ficava me autoafirmando enquanto descendente de indígenas, eu ficava nesse lugar... Esse lugar era o que me contemplava na época, até o momento em que eu comecei a estudar mais sobre a identidade, sobre o que era o pardo no Brasil, sobre quem são os indígenas.

Para explicitar as posicionalidades (ABU-LUGHOD, 2018)⁹ e as perspectivas parciais

⁵Quando um parágrafo for composto por fontes diferentes, é utilizada quebra de parágrafo sem recuo. As fontes originais das falas estão indicadas entre parênteses ao fim do seu respectivo parágrafo. A ausência de indicação de fonte significa que o depoimento foi dado para o *Corpo-território* (EN.T.RE, 2024), tenha sido ele usado ou não na edição final.

⁶Neste processo de tradução da linguagem oral para a escrita, houve alguma edição das palavras transcritas de Katú a fim de favorecer a fluidez da leitura. Ao mesmo tempo, optei por manter algumas características da oralidade a fim de deixá-la expressa como fonte original das textualizações aqui apresentadas.

⁷Sociedade brancocentrada é um termo que utilizo para me referir a uma sociedade envolvente que toma as pessoas brancas como referência – porque elas se colocam como tal e, uma vez que ocupam maior espaço de decisão e de poder, desconsideram vidas não-brancas e suas especificidades. É a sociedade produzida a partir do pacto narcísico da branquitude, tal qual descrito por Cida Bento (2022).

⁸Brancópico é uma derivação do termo brancopia, cunhado por Jaime Alves (2020), relativo a uma projeção de pessoas brancas de um mundo ideal futuro composto apenas por elas, no qual pessoas não-brancas não existem. Trata-se de um mundo oposto aos imaginários de muitos povos indígenas, mundos compostos pelas e nas diferenças, diferenças estas que podem ser radicais e contraditórias (como o mundo ch'ixi andino e possível de Silvia Cusicanqui [2024]).

⁹A exemplo da antropóloga Silvana Nascimento (2019), optei por escrever o primeiro nome das pessoas autoras mulheres ou não-binárias nas referências ao longo do texto com o objetivo de explicitar que elas/elus não são homens, em reação ao longo processo de invisibilização dessas pessoas.

(HARAWAY, 1995) aqui em jogo, importa dizer que eu, Dayana, sou uma mulher cisgênero, branca, de classe média, residente em uma cidade bastante conservadora no Sul do Brasil, pesquisadora e professora autônoma, mãe de duas crianças. Importa ainda dizer que não sou uma especialista em questões raciais e indígenas, mas uma leitora constante de produções relativas a tais questões. Ao longo de minha trajetória, convivi com pessoas indígenas que vivem em contextos urbanos e me formei estudando artes, patrimônios, cidades, atenta às produções de desigualdades e que, mais recentemente, têm sido atravessadas pelas mulheridades¹⁰ nesses contextos.

Sobre pessoas pardas, indígenas e pardas com ascendência indígena

*Eu disfarço, mas sempre percebo
Olham torto em todo lugar sempre que eu chego
E meu discurso eu já te disse, não é placebo
E respeita meu corre, eu tô no corre é desde cedo*
(Katú Mirim, *Na Mira*, 2020).

Gostaria de introduzir esta seção com dados estatísticos sobre a presença indígena no Brasil, mais especificamente, com reflexões e narrativas não (necessariamente) acadêmicas que pensam tais dados e problematizam suas construções e metodologias. Em abril de 2019, o *data_labe*, “laboratório de dados e narrativas” localizado “na favela da Maré”¹¹, território com maior concentração de pessoas indígenas da cidade do Rio de Janeiro¹², divulgou via *mailing a newsletter Novas do Data #15*¹³. Nela, o laboratório destacou, a partir de dados dos Censos de 1991 e 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE): “apesar das políticas genocidas desde 1500, [no Brasil] a população indígena surpreendentemente cresceu nas pesquisas: 205% entre 1991 e 2010”. Essa mudança da presença indígena nos Censos não teve relação apenas com o aumento na taxa de natalidade das pessoas indígenas, mas com uma expansão da cartografia da pesquisa “que chegou a lugares antes não mapeados” e, especialmente, com a possibilidade de as pessoas indígenas se autodeclararem enquanto tais.

Segundo a jornalista Karla Mendes, repórter investigativa que, junto a outros

¹⁰Mulheridades é um termo que vem sendo utilizado por alguns movimentos sociais para se referir aos afetos/qualidades de pessoas que, de diferentes modos e por diferentes motivos, se aproximam (ou são aproximadas) das imagens das mulheres. O conceito pretende abarcar uma multiplicidade de corpos e modos de ser, em um esforço de escapar às perspectivas excludentes e reificadoras que o conceito mulher muitas vezes carrega.

¹¹A equipe do *data_labe* “é composta por jovens moradores de territórios populares que produzem narrativas por meio de dados” (DATA_LABE, [s.d.]). Para saber mais sobre o *data_labe*, visite: <https://datalabe.org/>. Acesso em: 21 dez. 2024.

¹²Esta informação tem como fonte a reportagem *Maré Indígena*, de Lucas Feitoza (2024), realizada em parceria com o *data_labe* e com o Maré de Notícias (jornal comunitário do complexo da Maré), que discorre sobre dados do Censo Populacional da Maré, realizado entre os anos de 2012 e 2014, e os Censos do IBGE de 2010 e 2022.

¹³*Newsletter* enviada por e-mail às pessoas inscritas no *mailing* do *data_labe*.

jornalistas, publicou uma série de matérias no site *Mongabay Brasil* sobre pessoas indígenas que vivem em cidades¹⁴,

o censo de 2010 foi o primeiro a mapear a[s] presença[s] indígena[s] em todo o Brasil, pois introduziu a opção [de resposta] indígena no quesito cor e raça para todos os cidadãos brasileiros; em censos anteriores, essa questão estava disponível apenas para uma amostra da população. O resultado foi uma notável diversidade indígena: 305 grupos étnicos e 274 línguas em todo o país. (MENDES, 2021, *on-line*)¹⁵.

Em 2022, o IBGE realizou mais um censo e, novamente, houve um salto quantitativo da população indígena no país. Segundo o levantamento de 2010, havia 896.917 pessoas autodeclaradas indígenas no Brasil. Já em 2022, havia 1.694.836 pessoas. Ou seja, em poucos anos, o número em questão quase dobrou. Uma matéria de Letícia Mori (2023, *on-line*) publicada na *BBC News*¹⁶, busca resumir tal mudança:

O crescimento de 88,8% na população indígena registrada é em parte explicado por uma [nova] mudança na metodologia do IBGE. Em 2022, o Censo encontrou mais terras indígenas do que em 2010 e passou a fazer uma pergunta a mais para as pessoas entrevistadas em certas localidades. A identificação de indígenas no Censo normalmente acontece quando alguém responde “indígena” à pergunta “qual é sua cor?” No entanto, o IBGE notou que muitas pessoas com ascendência indígena respondiam que sua cor é “parda”. Por isso, em 2022, os recenseadores passaram a fazer a pergunta “você se considera indígena?”

O IBGE não “notou” que a categoria pardo “camufla” pessoas indígenas no Censo, como escreve Mori. Esta é uma crítica tecida há anos por diferentes estudiosos. Um deles é João Pacheco de Oliveira, que, em 1999, publicou *Entrando e saindo da “mistura”: os índios¹⁷ nos censos nacionais*. No texto, que traça uma espécie de análise histórica (e crítica) da presença indígena nos Censos realizados no Brasil, é possível compreender que pardo é um termo que faz parte de um aparato tecnológico (estatal) que serviu e serve ao propósito de apagar pessoas indígenas dos censos – e, conseqüentemente, das políticas públicas e, em última instância, do país. E essa percepção extrapola as fronteiras acadêmicas. Em 2021, aconteceu o seminário *Não sou pardo, sou indígena*, “organizado pelo GT Indígena do Tribunal Popular em parceria com a TV Tamuya¹⁸, com o objetivo de incentivar as pessoas indígenas a se autodeclararem enquanto tais no Censo de 2022 – e

¹⁴Disponível em: <https://brasil.mongabay.com/specials/2021/04/indigenas-nas-cidades>. Acesso em: 11 jan. 2024.

¹⁵Disponível em: <http://surl.li/cdktbx>. Acesso em: 21 dez. 2024.

¹⁶Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c6pw10g6w4xo>. Acesso em: 09 ago. 2024.

¹⁷Em 1999, o termo “índio” era rotineiramente usado e tido como politicamente correto. Com a demanda de povos indígenas para utilizar termos que considerassem sua pluralidade, ele tem sido substituído por “pessoas indígenas” e “povos indígenas”. A partir deste momento, em respeito a tal demanda, substituirei neste trabalho o termo “índios” ou “índio” dos textos citados por “[povos indígenas]”, “[pessoas indígenas]” ou “[indígenas]”.

¹⁸Segundo sua descrição no Instagram, “um projeto de mídia independente, somos indígenas que vivemos/nascemos em contexto urbano” (TV TAMUYA, [s.d.]). O seminário *Não sou pardo, sou indígena* foi transmitido pela TV Tamuya em seu canal no YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/c/tvtamuya>. Acesso em: 21 dez. 2024.

não como pardas. O título da abertura do evento, que contou com uma fala de Ailton Krenak, já se referia à palavra pardo como um “truque colonial” para colocar e manter pessoas indígenas em categorias de pobreza. Pobre, por sua vez, é um conceito estatístico do Estado para uma imensa maioria de pessoas minorizadas por questões étnicas, políticas, sexuais, raciais etc. Como bem explicitam os antropólogos Edilene Lima e Rafael Pacheco, em *Povos indígenas e justiça de transição* (2017), os esforços de apagamento das indigenidades das pessoas indígenas têm historicamente a ver com um projeto integracionista que as incorporaria e dissolveria na sociedade nacional (política que vigorou no Brasil oficialmente até a Constituição de 1988, mas segue tendo seus ecos). Essa integração, segundo os autores, se daria no esforço de fazer delas cidadãs subalternizadas. Se estamos falando de apagamentos de indigenidades, estamos versando aqui sobre uma integração que é etnocida, uma vez que é um esforço de eliminação do que é propriamente indígena¹⁹. E isso pode incluir a expropriação dos corpos indígenas²⁰, transformando-os em corpos outros, mais próximos dos corpos brancos, mas que, como veremos ao longo deste texto, não serão confundidos com estes.

Segundo a jornalista Karla Mendes, pardo “é uma categoria oficial de cor e raça no questionário do censo brasileiro para designar pessoas de raça mista, incluindo aquelas de herança indígena-negra e indígena-branca” (2021). E poderíamos incluir negra-branca e indígena-negra-branca. A socióloga Flavia Rios, na apresentação do dossiê da *Revista Cult* intitulado *A questão do Pardo no Brasil: discussões sobre identidade, desigualdade racial, política de cotas, fronteiras coloniais, colorismo e autodeclaração* (2024), lembra que “as múltiplas combinações que fazem emergir a figura do pardo e as múltiplas tonalidades de pele que lhes são características deságuam num lugar comum: o lugar do mestiço” (p.4) e da mestiçagem. Rios explica que:

Com idas e vindas, altos e baixos: o pardo foi e continua sendo a pedra de toque das nossas relações raciais. Na história dos censos, os pardos foram classificados e reclassificados ao longo desses séculos. As oscilações não são aleatórias, mas podem ser explicadas por transformações nas ideologias nacionais do país e pelas mudanças entre precariedades e direitos, entre desigualdades e oportunidades, entre racismo e antirracismo. (RIOS, 2024, p.4).

Pardo foi e segue sendo uma categoria social flutuante consolidada por meio de estatísticas oficiais. Como vimos, faz parte de um aparato estatal tecnoepistemológico

¹⁹A experiência dos Baré me parece aqui bastante representativa. Ela será retomada ao longo deste texto.

²⁰Essa construção é imprecisa e um tanto problemática, uma vez que sabemos que os corpos indígenas são, muitas vezes, construídos a partir de rituais complexos, a exemplo do narrado por Anthony Seeger, Roberto DaMatta e Eduardo Viveiros de Castro (1987) no clássico texto *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, de 1979, e como pode ser aferido do trabalho de inúmeras antropólogas e antropólogos, nas narrativas indígenas etc.

etnocida²¹. Em termos estatísticos, temos a predominância das pessoas que se autodeclararam como pardas: no Censo de 2022, foram 45,3% da população brasileira.²² Vale lembrar que a escala estatística dos Censos diz respeito a populações, “não trabalha com grupos sociais definidos nem comunidades” (SILVEIRA, 2022). Mas pardo também tem emergido como uma categoria que, embora não seja étnica, congrega múltiplas identidades e, portanto, muita gente tem se reconhecido nela. E Flávia Rios alerta que, neste momento de retorno aos holofotes, “os pardos voltam ao posto de onde nunca saíram: o lugar da suspeição. Ou seja, o lugar comum das pessoas racializadas neste país” (2024, p.5).

Nos últimos anos, algumas pessoas autodeclaradas pardas têm levantado discussões nas redes sociais a respeito do termo em questão. Uma delas, que se coloca como pesquisadora de multiracialidades, é a jovem *influencer* Beatriz Bueno²³. Inspirada pela ideia de consciência mestiça, de Gloria Anzaldúa (2012), Bueno usa o termo *parditude* para se referir à multiplicidade de afetos relativos a ser uma pessoa parda e a todo um espectro de pessoas multirraciais com diferentes fenótipos não-brancos que recusam o não-lugar²⁴ desprestigiado relegado a quem não cabe unilateralmente no binômio branco-preto²⁵. Ou que não se percebem em um dos termos do binômio preto-indígena, branco-indígena (ou mesmo no trinômio branco-preto-indígena), experiência comum no Nordeste e no Norte do país, como explicita o psicólogo Leonardo Rocha em seu perfil no Instagram [s.d.]²⁶ e em uma publicação recente de uma carta-resposta na *Revista Cult* (2024).²⁷ Particularmente, o perfil de Beatriz Bueno apresenta e discute uma situação comum às pessoas pardas: por um lado, acontece de elas não serem entendidas pela sociedade envolvente e não se entenderem como brancas e, por outro, de serem consideradas oportunistas quando aproximam suas identidades da negra – algo que parece

²¹Penso aqui a lógica de produção de pobreza, de eliminação de diferentes epistemologias e etnias como algo não ao acaso, coincidente, ou uma consequência indesejada do uso do termo pardo (e de tantas outras técnicas do Estado), mas como parte de uma tecnologia (entendida aqui como conjunto de técnicas e aparatos técnicos) que busca a (e atende ao propósito de) manutenção do *status quo* branco, de elites econômicas, masculino, heteronormativo.

²² “No Censo de 2022, mais de 92,1 milhões de brasileiras e brasileiros se declararam pardos, o equivalente a 45,3% da população do Brasil, estimada em 203 milhões de pessoas. Foi a primeira vez desde 1991, quando a pesquisa censitária nacional passou a incluir “cor ou raça”, que a população parda foi maioria.” (PRESIDÊNCIA, 2023).

²³Graduada em Produção Cultural pela Universidade Federal Fluminense, com um TCC intitulado *Parditude, Mestiçagem e Identidade no Brasil*. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/6249346552055860>. Atualizado em nov. 2023. Acesso em: 16 jan. 2025.

²⁴O termo não-lugar foi acionado por mim para resumir a posição de Beatriz Bueno, tendo por referência o conceito cunhado por Marc Augé (1994).

²⁵Parte da discussão feita por Bueno pode ser aferida através da página @parditude. Disponível em: <https://www.instagram.com/parditude/>. Acesso em: 21 dez. 2024.

²⁶O perfil @leorocha.lr está disponível em <https://www.instagram.com/leorocha.lr/>. Acesso em: 30 dez 2024.

²⁷Leonardo Rocha está realizando um doutorado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGSI) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) sobre relações étnico-raciais, subjetividades caboclas e indígenas, conforme informa seu currículo *Lattes*. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/2211049585043710>. Atualizado em dez. 2024. Acesso em: 16 jan. 2025.

particularmente explícito no acesso às políticas de cotas raciais.²⁸

É preciso cuidado para não reiterar esse lugar violento da suspeita e entender que a crítica tecida aqui cabe às manipulações da categoria pardo pelo Estado como parte de seu aparato tecnológico etnocida. Ou, ainda, ao modo como a branquitude a usa para negar identidades pretas e indígenas sem entregar o lugar de branco, mantendo assim seus privilégios. Reconheço aqui uma pluralidade lenticular do termo pardo²⁹ e respeito a luta e a complexidade de existências das pessoas que, por diferentes motivos, se autodeclararam pardas neste país. Vale lembrar, ainda, que outras “categorias raciais” são circunstancialmente utilizadas nesses processos de apagamento de identidades negras e indígenas (para ficar em apenas duas etnicidades), a exemplo das pessoas indígenas apagadas em um Nordeste brasileiro negro ou das pessoas negras que vivem na região Norte, apagadas em uma Amazônia quando tida apenas como indígena.³⁰ Colocar pessoas racializadas e diferentes identidades étnicas em caixas, umas contra as outras, e operacionalizar conflitos para atender a seus interesses faz parte das estratégias coloniais da branquitude no Brasil desde a chamada “Guerra dos Tamoios” em meados do século XVI – ou seja, desde que ela se fez presente neste vasto território³¹.

Volto a me concentrar na questão indígena *versus* pardo. Apesar do salto na quantidade de pessoas que se autodeclararam indígenas no Censo de 2022 em relação a 2010, é provável que muitas pessoas que se percebem indígenas tenham se autodeclarado pardas (ou até mesmo amarelas³²), seja para escapar de racismos, por não saberem responder a qual povo pertencem e se sentirem constrangidas ao serem indagadas sobre isso pelo recenseador, seja porque em algum momento já foram chamadas de pardas pelo Estado e não estarem dispostas a conflitos nesse sentido (MENDES, 2021). Conforme

²⁸Dentro de meu campo de estudo, as artes visuais contemporâneas, nessa fase muito bem-vinda em que vivemos a profusão da presença indígena dentro de espaços institucionais ocupados majoritariamente por pessoas brancas, vez por outra surgem narrativas de suspeitas, tensões e acusações de oportunismo frente a artistas que se colocam como pessoas indígenas em processo de retomada de suas identidades. Uma reação que, me parece, pode não dizer respeito especificamente a essas pessoas indígenas em processo de retomada, mas às experiências já vividas pelas pessoas indígenas de expropriação de imagens, objetos, conhecimentos etc. É, no entanto, uma reação que explicita parte da complexidade de aproximações de pessoas pré-concebidas como não-indígenas, muitas vezes com experiências de multiracialidade, de identidades indígenas.

²⁹O termo lenticular é relativo à impressão lenticular, que propicia profundidade e movimento à imagem, de acordo com a perspectiva do observador e incidência da luz: uma mesma imagem é várias. Retomarei o termo nas considerações finais deste texto.

³⁰Este último apagamento é particularmente discutido por Yasmym Bentes em *Mulheres e representação política*, o 5º episódio da temporada *Mulheres, cidades, territórios* do podcast *Ningun Lunes Sin Pensar* (EN.T.RE, 2024). Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/56SE4FiAeQ6CVWFr99t9pN?si=e0af3138aaeb43de>. Acesso em 11 jan. 2025.

³¹Segundo os antropólogos Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman (2010, [s.p.]), a Guerra dos Tamoios “atua na historiografia nacional como um mito fundador” da cidade do Rio de Janeiro. Ela é relativa a um “conflito armado entre “invasores franceses” aliados a uma coalizão de grupos Tupinambá e portugueses aliados aos Tupiniquim de São Vicente e Temiminó de Niterói.

³²Como em uma discussão levantada por Katú Mirim em uma de suas redes sociais que pude acompanhar no Instagram @katumirim. Disponível em: <https://www.instagram.com/katumirim/>. Acesso em: 21 dez. 2024.

discutido anteriormente, é importante ressaltar que a autodeclaração como pardo não implica necessariamente o posicionamento sob um "manto protetor" ou assimilador dessa categoria, tampouco está necessariamente vinculada à falta de conhecimento sobre o seu significado. Em outras palavras, tal declaração não deve ser interpretada, de forma automática, como resultado de "ignorância" – acusação frequentemente direcionada àqueles que se identificam como pardos, sob o argumento de que tal identificação desprezaria a complexidade histórica do termo ou as reivindicações dos movimentos sociais indígenas ou negros (BUENO, [s.d.]; ROCHA, 2024).

Entendo que a noção de pardo na história de Katú Mirim, assim como aconteceu e acontece com muitas pessoas, faz parte de uma lógica racista que a afastava de sua identidade indígena. Afinal, ela se afirmava uma pessoa “*descendente de indígenas*” até o momento em que “[começou] *a estudar mais sobre a identidade, sobre o que era o pardo no Brasil, sobre quem são os indígenas*”.

Pessoas indígenas nas e das cidades

*Perguntam: Katú, porque é que você não nasceu na
aldeia?
Pergunta para o genocídio o que é que ele semeia
Ancestrais escravizados lá em Jundiá
Mas a luta não acabou não, nós estamos aqui!*
(Katú Mirim, Na Mira, 2020).

Voltemos agora ao censo de 2022. Outro dado que merece destaque: mais de 63% do total das pessoas indígenas que hoje vivem neste país estão fora de territórios reconhecidos pelo Estado como indígenas. Mesmo territórios indígenas reconhecidos enquanto tais, por vezes, estão dentro de centros urbanos. É o caso da Terra Indígena Jaraguá, que fica dentro dos limites da cidade de São Paulo. Aliás, cerca de 55.000 pessoas autodeclaradas indígenas vivem na capital paulista, que é uma das cidades que, em termos numéricos, mais tem habitantes indígenas no Brasil. Uma quantidade enorme de pessoas indígenas não está onde a imaginação racista da branquitude as localiza: longe dos grandes centros urbanos, no meio das florestas. E as pessoas indígenas estão nas cidades por múltiplos motivos, como muitos não-indígenas: para trabalhar, estudar, em busca de tratamentos de saúde ou, ainda, estão nas cidades porque foi nelas que nasceram e sempre viveram. Fato é que elas estão nas cidades.³³ Esse estar pode passar por diferentes histórias, como acontece com cada um de nós, não-indígenas. E passa muitas vezes pela

³³Sobre o assunto, destaco aqui o *Dossiê povos indígenas em contextos urbanos na América Latina*, da revista *Espaço Ameríndio*, organizado por Marlise Rosa e Rodrigo Reis (2023).

violência, como acontece com grande parte das pessoas não-brancas.

Lembro que Katú contou acima que é “*indígena do povo Boe Bororo*”, nasceu “*na periferia do interior paulista*” e foi adotada ainda bebê por “*uma família de pessoas brancas e cristãs*”.

O meu pai era morador de rua, ele era alcoólico. Então, eu sei pouquíssimas coisas dele. E eu sei muito pela boca dos outros, cada um conta uma história sobre ele. Então, quando ele me conheceu, ele falou o nome do povo, mas ele não falou se nasceu na aldeia, ele não falou se veio para cá da aldeia, ele não falou nada. Só que na cidade onde eu nasci, onde ele ficava, Jundiaí, o meu povo foi escravizado e trazido pelos italianos.

Os sequestros de pessoas, em sistemas econômicos baseados em sua escravização, estruturaram boa parte das cidades brasileiras.³⁴ É assim que começa a história de Katú Mirim na cidade. Em minha pesquisa sobre mulheres indígenas que vivem em contexto urbano para a realização de *Mulheres, cidades, territórios*, encontrei diferentes mulheres cujas histórias vão em sentidos semelhantes à de Katú. Uma delas, que me tocou profundamente, é a de uma menina indígena retirada ainda pequena de sua aldeia e levada para o mundo dos brancos. Essa criança nunca esqueceu de onde veio e nem da língua de seu povo, mesmo que a família branca com a qual foi viver a quisesse não-indígena. A menina cresceu, virou mulher, teve filhos e netos e foi taxada de “maluca” pela vizinhança por manter costumes indígenas. Mas ela passou seus saberes para descendentes que hoje se reconhecem indígenas e fazem que tais conhecimentos reverberem pelas cidades. Não entrarei nos detalhes dessa história porque quem a narrou a considera dolorida demais para ser recontada. Reproduzi aqui seu argumento porque, em partes, coincide com os das histórias de outras crianças retiradas de seus povos. Eu poderia também escrever sobre mulheres indígenas que, há algumas décadas, ainda crianças ou adolescentes, foram separadas de suas comunidades para atuarem como empregadas domésticas na região da Amazônia. Elas foram levadas para cidades distantes por freiras, militares e outros brancos, e frequentemente passaram pelo racismo, por violência doméstica, psicológica e sexual, e depois foram descartadas à própria sorte (CHERNELA, 2014; RIBEIRO, 2018). Ou mesmo poderia falar de crianças sequestradas no século XIX e levadas para a Europa para compor exposições e matar a curiosidade dos europeus, situação que foi expressa, por exemplo, no romance *O som do rugido da onça*, de Micheliny Verunschik (2021)³⁵.

Manuella Bruta, jovem estudante de 20 anos, publicou um depoimento no dossiê A

³⁴Como é amplamente conhecido por pesquisadores da área e muito bem discutido pelo Projeto Querino, de Tiago Rogero (2022). Disponível em: <https://projetoquerino.com.br/>. Acesso em: 22 dez. 2024.

³⁵Em *O som do rugido da onça*, Micheliny narra a história de duas crianças indígenas sequestradas no Brasil e levadas para a Europa no século XIX. O livro venceu o Prêmio Jabuti de 2022, o mais popular prêmio brasileiro relativo a obras literárias, o que ajudou a divulgar os horrores vividos pela população indígena neste país ao longo do processo colonial.

questão do pardo no Brasil, da *Revista Cult* (2024), anteriormente citado, contando sobre a experiência de sua família, que percorreu diferentes cidades fugindo da fome e buscando recursos para viver.

Minha família nuclear nasceu no Ceará. Mas, na verdade, parte da minha numerosa família vem do Maranhão, precisamente de Timon, cidade que fica na divisa entre Maranhão e Piauí. A família do meu avô materno migrou para o Ceará muito por conta do roubo de terras das comunidades indígenas no Timon, eles não tinham recursos e passavam dificuldades alimentares. Então, foram se deslocando em busca de um lugar melhor. Migraram para ter acesso a trabalho e por melhores condições de vida. Com isso, foram se esquecendo de suas origens. Meu avô, que é octogenário, sabe que é indígena, mas não lembra mais do nome do seu povo. Nossa história migratória é passada de geração para geração. Sempre pelo mesmo motivo: necessidade de buscar melhores condições de vida. Eu nasci no Paraná, e meus irmãos, no Rio de Janeiro. Meus pais tiveram de mudar em diferentes momentos em busca de emprego. Somos migrantes. Vivo no Rio de Janeiro hoje. Mas sempre soube que a minha família tem uma ascendência indígena, especialmente pela narrativa do meu avô, um homem indígena de pele escura. Ele é meio negro, meio indígena. (BRUTA, 2024, p.39).

São muitas histórias sobre a presença indígena em territórios urbanos. Mas fato é que grande parte das cidades brasileiras são territórios indígenas que foram usurpados e soterrados por toneladas de ferro, cimento, asfalto (Esbell em ARTE 1, 2020)³⁶, e hoje são geridos e planejados, em sua maioria, por pessoas brancas – mais especificamente, homens cisgêneros, brancos, ricos (FENSTER, 2005; HORELLI, 2017, SILVA, 2022; COLLECTIU, 2019; BERTH, 2023 etc). As cidades são lugares hostis, e não apenas para Katú ou para as pessoas cujas histórias foram rapidamente apresentadas acima. Uma outra versão dessa experiência foi vivida por Aliã Wamiri, tal como ela relatou, em 2019, para o podcast Mekukradjá³⁷.

Meu pai é indígena tabajara e minha mãe, guajajara. Para o processo de estudo, a gente foi pra cidade. E na cidade, com 6 anos, a gente já teve alguns enfrentamentos e alguns estigmas, né? [...]
Eu fui para a escola e a professora disse: "amanhã é aula de arte, a gente vai todo mundo pintar com tinta guache". [...] Aí eu falei em casa para meu pai. Meu pai disse que ia fazer a melhor tinta do mundo para mim. Só que essa tinta que ele ia fazer era de pigmentos naturais, né? E aí quando chegou lá na escola, a professora falou: "Essa tinta é muito fraca, [...] ela é transparente e a cor dela muda. Então vamos usar tinta guache, deixa essa tinta para lá." E aí eu comecei a perceber os dois universos, né? O urbano, o dentro da aldeia, que não deixa de ser uma vivência também urbana ali. (Aliã Wamiri em ITAÚ, 2019, on-line)³⁸.

³⁶Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6nGKE98ldzE>. Acesso em: 21. dez. 2024.

³⁷O *Mekukradjá* é um podcast fruto de um ciclo de trocas de saberes entre povos indígenas realizados pelo Instituto Itaú Cultural (2020, 2022 e [s.d.]) entre 2016 e 2022. O ciclo teve curadoria de Daniel Munduruku, Cristino Wapichana, Cristina Flória, Junia Torres e Andrea Tonacci em sua primeira edição, seguindo sob a condução de Daniel Munduruku e Junia Torres nas demais, com Naine Terena se somando na edição de 2022. O podcast, que traz o depoimento de diferentes participantes do ciclo, tem apresentação de Daniel Munduruku. O *Mekukradjá* foi fonte relevante para minha pesquisa sobre mulheres indígenas que vivem em contexto urbano. Para mais informações, visite <https://www.itaucultural.org.br/sites/mekukradja/>. Acesso em: 14 jan. 2025.

³⁸Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/secoes/podcasts/alia-wamiri-mekukradja>. Acesso em: 14 ago. 2024.

Aliã cresceu, manteve-se em relação com sua gente, aprendeu filosofia indígena a partir de grafismos e decidiu cursar uma graduação em artes visuais.

Fiz o vestibular na Universidade Federal do Piauí, que foi onde a gente mora hoje. [...] Quando eu tinha sido aprovada, [...] a pessoa que tava fazendo matrícula, ela olhou minha identidade, né? Aí ela perguntou: "Você é indígena?" "Sim, sou." "E índio passa no vestibular?" Aí eu reparei, olhei, isso em poucos segundos, e perguntei: "você consegue me enxergar, né?" (Aliã Wamiri em ITAÚ, 2019, on-line).

As cidades conseguem enxergar as pessoas indígenas? Conseguem construir políticas públicas para elas? O conhecimento da extensa presença de pessoas autodeclaradas indígenas fora de territórios reconhecidos como indígenas pelo olho estatístico do Estado pode ser um bom sinal. Ou poderia ser, caso as políticas públicas fossem de fato regidas por informações científicas.

Racismo e o corpo-território-memória indígena

*No espelho eu olhava, os traços maquiava
Eu não queria ter a cara
Olha a índia brava
E filha adotada que nunca valia nada
E menina selvagem que calada, apanhava
(Katú Mirim, Na Mira, 2020).*

A passagem pela complexidade do termo pardo e seu uso como instrumento estatal (e racista) de apagamento de identidades indígenas – sem, no entanto, reduzi-lo a este único significado – servirá como base de interlocução das questões que vêm a seguir. Voltemos às palavras de Katú Mirim.

Eu cresci numa família branca, o primeiro apontamento racial chega até mim num período em que eu não tinha letramento racial algum. Então, na escola, eu era chamada de "indiazinha", de "índio". E isso sempre com conotação de selvagem, sempre reforçando estereótipos. Então, eu não queria me ver nesse lugar de mulher indígena, de corpo indígena, e isso pra mim era um modo de ofensa naquela época. Então, esse primeiro território, o corpo, ele é....

[pausa, silêncio]

Gente, é muito difícil falar assim, né?

O racismo tenta, em diferentes escalas, minar territórios: o corpo de pessoas indígenas e o identitário, de autorreconhecimento enquanto indígena. É ele, o racismo, que aponta o corpo de Katú como um corpo diferente, não-branco. Ou seja, é no corpo de Katú que está marcada sua diferença para os olhos racistas, que nem sequer reconhecem a pluralidade de corporalidades indígenas. Na escola, Katú era chamada de "índia selvagem".

Eu lembro que, nos anos [19]80/[19]90, sempre aparecia no Domingo Legal³⁹ que “o Domingo Legal foi conhecer o povo da aldeia do Xingu, do Parque do Xingu”. E o meu pai, Alberto Rodrigues, adotivo, fazia questão de me chamar na sala e falava “ó lá, o seu povo. É seu povo, é selvagem igual a você”. E o meu pai? Ele morreu sem entender que a ancestralidade e a memória não são só aquelas que são passadas. Eu não tive meus pais, minhas avós para falar da cultura, para falar dessa memória. (Katú Mirim em MOON e MULLER, 2024).⁴⁰

O corpo de Katú foi usado já na sua infância para dizer que ela é diferente das pessoas brancas, que é como as pessoas indígenas, e que aquele lugar onde ela estava não era o lugar dela. Como já expressei neste texto, no imaginário branco e racista, o lugar das pessoas indígenas não é nas cidades, nos contextos urbanos, nas terras que lhes foram expropriadas. E “em troca” dessa negação de simetria com os brancos, entregaram a Katú uma identidade indígena genérica – porque também faz parte da tecnologia racista homogeneizar uma multiplicidade de povos e modos de ser e viver em uma figura indígena inespecífica, construída com base no imaginário branco do que é “o índio”, cujo lugar seria a aldeia, que, por sua vez, estaria no meio do mato e trancada no passado. Durante um certo período, inclusive, Katú tentou construir para si um outro corpo, um corpo branco.

Meu cabelo já derreteu, porque eu deixava ali [descolorindo até ficar] branco. E meu sonho era ter uma lente de contato azul. E eu colocava e mesmo assim não saíam os traços [indígenas], eu não ficava parecida com a minha família [adotiva]. Eu falei, “também não vou pegar sol”. [...] Eu esperava sair o sol para ir na rua, sabe? Ou sempre [saía] de guarda-chuva... (Katú Mirim em MOON e MULLER, 2024, on-line).

Além de ser uma pessoa indígena em contexto urbano, Katú é uma militante conectada com inúmeros outros jovens indígenas que vivem e viveram experiências de “ser urbanos”, nascer e/ou crescer nas cidades, muitas vezes sem um contato direto e/ou frequente com seus povos de origem. Um exemplo de jovem que vive essa experiência é Manuella Bruta, cujo avô se sabe indígena, mas não lembra mais a qual povo pertence. As palavras dela a esse respeito serão em breve evocadas neste texto. Conhecendo diferentes histórias que vão nesse sentido, Katú afirma:

³⁹O Domingo Legal é um programa dominical de variedades de um canal bastante popular no Brasil, conhecido como SBT, sigla de Sistema Brasileiro de Televisão. O programa está no ar desde 1993, já foi apresentado por Gugu Liberato e, atualmente, é capitaneado por Celso Portioli. Informação disponível em: <https://tv.sbt.com.br/programas/auditorio/domingo-legal>. Acesso em: 29 dez. 2024.

⁴⁰Essa e outras falas de Katú que compõem este texto e que forem acompanhadas desta indicação de referência foram extraídas do Acessíveis Cast #27, com Katú Mirim. O programa em formato de *mesacast* foi apresentado por Mari Moon e Titi Muller e veiculado no YouTube em 08 fev. 2024. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ZX0Sw34_Oqg. Acesso em: 21 dez. 2024.

O racismo sempre vem primeiro, é sempre o outro falando que você é indígena primeiro e depois vem a sua questão de se autodeclarar. (Katú Mirim em MOON e MULLER, 2024, on-line).

Bruta não aponta diretamente o olhar racista para seu corpo para reconhecê-lo como indígena. Mas nosso olhar para o nosso próprio corpo é também uma construção coletiva, afetado pela perspectiva daqueles que estão à nossa volta, das ideias e ideais pelos quais somos perpassados. “Quando me olho no espelho, para as minhas origens, para a minha família, para a minha ancestralidade, sei que tenho minhas raízes indígenas” (2024, p.38). Quando se olha no espelho, Manuella vê seu corpo. E ela sabe que não é um corpo branco. Katú aprendeu ao longo da vida que seu corpo não é e não será branco. Aprendeu que ele não é um território branco, mas a branquitude tenta constantemente invadi-lo e controlá-lo, e ela precisa lutar para defendê-lo. Corpo e território se (con)fundem.⁴¹

O tempo todo, a sociedade me lê enquanto indígena e, ao mesmo tempo, apaga a minha identidade, porque aponta e fala: "você é índia?" "Sou". "Não, pra mim, acho que você não é não, você não mora na aldeia". Então, eu tenho que lutar com isso todos os dias, o tempo inteiro, tendo que reafirmar quem eu sou e não esquecer quem eu sou. E isso é muito complicado. (Katú Mirim em MOON e MULLER, 2024, on-line).

Porque eu era filha do pastor, eu tinha que estar indo na igreja todos os dias. E tudo o que ele falava, eu não acreditava. Ele falava da Bíblia [...] Com 9 anos, 10, eu falava, “meu Deus tá na mata”. [...] E meu pai [adotivo] falava [...] “eu não te ensinei isso, de onde você tá aprendendo?” Naquela época, não tinha internet [...] e meu pai também não deixava eu ler livro, [...] porque a gente só tinha que ler a Bíblia. Então, ele falava: “de onde veio isso?” Hoje eu entendo de onde veio isso, essa memória que não está só porque alguém me falou, [ou] talvez tivessem me falado através de sonhos. Sempre falo que eu não estou sozinha nunca, nunca estive sozinha nesse meu processo. (Katú Mirim em ITAÚ, 2020).⁴²

Relembro aqui, mais uma vez, o que Katú contou quando se apresentou no início deste texto: aos 13 anos, ela conheceu seu pai biológico, por um tempo se autoafirmou “*descendente de indígenas*”, até o momento em que começou a estudar “*mais sobre a identidade, sobre o que era o pardo no Brasil, sobre quem são os indígenas*”.

E resolvi retomar minha identidade indígena, me autodeclarar enquanto indígena e ir atrás do meu povo pertencente. Então, ali começa a minha retomada de identidade, a minha

⁴¹Acabei de ler a seguinte frase no romance *Se adaptar*, de Clara Dupont-Monod, que penso caber aqui: “as pessoas nascem, primeiro, de algum lugar, e, muitas vezes, esse lugar equivale a um parentesco” (2022, p. 11). O próprio parentesco, os corpos de nossos ancestrais, são territórios. O assunto corpo-território será retomado na próxima seção.

⁴²Outro depoimento de Katú Mirim de onde foram retirados alguns trechos que compõem seu texto, dado para o podcast Mekukradjá e publicado em 28 set. 2020. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/celia-xakriaba-mekukradja>. Acesso em: 16 abr. 2024.

volta para o meu território, a retomada da memória também, da cosmovisão dos povos originários. E a primeira comunidade com que eu tive contato desde a minha retomada de identidade foi o povo Guarani Mbya, aqui de São Paulo, que foi o povo que me batizou enquanto Katú Mirim.

Tenho a minha mãe Dalva, que foi a mãe que me adotou com 11 meses, e tenho a minha mãe Geni Guarani, lá da terra indígena de Jaraguá, aldeia Itakupé, que é a mãe que me acolheu, que entendeu quem eu sou e me passa um pouco dessa memória do povo dela, Guarani Mbya. Katú Mirim é o nome que eu recebi no Nhemongarai, o batismo das águas. [...] E quando recebi esse nome, minha mãe Geni falou: “Leve esse nome com honra e nunca se esqueça de quem você é. Katú significa pessoa boa”. [...] Muitas coisas ruins aconteceram comigo ao longo da vida e eu sempre repito o meu nome pra mim mesma: “Eu sou Katú, eu não vou me transformar naquilo que me feriu”. (Katú Mirim em ITAÚ, 2020, on-line).

Depois eu fui para o meu território bororo, Meruri Apido Paru, que é em Mato Grosso. E lá eu ganhei meu nome [bororo] também, Merikaredo.

Através das pistas que tinha, de fragmentos de informações, Katú pesquisou, se envolveu e construiu um caminho para retomar sua identidade indígena. A memória não é só construída: ela é também reconstruída com aquilo que se aprende e/ou com as pistas que existem e com as conexões que ela vai tecendo. Assim como o faz Manuella Bruta.

Para ser considerada uma pessoa indígena, você precisa ser reconhecida por um povo. Mas os meus familiares, com os quais aprendi a me pensar com ancestralidade indígena, não se lembram mais de qual povo eram ou a que etnia pertencem. O que carregam são as práticas de agricultura, artesanato, memórias já fragmentadas do meu avô Moisés Caburé [que] desceu do Maranhão para o Ceará. [...]

A história indígena que tenho é marcada por apagamentos intencionais da sociedade e do Estado. É uma história difícil de reconstruir linearmente. Por isso, recorro a detalhes da memória e das formas de vida dos meus familiares, nos quais me encontro e me reencontro sem saber mesmo onde tudo isso pode dar. A retomada indígena é um desejo meu, como é para muitas pessoas pardas que têm conhecimento de suas ancestralidades indígenas no Brasil. (Bruta, 2024, p.40).

As lutas de retomada indígenas são também por territórios epistêmicos, sejam eles corpos, identidades, terras.

Quando a gente fala de retomada, a sociedade sempre liga essa retomada com a retomada de território, a retomada de demarcação de terras. O povo indígena é muito ligado nesse tema. E aí, quando a gente fala de retomada de identidade, os não-indígenas costumam não entender. Então, a gente fala da retomada de identidade a partir do olhar jovem, né? Porque são os jovens que têm essa informação, que têm letramento racial, que estão em busca de saber: “caramba, essa história que me foi contada aqui não é pertinente,

eu quero saber onde eu estou e para onde eu vou”. *Então, essa retomada de identidade está acontecendo muito forte em toda a América Latina, que a gente chama de Abya Yala. E ela começa a partir dos jovens, até porque os mais velhos, que passaram pela ditadura, que passaram pelo genocídio, pelo etnocídio, eles foram ensinados a ter vergonha da sua identidade. As nossas bisavós pararam de falar as línguas maternas, porque senão suas línguas eram cortadas. Pararam de falar que eram indígenas. Ficaram aí como “caboclas”, como “a da terra”, como qualquer outra classificação. Então essa retomada começa sim pela juventude. E, hoje, a juventude está em grandes movimentos, está articulando para lutar por políticas públicas para esses indígenas que estão em contexto urbano. Quando a gente fala que estão em contexto urbano é justamente porque nós nascemos no contexto urbano, só que esse local em que a gente nasceu também já foi território [indígena]. Esses indígenas, que hoje não sabem qual é o povo a que pertencem, também já tiveram povos. Então, a gente quer retomar esses direitos, a gente tem direito a essa memória.*

Algumas considerações

Hey xondaria kuery
somos poder
Não deixe ninguém te ofender
Vamos nos levantar e fortalecer,
Hey xondaria kuery, Mbaraete!
[...]
Eles vão negando nossa existência
E na verdade deveriam é ter reverência.
[...]
Nem machismo, nem racismo
Podem nos deter, acho melhor você nem pagar pra ver
Sabedoria ancestral aqui tem poder
Lutando por igualdade e pelo bem viver,
A nossa força faz a terra tremer,
E o Estado genocida hoje vai se fuder,
Nenhuma gota a menos, nós vamos viver.
[...]
Juruá nenhum vai nos calar
Nem adianta tentar nos derrubar
Minha mente ninguém vai colonizar
Somos netas das indígenas
Que vocês não conseguiram matar!
(Katú Mirim, Xondaria, 2019).⁴³

Muitas pessoas que vivem em contextos urbanos buscam retomar suas identidades indígenas, uma busca pela qual passa(ra)m os Baré, povo do Alto Rio Negro que, em 2009, não era considerado indígena por “outros povos indígenas do mesmo território” que habitava. Os

⁴³Xondaria é uma versão de Katú Mirim da música *Borders* da cantora M.I.A., de 2016. *Borders* está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=r-Nw7HbaeWY&t=0s>. Acesso em 16 jan. 2025. *Xondaria* está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4zEDoqEPCVY>. Acesso em: 16 jan. 2025.

brancos os considera[va]m “índios aculturados” – [...] uma subcategoria de menos valor. Em seu próprio estado, o Amazonas, “baré” virou nome de refrigerante e um qualificativo racista na expressão “lесеira baré”. Os próprios Baré chega[ra]m a acreditar que, pelo fato de terem perdido sua língua mãe, já não têm[tinham] o mesmo direito de se autoafirmar[em indígenas], como os Baniwa e outras etnias da região, que ainda as mantêm. Tudo isso importa na relação com os outros [...]e] na hora de lutar por direitos coletivos. (Marina HERRERO e FERNANDES, 2024, p.18).

Segundo a leitura de Eduardo Viveiros de Castro, no prefácio do livro *Baré: povo do rio* (2015), publicação de cuja *Apresentação* o trecho acima citado faz parte, a história dos Baré, como a de tantos outros povos indígenas, é composta em

uma trajetória marcada pela ocupação militar, a expropriação territorial, a dizimação demográfica causada pelas doenças (físicas e metafísicas) disseminadas pelos invasores, a escravização econômica, a repressão política, a interdição linguística, a brutalização das crianças nos internatos missionários (um momento especialmente vil da atuação recente da Igreja Católica na Amazônia), a violação ideológica por meio da destruição dos sacra indígenas e da imposição truculenta de uma religião alienígena — enfim, o longo e abominável, rosário de violências que os povos ameríndios sofreram, e sob muitos aspectos continuam a sofrer, nas mãos dos orgulhosos representantes da “civilização cristã” e/ou da “nação brasileira” (a sinonímia, interna e externa, entre essas duas expressões não é a menor das ironias, no caso). (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.9).

A gente falou muito sobre memória aqui, né?, [uma] memória que é passada. Nós [pessoas indígenas em contexto urbano em processo de retomada] não temos essa memória. E quando a gente não sabe qual é a etnia, é pior ainda. Então, as pessoas me perguntam: “então, se não tem memória, então não é indígena?” Não vamos reinventar? Vamos pensar: o que a gente pode fazer a partir daí? É uma adoção, um acolhimento. Porque, gente, ninguém se autoafirma indígena para querer alguma coisa, porque a gente é alvo. Porque quando eu falava que era descendente [de indígena], acabava ali o assunto, ninguém falava mais nada para mim. Hoje, quando eu falo que sou indígena, tem uma bala apontada para mim o tempo todo. (Katú Mirim em ITAÚ, 2020).

Segundo a jornalista Eliane Brum,

Nada é mais autoritário do que dizer ao outro que ele não é o que é. Essa também é parte da ofensiva de aniquilação, ao invocar a falaciosa questão do “índio verdadeiro” e do “índio falso”, como se existisse uma espécie de “certificado de autenticidade”. Essa estratégia é ainda mais vil porque pretende convencer o país de que os povos indígenas nem mesmo teriam o direito de reivindicar pertencer à terra que reivindicam, porque sequer pertenceriam a si mesmos. Na lógica do explorador, o ideal seria transformar todos em pobres, moradores das periferias das cidades, dependentes de programas de governo. Nesse lugar geográfico e simbólico, nenhum privilégio seria colocado em risco. E não haveria nada entre os grandes interesses sem nenhuma grandeza e o território de cobiça. (BRUM, 2014, *on-line*).⁴⁴

Sabemos que a pobreza é muitas coisas e, dentre elas, uma estratégia de manutenção de privilégios e do próprio sistema capitalista baseada na exploração de

⁴⁴Disponível

em:
<https://www.ecodebate.com.br/2014/04/02/a-ditadura-enraizou-a-visao-de-que-a-floresta-amazonica-e-um-territorio-corpo-para-exploracao-por-eliane-brum/>. Acesso em: 21 dez. 2024. Viveiros de Castro cita, no final de seu texto sobre os Baré (2015), este mesmo trecho do artigo de Eliane Brum.

corpos, territórios, corpos-territórios. A citação acima foi retirada de um texto chamado *A ditadura enraizou a visão de que a floresta amazônica é um território-corpo para exploração*. Se a Amazônia é um território-corpo, o corpo indígena de Katú é, como ela se referiu, um corpo-território. Corpo-território é um conceito que congrega múltiplas dimensões e tem sido acionado por mulheres indígenas, negras e/ou de povos tradicionais para se referir a uma articulação e extensão entre seus corpos e territórios – e vice-versa. Para a antropóloga indígena Delmy Tania Cruz Hernández, “la invitación que deja la propuesta cuerpo-territorio es mirar a los cuerpos como territorios vivos e históricos que aluden a una interpretación cosmogónica y política, donde en él habitan nuestras heridas, memorias, saberes, deseos, sueños individuales y comunes” (2017, [s.p.]).⁴⁵ Retomar o próprio corpo indígena é, portanto, retomar memórias, saberes, sonhos e devires indígenas – e vice-versa.

Já me direcionando para a conclusão deste trabalho, trago aqui um trecho de um texto chamado *Interseccionalidades no corpo-território*, da psicóloga Alícia González, da antropóloga Dina Garcia e das cientistas sociais Loren Lezica e Juliana Lozano (2023, p.67):

Corpos muitos caminham por Nossa América. Tonalidades diversas, paleta mestiça que concentra e dilui pigmentos. Formas várias que se estendem ou engrossam por distintas latitudes. Corpos como pontos de encontro das **memórias que percorrem nossas veias**, dos territórios que habitamos e de todas as que habitaram antes de nós. Corpos e territórios. Geografias sexualizadas, racializadas. Carne e osso oprimidos em seus lugares de origem ou lançados na diáspora de um continente que transborda suas fronteiras. (*Grifos meus*).

Um caminho para se pensar parte das questões apresentadas é olharmos com mais atenção para as experiências latino-americanas. E, como fazem as autoras acima citadas, acionar o conceito de interseccionalidade (cunhado dentro do feminismo negro norte-americano, mas cuja ideia já se fazia presente nos escritos de Lélia González, reunidos em 2020) para pensar as especificidades latino-americanas (e, mais especificamente, brasileiras) e encontrar formas de melhor operacionalizá-lo dentro de nossas realidades.

No início deste texto, afirmei que o termo pardo tem uma característica lenticular. Lenticular é um modo de impressão de imagens realizada em “fatias” colocadas em uma frequência precisa sobre um material composto por uma série de lenticulas convexas (WOODFORD, 2022). Esse tipo de impressão de imagens tem, como um de seus efeitos, mudanças da/na imagem observada de acordo com os movimentos da superfície impressa ou da pessoa que a observa – o que está relacionado ao modo como a luz incide sobre o objeto impresso, como ela é refletida e chega aos olhos de quem observa. O termo pardo é,

⁴⁵Dado o pouco espaço, não poderei continuar desenvolvendo aqui uma discussão específica sobre o conceito corpo-território. Deixo como sugestão de sistematização o artigo do geógrafo Rogério Haesbaert *Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais* (2020).

portanto, composto de múltiplas imagens, um compósito que, de acordo com suas movimentações ou as nossas movimentações diante dele, e com a própria escala com que se olha para ele, revela diferentes imagens. E essa é uma construção ao longo do tempo. Segundo o antropólogo Marcos Silveira⁴⁶ (2022, p.12-13), o termo pardo

no Brasil escravocrata, [serviu] para designar negros livres, a expressão completa seria Pardo livre, o que reforça a ideia de que a categoria já teve um caráter desestigmatizante, em relação aos estigmas históricos do Negro e do Preto. No período republicano, a categoria Pardo passa a ser utilizada, desde 1940, para agrupar todos aqueles que não são brancos, pretos ou amarelos [sic].

Abrimos este texto tocando na complexidade do termo pardo no Brasil, concentrando-nos em como, através de operações de extensão e generalização da categoria para uma ampla gama de pessoas não-brancas, particularmente indígenas, e em procedimentos estatísticos, o Estado enquadrou uma série de experiências, corporalidades, modos de vida em uma única categoria assimilacionista, instrumentalizada para produzir “cidadãos subalternizados” (LIMA e PACHECO, 2017) e espécies de pobres (KRENAK em TV TAMUYA, 2021; BRUM, 2014; VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Mas vimos também a insurgência de algumas vozes que estão no processo de (re)pensar a categoria como uma pluralidade de vidas e experiências de multiracialidade (BUENO, [s.d.]; ROCHA, 2024 e [s.d.]). Há ainda outras vozes, das quais não falamos, que, no atual processo de reavivamento do termo pardo, aproximam-se e flertam perigosamente com a perspectiva estatal, de elites, da branquitude e da branquidade⁴⁷. Aliam-se àqueles para quem a categoria em questão não tem (novamente) a ver com multiplicidades e multiracialidades, mas com o apagamento de identidades negras e indígenas. Pessoas autodeclaradas pardas e que defendem o termo, mas que convergem com gente que atua em campos situados à direita do espectro político, conservadora em termos de reconhecimento dos direitos de grupos minorizados e de políticas reparatórias afirmativas – como alertam parte dos autores do dossiê supracitado (2024). Ou seja, pardos que, para defender especificidades na multiplicidade da experiência de ser não-branco, e que não se entendem como negros ou indígenas, aliam-se com aqueles que trabalham para o apagamento de vidas não-brancas (ou seja, em última instância, de suas próprias vidas)⁴⁸.

⁴⁶ O antropólogo Marcos Silveira pensa a questão de raça no Brasil a partir das políticas de cotas para acesso às universidades, particularmente a partir da sua participação no Núcleo de Apoio às Políticas Afirmativas da Universidade Federal do Paraná, bem como em “bancas de verificação da autodeclaração racial que presidiu entre 2009 e 2011 nesta mesma instituição” (2020, p.6).

⁴⁷ Por branquitude, assumo aqui o conceito de Cida Bento: “traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias sobre branqueamento” (2022, p.9). É relativo a algo compartilhado e que se expressa no âmbito do indivíduo. Já por branquidade, seguindo Stella Paterniani (2016), como algo que se dá na escala do Estado, “vinculada à sua origem e funções predeterminadas” (p.3), e que está intimamente relacionada a uma divisão da humanidade expressa no Estado entre brancos e não-brancos, onde o branco é “tomado enquanto referência padrão de humanidade e os não-brancos a partir da sua negação (isto é, do que não são), sequer reconhecidos como dotados de positividade, destituídos de humanidade e da possibilidade de existência” (*ibidem*).

⁴⁸ Uma discussão que explicita as diferentes alianças e posicionalidades políticas de pessoas que se colocam a

Se é preciso encontrar características, experiências, memórias compartilhadas para reconhecer grupos, não é possível planificar uma complexidade de experiências que variam de acordo com territórios; sexualidades; cores e tons de pele, texturas de cabelo; classes sociais etc. em um único termo – e por isso, uma saída talvez esteja justamente na adoção de perspectivas interseccionais. Para minimamente dar mais uma ideia de como essa discussão é complexa, a percepção de alguém como branco ou negro pode mudar de acordo com os territórios onde essa pessoa está, ou mesmo entre grupos sociais nos quais ela transita. E não estou me referindo necessariamente a diferenças entre países como Brasil e Estados Unidos – o primeiro com um racismo mais fenotípico, baseado em cor de pele, textura de cabelo, à aparência da pessoa; o segundo, mais relacionado à ascendência, ao sangue, à genética; ou o primeiro com um “preconceito de marca” e o segundo com um “preconceito de origem” (NOGUEIRA, 2007). Ser percebido como negro no Rio Grande do Sul, no Sul do Brasil, pode ser muito diferente de ser negro em São Paulo, no Sudeste do Brasil. Uma pessoa parda de ascendência euroafro no Rio Grande do Sul pode ser considerada negra por lá e branca em São Paulo. Um exemplo nesse sentido é narrado por Marcos Silveira em um artigo sobre bancas de heteroidentificação. Uma moça, filha de mãe negra e pai branco, migrou do interior do estado de Minas Gerais para Curitiba, capital do Paraná. E, ao chegar a Curitiba,

ela passara a ser mal vista pelos vizinhos, que nunca falavam com a mãe dela e com ela quando estava só com a mãe. Ser “filha de mãe negra” ganhara um novo significado, que ela não havia conhecido em Minas Gerais. Mas ela não se via como branca, como as primas do lado paterno, nem como negra, como os primos do lado materno. Ser parda dava sentido para a sua autoimagem no seu contexto familiar. (SILVEIRA, 2017, p.94).

Mais uma vez, volto às categorias indígena *versus* pardo, agora com uma pergunta de Viveiros de Castro: “Como recuperar a memória e reinventar um lugar no interior do estranho, do estreito e instável intervalo entre ‘índios’ e ‘não-índios’ que ora se abre, ora se fecha para os povos nativos do continente?” (2015, p.9). Para o autor citado, uma resposta está na capacidade de resistência Baré de transformar a narrativa colonial de desindigenização em um futuro, um devir, no qual uma diversidade de povos segue se variando e se refazendo. Uma diversidade que é oposta ao futuro brancópico, homogêneo. As trajetórias de Katú Mirim e Manuella Bruta também respondem a essa pergunta. Katú, cuja experiência protagoniza este artigo, retoma sua identidade e memória partindo do próprio apontamento racista de que seu corpo não era branco (“o racismo sempre vem

repensar o termo pardo, no sentido de contemplar diferentes experiências e modos de vidas de pessoas não-brancas que não se entendem como negras ou indígenas, está em uma matéria do jornalista Matheus de Moura (2024), *Entre o preto e o branco: as parditudes como ode à mestiçagem* e o *Direito de resposta de Leonardo Rafael Leite da Rocha ao texto “Entre o preto e o branco: as parditudes como ode à mestiçagem”* (ROCHA, 2024).

primeiro, é sempre o outro falando que você é indígena primeiro”), seu território não era o mesmo que o branco (o que era expresso, por exemplo, nas palavras do pai adotivo: “ó lá, seu povo”, “acho que você não é daqui”) e seus afetos também não eram brancos (“é seu povo, selvagem igual a você”). E essa diferença em relação às pessoas brancas está cravada em seu corpo de tal modo que tentar transformá-lo pintando o cabelo ou evitando tomar sol para manter a pele a mais clara possível, ou “fazendo maquiagem para parecer branca”, não apagou esse apontamento genérico de “*indiazinha, de índio [...] sempre com conotação de selvagem, sempre reforçando estereótipos*”. Esse apontamento do “*corpo indígena*” se conecta em sua narrativa com uma não aceitação do Deus que o pai pastor pregava, do entendimento ainda criança de que seu “*Deus [estava] na mata*”. Corpo, território, memórias e saberes estão conectados e são pistas uns dos outros. Escutemos alguns trechos de falas de Katú sobre seu processo de retomada de sua identidade indígena através de uma busca muito ativa de (re)construção de memórias e saberes indígenas e, por conseguinte, de um devir indígena.

*Não tem só a Katú da favela de São Paulo onde o genocídio, o etnocídio, me chama de parda. Eu falo que eu tenho duas certidões de nascimento [...] (Katú Mirim em TV GLOBO, 2022).*⁴⁹

[...] *uma certidão de nascimento da minha mãe biológica em que está escrito “branca” e [outra] da minha mãe adotiva em que está escrito “parda”. Então eu falei: “é isso? É a minha identidade? E onde meu povo tá? Qual é a língua do meu povo? Qual é o canto do meu povo?” (Katú Mirim em CATRACA, 2021, on-line).*

Quando eu conheci meu pai, eu descobri que minha cara não era a cara do índio, era a cara de um povo, o povo Boe Bororo. (Katú Mirim em TV GLOBO, 2022).

Cheguei a falar, numa época, para uma professora, o nome do meu povo e ela fal[ou] que meu povo tinha sido exterminado. E depois de mais anos, fui entender o porquê de ela ter falado aquilo. E foi justamente porque o povo Boe Bororo foi trazido do Mato Grosso aqui pra São Paulo, Jundiáí, foi escravizado e foi procurado pelos bandeirantes aqui e “os últimos descendentes acabaram”. Mas não acabaram não, eu estou aqui! (Katú Mirim em CATRACA, 2021).

Eu sentia muita falta de ter alguém que entendesse o que eu falava, porque na minha casa ninguém me entendia. [...] Eu falei: “eu preciso de um povo mais próximo da minha casa ao qual eu tenha uma ligação, ao qual eu possa olhar no rosto e reconhecer a

⁴⁹ A construção narrativa de Katú e que aqui segue foi composta a partir de uma participação dela no programa *Encontro com Fátima Bernardes*, transmitida em 19 abr. 2022 e um depoimento dado para a plataforma *Catraca Livre*, publicado em seu canal no YouTube. O primeiro está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Fw1L3yRUzIQ>. Acesso em: 29 dez. 2024. O segundo está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZpLgAQIMu0s>. Acesso em: 16 jan. 2025.

minha história”. (Katú Mirim em TV GLOBO, 2022).

Eu queria que alguém me falasse o que eram os sonhos [que eu tinha], as coisas que eu sentia e tudo o que tem a ver com uma coisa que não era do meu contexto [...] E foi aí que eu fui até a terra indígena do Jaraguá e eles me acolheram e me batizaram. [...] E quando eu cheguei lá eu comecei a entender quem eu era e o que me faltava, sabe? Aí eu comecei a entender as questões políticas do meu corpo e as questões também espirituais. E eu aí eu falei: “caramba, indígena é o que eu sou, o que eu sempre fui. Tiraram isso de mim, tiraram a minha língua, fui colocada na periferia, apagaram a história e a memória da minha mãe, do meu pai, da minha bisa.” Isso foi proibido, tiraram de mim. Aí eu comecei a entender isso de forma política: “Não, eu sou indígena. Eu moro na periferia, eu nasci na periferia mas eu estou aqui”. [...]

Os Guarani me reconheceram como indígena, não como Guarani Mbya. E aí eles me batizaram [...] e comecei a aprender a cultura deles [...] E aprendendo a cultura guarani com os Guarani e a cultura boe com os Boe, eu vou me preenchendo com aquilo que me foi tirado. (Katú Mirim em CATRACA, 2021).

Katú conta que, quando chegou o povo Boe, entendeu que eles são uma sociedade matrilinear. Mas lá ela recebeu um nome boe. No seu caminhar, Katú se autodeclarou indígena, foi acolhida enquanto tal e construiu (e segue construindo) seus saberes e memórias indígenas em contato com pessoas indígenas de diferentes povos, no encontro com outras versões de histórias que aquelas que conheceu na escola. Tudo isso é muito diferente da generalização racista branca da figura do “índio selvagem”, ou mesmo de uma generalização branca-fetichista dessa figura. O movimento de Katú entre diferentes povos indígenas é uma retomada do que pessoas não-indígenas tentaram apagar com a classificação de branca ou de parda, que ficava apenas no papel. Katú tece e refaz seu mundo com um passado e um devir que, na cidade ou na floresta, é indígena. Manuella Bruta também fala de um saber indígena que reconstrói recolhendo “detalhes da memória e das formas de vida dos meus familiares” (2024, p.40). Com essas ações, Katú Mirim e Manuella Bruta, assim como os Baré,

redivergem da Maioria [...] reaprendem aquilo que já não lhes era mais ensinado por seus ancestrais. Que se lembram do que foi apagado da história, ligando os pontos tenuamente subsistentes na memória familiar, local, coletiva, através de trajetórias novas, preenchendo o rastro em tracejado do passado com uma nova linha cheia. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.11).

Ao longo deste ensaio, passamos pelo sequestro de pessoas indígenas; pelo esforço etnocida de apagamento de indigenidades pelo Estado brasileiro; pelo termo pardo enquanto uma tecnologia estatal epistemicida cunhada historicamente; pelo termo pardo como um conceito complexo e lenticular que tem sido evocado por diferentes pessoas para

falar sobre experiências contemporâneas de multiracialidade; pelo enfrentamento ao racismo que aponta e faz desiguais os corpos não-brancos. Em especial, versamos sobre experiências de retomada de identidades indígenas como processos de reconstrução de memórias a partir de fragmentos de histórias de migrações forçadas. Finalizo aqui com mais uma citação do texto *Não sou negra, não sou branca. Sou uma pessoa parda com ascendência indígena*, de Manuella Bruta, que penso resumir parte do que refletimos aqui, apontando um caminho prático para garantir futuros indígenas para pessoas que foram expropriadas de suas identidades no passado.

A negação histórica pela qual passaram pessoas indígenas que saíram de suas aldeias gerou em nós, seus descendentes, uma perda coletiva de memória e de reconhecimento das nossas ancestralidades. O Estado não se preocupou em estabelecer políticas públicas para as pessoas indígenas que se deslocaram para as cidades e metrópoles em busca de melhores condições de vida. Penso que os indígenas da cidade necessitavam de um marco legal voltado à especificidade histórica de expropriação de terras, de deslocamentos forçados por razões econômicas. Se esse olhar mais sensível para as populações indígenas que sofrem com distorções de suas identidades e das suas formas de existência nas cidades fosse uma preocupação do Estado brasileiro, certamente os dados demográficos das populações indígenas do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) seriam outros. (BRUTA, 2024, p.40).

Por fim, eu me silencio, abrindo espaço para que as palavras de Manuella, de Aliã e outras tantas trazidas aqui indiretamente reverberem em novos textos, novas reflexões, em outras mentes e, com sorte, contribuam de alguma forma para proposições de políticas públicas reparatórias efetivas para aquelas pessoas que tiveram seus territórios (físicos, metafísicos, epistêmicos, corporais) tomados ao serem arrastados para dentro dessa sociedade racista e brancocentrada que chamamos de Brasil.

Hey xondaria kuery
Se levantem!
Hey xondaria kuery
Somos poder!
Hey xondaria kuery
Mbaraete!

(Katú Mirim, *Xondaria*, 2019).

Agradecimentos

Agradeço ao Grupo de Pesquisas EN.T.RE pelo trabalho coletivo na construção de *Mulheres, Cidades, Territórios*; à Lua Phablinne pela mediação junto à Katú Mirim; à Aline lubel pela leitura do texto e sugestões; às pareceristas pela leitura e recomendações cuidadosas; ao PPGTU/PUCPR pelo apoio e à Sabrina Lopes pela revisão.

Referências bibliográficas e fontes documentais

- ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. Trad. Francisco Cleiton Vieira Silva Rego e Leandro Durazzo. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, [s.l.], v. 5, n. 8, p. 193–226, 2018. DOI: <https://doi.org/10.21680/2446-5674.2018v5n8ID15615>. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/15615>. Acesso em: 21 dez. 2024.
- ALVES, Jaime Amparo. Biopolis, necrópolis, negrópolis: notas para um novo léxico político nos estudos socioespaciais sobre o racismo. *Geopauta*, v. 4, n. 1, p. 5–33, 2020. DOI: <https://www.doi.org/10.22481/rg.v4i1.6161>. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/geo/article/view/6161>. Acesso em: 21 dez. 2024.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera – the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012. 311 p.
- ARTE 1. Exclusivo: Jaider Esbell – “Entidades”. Canal Arte 1, 23 out. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6nGKE98ldzE>. Acesso em: 21 dez. 2024.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papirus, 1994. 111 p.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. 152 p.
- BERTH, Joice. *Se a cidade fosse nossa: racismos, falocentrismos e opressões nas cidades*. São Paulo: Paz e Terra, 2023. 288 p.
- BRUM, Eliane. A ditadura enraizou a visão de que a floresta amazônica é um território-corpo para a exploração. *Ecodebate*, 2 abr. 2014. Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2014/04/02/a-ditadura-enraizou-a-visao-de-que-a-floresta-amazonica-e-um-territorio-corpo-para-exploracao-por-eliane-brum/>. Acesso em: 21 dez. 2024.
- BRUTA, Manuella. Não sou negra, não sou branca. Sou uma pessoa parda com ascendência indígena. *Revista Cult – A questão do pardo no Brasil: discussões sobre identidade, desigualdade racial, política de cotas, fronteiras coloniais, colorismo e autodeclaração*, ano 27, n. 307, jul. 2024. p. 38–40.
- BUENO, Beatriz. [Currículo Lattes] Beatriz Bueno Avelino, atualização de 28 nov. 2023. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/6249346552055860>. Acesso em: 16 jan. 2025.
- BUENO, Beatriz. @parditude, [s.d.]. Disponível em: <https://www.instagram.com/parditude/>. Acesso em: 21 dez. 2024.
- CATRACA Livre. Rapper Katú Mirim contra sobre a descoberta da sua etnia indígena. *Catraca Livre*, 20 abr. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZpLgAQIMu0s>. Acesso em: 16 jan. 2025.
- CHERNELA, Janet. Direções da existência: o trabalho de mulheres indígenas como domésticas na Paris dos Trópicos. In: MARTINS, Maria Sílvia Cintra (org.). *Ensaio em interculturalidade: literatura, cultura e direitos de indígenas em época de globalização*. Campinas: Mercado das Letras, 2014. p. 71–102.
- COLLECTIU Punt 6 (org.). *Urbanismo feminista: por uma transformação radical de los*

espacios de vida. Espanha: Ed. Vírus, 2019. Disponível em: <https://www.punt6.org/es/books/urbanismo-feminista/>. Acesso em: 30 dez. 2024. 224 p.

CRUZ HERNÁNDEZ, Delmy Tania. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*, v. 12, n. 1, p. 35–46, 2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/326446571_UNA_MIRADA_MUY_OTRA_A_LOS_TERRITORIOS-CUERPOS_FEMENINOS_1_A_very_other_gaze_at_the_territories-female_bodies. Acesso em: 31 dez. 2024.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Um mundo ch'ixi é possível*. Tradução de Sue Iamamoto. São Paulo: Editora Elefante, 2024.

DATA_LABE. Data_Labe. [s.d.]. Disponível em: <https://datalabe.org/>. Acesso em: 21 dez. 2024.

_____. Identidade indígena: história, pesquisa e racismo. *Novas do Data*, newsletter, n. 15, 9 abr. 2019.

DUPONT-MONOD, Clara. *Se adaptar*. Tradução de Diego Grando. Porto Alegre-São Paulo: Dublinense, 2022. 144 p.

EN.T.RE – Encontros, Territórios, Redes. Corpo-território (com Katú Mirim) e Mulheres e representação política (com Yasmym Bentes). *Níngun Lunes Sin Pensar - Mulheres, cidades, territórios*, 3ª temp., out. e nov. 2024. Disponível em: <https://open.spotify.com/show/7jRU55nqxSwwmxyLxQsDzS?si=6dfae867e9554273>. Acesso em: 9 dez. 2024.

_____. Resumo [de Mulheres, cidades, territórios] para as redes sociais e plataformas de áudio. [s.d.], [s.p.]

FENSTER, Tovi. The right to the gendered city: different formations of belonging in everyday life. *Journal of Gender Studies*, v. 14, n. 3, p. 217-231, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1080/09589230500264109>. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09589230500264109>. Acesso em: 30 dez. 2024.

FEITOSA, Lucas. Maré Indígena. *Data_Labe*, 19 abr. 2024. Disponível em: <https://datalabe.org/mare-indigena/>. Acesso em: 21 dez. 2024.

GONZÁLEZ, Alicia Migliaro et al. Interseccionalidades no corpo-território. In: CRUZ HERNÁNDEZ, D. T. et al. (org.). *Corpos, territórios e feminismos: compilação latino-americana de teorias, metodologias e práticas políticas*. São Paulo: Elefante, 2020. p. 67-84.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. 376 p.

HAESBAERT, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *GEOgrafia*, v. 22, n. 48, [s.p.], 2020. DOI: <https://doi.org/10.22409/GEOgrafia2020.v22i48.a43100>. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/43100>. Acesso em: 31 dez. 2024.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990. 192 p.

HARAWAY, Donna. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio*

da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu: situando diferenças*, v. 5, p. 7-41, 1995. Disponível em: <https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020/31102009-083336haraway.pdf>. Acesso em: 29 dez. 2024.

HERRERO, Marina; FERNANDES, Ulysses (orgs.). Introdução. *Baré - povo do rio*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015. p. 14-19.

HORELLI, Lisa. Engendering urban planning in different contexts—successes, constraints, and consequences. *European Planning Studies*, v. 25, n. 10, p. 1779-1796, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1080/09654313.2017.1339781>. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09654313.2017.1339781>. Acesso em: 30 dez. 2024.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Censo 2022 - panorama. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/>. Acesso em: 16 abr. 2024.

ITAÚ Cultural. Aliã Wamiri. *Mekukradjá*, apresentado por Daniel Munduruku, 26 jan. 2019. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/secoes/podcasts/alia-wamiri-mekukradja>. Acesso em: 14 ago. 2024.

_____. Katú Mirim. *Mekukradjá*, apresentação de Daniel Munduruku, 28 set. 2020. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/celia-xakriaba-mekukradja>. Acesso em: 16 abr. 2024.

_____. *Mekukradjá: círculo de saberes*. [s.d.]. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/sites/mekukradja/>. Acesso em: 14 jan. 2025.

LIMA, Edilene Coffaci de; PACHECO, Rafael. Povos indígenas e justiça de transição: reflexões a partir do caso Xetá. *Aracê: direitos humanos em revista*, v. 4, n. 5, 2017. Disponível em: <https://periodicos.newsciencepubl.com/arace/article/view/545>. Acesso em: 21 dez. 2024.

MENDES, Karla. “Não sou pardo, sou indígena”: mobilização indígena para autodeclaração no censo de 2022. *Mongabay Brasil*, 30 jun. 2021. Disponível em: <http://surl.li/cdktbx>. Acesso em: 21 dez. 2024.

M.I.A. Borders. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=r-Nw7HbaeWY&t=0s>. Acesso em: 16 jan. 2025.

MIRIM, Katú. Katú Mirim. Na Mira. EP Nós, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HfEGNVf466A>. Acesso em 16 jan. 2025.

_____. *Xondaria*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4zEDoqEPCVY>. Acesso em: 16 jan. 2025.

_____. @katumirim. [s.d.]. Disponível em: <https://www.instagram.com/katumirim/>. Acesso em: 21 dez. 2024.

MONGABAY Brasil. Indígenas na cidade. Disponível em: <https://brasil.mongabay.com/specials/2021/04/indigenas-nas-cidades>. Acesso em: 11 jan. 2024.

MOON, Mari; MULLER, Titi. Katú Mirim - Acessíveis Cast #27. *Acessíveis Cast*, 08 fev. 2024. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ZX0Sw34_OQg. Acesso em: 21 dez. 2024.

MORI, Leticia. O que explica alta de quase 90% na população indígena registrada no Censo de 2022. *BBC News Brasil*, 07 ago. 2023. Disponível em:

<https://www.bbc.com/portuguese/articles/c6pw10g6w4xo>. Acesso em: 09 ago. 2024.

MOURA, Matheus de. Entre o preto e o branco: as parditudes como ode à mestiçagem. In: *Revista Cult – a questão do pardo no Brasil: discussões sobre identidade, desigualdade racial, política de cotas, fronteiras coloniais, colorismo e autodeclaração*, ano 27, n. 307, p. 27-30, jul. 2024.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 62, n. 2, p. 459-484, 2019. DOI: <10.11606/2179-0892.ra.2019.161080>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/161080>. Acesso em: 21 dez. 2024.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In: *Clássicos da Sociologia Brasileira. Tempo Social*, v. 19, n. 1, jun. 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-20702007000100015>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/MyPMV9Qph3VrbSNDGvW9PKc/?format=html&lang=pt&stop=next>. Acesso em: 22 dez. 2024.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Entrando e saindo da "mistura": os índios nos censos nacionais. In: *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. p. 124-151.

PATERNIANI, Stella Zagatto. Da branquidade do Estado na ocupação da cidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 31, n. 91, [s.p.], 2016. DOI: <https://doi.org/10.17666/319109/2016>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/V9Qsx3qZj5RBq5L93jpSMgj/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 24 dez. 2024.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação Tamoio. *Mana*, v. 16, n. 2, [s.p.], out. 2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000200007>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/6yWNSx4v3pNBRsVd735crYy/>. Acesso em: 21 dez. 2024.

PRESIDÊNCIA da República. Pardos são maioria da população brasileira pela primeira vez, indica IBGE. *Gov.br*, 26 dez. 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/secom/pt-br/assuntos/noticias/2023/12/pardos-sao-maioria-da-populacao-brasileira-pela-primeira-vez-indica-ibge>. Acesso em: 30 dez. 2024.

REVISTA Cult. A questão do pardo no Brasil: discussões sobre identidade, desigualdade racial, política de cotas, fronteiras coloniais, colorismo e autodeclaração. *Dossiê Revista Cult*, n. 307, jul. 2024. 104 p.

RIBEIRO, Beatriz Lima. A mulher indígena em contexto urbano: o associativismo na construção de um espaço social migrante. *Revista Textos Graduated*, [s. l.], v. 4, n. 1, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/tg/article/view/14297>. Acesso em: 21 dez. 2024.

RIOS, Flavia. Apresentação - O pardo foi e continua sendo a pedra de toque das nossas relações raciais. A questão do pardo no Brasil (dossiê). *Revista Cult – A questão do pardo no Brasil: discussões sobre identidade, desigualdade racial, política de cotas, fronteiras coloniais, colorismo e autodeclaração*, ano 27, n. 307, jul. 2024. p. 03-05.

ROCHA, Leonardo Rafael Leite da. @leorocha.lr. [s.d.] Disponível em: <https://www.instagram.com/leorocha.lr/>. Acesso em: 30 dez. 2024.

_____. Direito de resposta de Leonardo Rafael Leite da Rocha ao texto “Entre o preto e o branco: as partituras como ode à mestiçagem”. In: *Revista Cult*, 28 out. 2024. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/direito-de-resposta-de-leonardo-rafael-leite-da-rocha-ao-texto-entre-o-preto-e-o-branco-as-parditudes-como-ode-mesticagem/>. Acesso em: 24 dez. 2024.

_____. [Currículo Lattes] Leonardo Rafael Leite da Rocha, última atualização em 26 dez. 2024. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/2211049585043710>. Acesso em: 16 jan. 2024.

ROGERO, Tiago; RÁDIO Novelo. Projeto Querino, ago. 2022. Disponível em: <https://projetoquerino.com.br/>. Acesso em: 22 dez. 2024.

ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Dossiê: Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina. *Espaço Ameríndio*, v. 17, n. 1, abr. 2023. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/issue/view/4815>. Acesso em: 31 dez. 2024.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero e Editora UFPR, 1987. p. 11-29.

SILVA, Eliane Alves da. Um passo além? O que a abordagem interseccional pode oferecer aos estudos urbanos. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 21, p. 434-444, 2022. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2021.3.40549>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/YnzGTgQ5VFqwx7nQMnZZtVH/>. Acesso em: 30 dez. 2024.

SILVEIRA, Marcos. Pensando distinções entre pretos e pardos no Brasil a partir das cotas raciais nas universidades. *Revista Intratextos*, [s. l.], v. 11, n. 1, p. 1–19, 2022. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/intratextos/article/view/60577>. Acesso em: 29 dez. 2024.

SILVEIRA, Marcos. Um antropólogo diante dos desafios de uma política pública controversa: o caso das bancas raciais da UFPR. *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 9, n. 2 (suplemento), jul.-dez. 2017, p. 87-95. DOI: [https://doi.org/10.52426/rau.v9i2\(suplemento\).222](https://doi.org/10.52426/rau.v9i2(suplemento).222). Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/222>. Acesso em: 29 dez. 2024.

SISTEMA Brasileiro de Televisão. Domingo Legal. *SBT*, [s.d.]. Disponível em: <https://tv.sbt.com.br/programas/auditorio/domingo-legal>. Acesso em: 29 dez. 2024.

TV GLOBO. Katú Mirim foi adotada mas nunca perdeu as origens | Encontro com Fátima Bernardes. *TV Globo*, 19 abr. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Fw1L3yRUzIQ>. Acesso em: 29 dez. 2024.

TV TAMYA. @vtamuya. [s.d.] Disponível em: <https://www.instagram.com/vtamuya/>. Acesso em: 11 jan. 2025.

_____. Dia 1 - O truque colonial que produz o pardo, o mestiço e outras categorias de pobreza (com Ailton Krenak). *[Primeiro ciclo do seminário Não sou pardo, sou indígena]*. *TV Tamuya*, 11 abr. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dvijNR9Nbqo>. Acesso em: 21 dez. 2024.

VERUNSCHK, Micheliney. O som do rugido da onça. São Paulo: Companhia das Letras, 2021. 168 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio: o índio em devir. In: HERRERO, Marina; FERNANDES, Ulysses (orgs.). *Baré - povo do rio*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015. p. 08-13.

WOODFORD, Chris. Lenticular printing. *Explain that stuff*, 20 out. 2022. Disponível em: <https://www.explainthatstuff.com/lenticularprinting.html>. Acesso em: 29 dez. 2024.