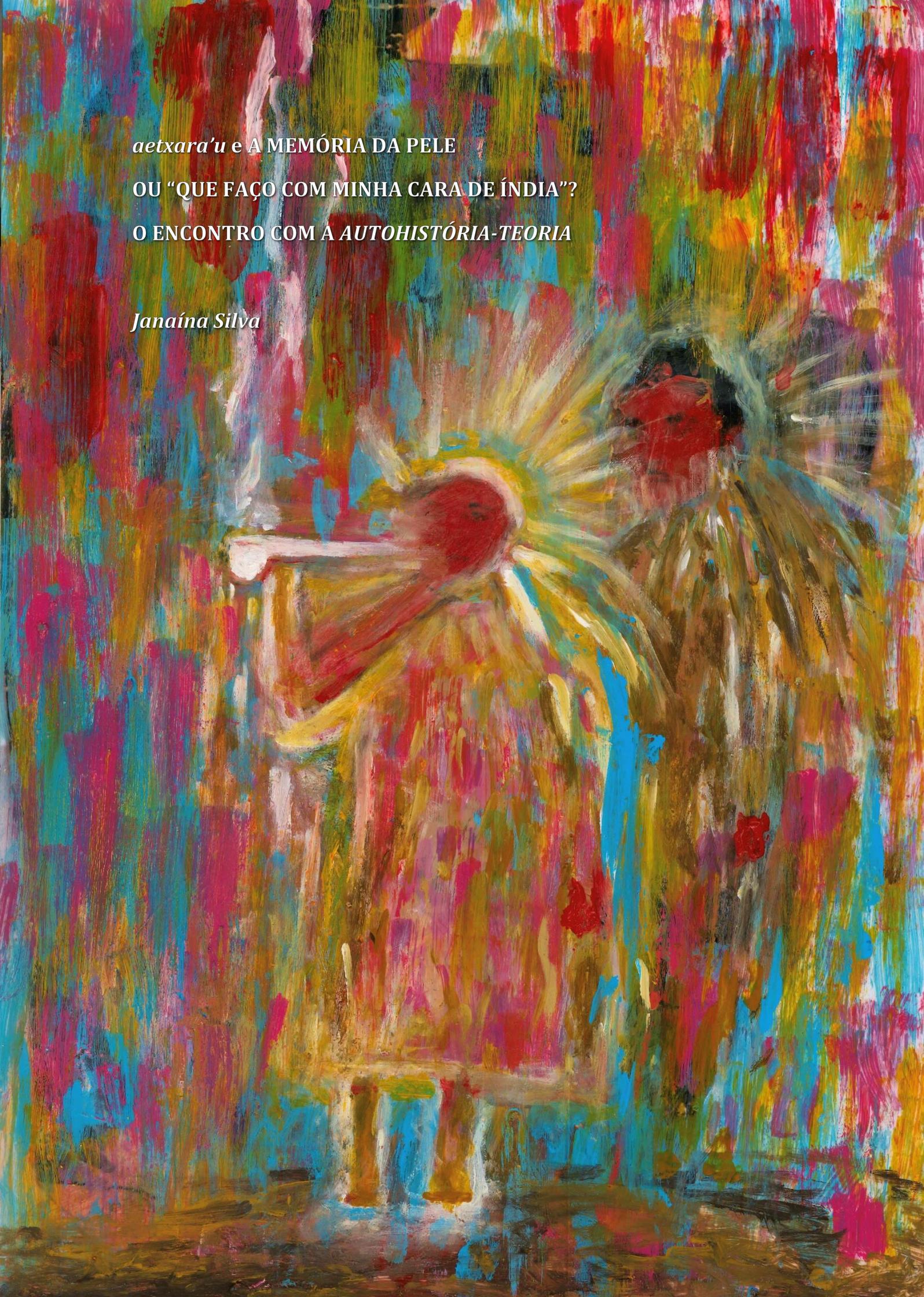


aetxara'u e A MEMÓRIA DA PELE
OU "QUE FAÇO COM MINHA CARA DE ÍNDIA"?
O ENCONTRO COM A AUTOHISTÓRIA-TEORIA

Janaína Silva



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - *CAMPUS* SOROCABA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E BIOLÓGICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA CONDIÇÃO HUMANA

Janaína Silva

***aetxara'u* e A MEMÓRIA DA PELE**
OU
“QUE FAÇO COM MINHA CARA DE ÍNDIA”?
O ENCONTRO COM A *AUTOHISTÓRIA-TEORIA*

Sorocaba

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - *CAMPUS* SOROCABA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E BIOLÓGICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA CONDIÇÃO HUMANA

Janaína Silva

aetxara'u e A MEMÓRIA DA PELE
OU
“QUE FAÇO COM MINHA CARA DE ÍNDIA”?
O ENCONTRO COM A *AUTOHISTÓRIA-TEORÍA*

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos da Condição Humana da Universidade Federal de São Carlos como exigência para a obtenção do título de Mestre em Estudos da Condição Humana.

Orientador: Prof.^o Dr.^o Geraldo Tadeu Souza

Coorientadora: Prof.^a Dr.^a Viviane Melo de Mendonça.

Sorocaba

2023

FICHA CATALOGRÁFICA

Imagem da capa: Intervenção em fotropintura realizada pela artista visual Danirampe em diálogo com este processo de pesquisa, que implicou rememorar a imagem a partir dos relatos e da cavocação da memória, 2023.

Silva, Janaína

aetxara'u e a memória da pele ou "que faço com minha cara de índia"? : o encontro com a autohistória-teoria / Janaína Silva -- 2023.

73f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus Sorocaba, Sorocaba

Orientador (a): Geraldo Tadeu Souza

Banca Examinadora: Carlos José Ferreira dos Santos, Rosana Batista

Bibliografia

1. autohistoria-teoria . 2. memória. 3. fabulação. I. Silva, Janaína. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Maria Aparecida de Lourdes Mariano -
CRB/8 6979

JANAÍNA SILVA

aetxara'u e A MEMÓRIA DA PELE

OU

“QUE FAÇO COM MINHA CARA DE ÍNDIA”?
O ENCONTRO COM A *AUTOHISTÓRIA-TEORIA*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos da Condição Humana para obtenção do título de Mestre em Estudos da Condição Humana. Sorocaba, __ de ____ de 2023.

Orientador

Prof.^o Dr.^o Geraldo Tadeu Souza

Universidade Federal de São Carlos – *Campus* Sorocaba

Coorientadora

Prof.^a Dr.^a Viviane Melo de Mendonça.

Universidade Federal de São Carlos – *Campus* Sorocaba

Examinador(a)

Prof.^o Dr.^o Carlos José Ferreira dos Santos

Universidade Estadual de Santa Cruz

Examinador(a)

Prof.^a Dr.^a Rosana Batista

Universidade Federal de São Carlos – *Campus* Sorocaba

Dedico este trabalho às minhas avós,
Acidália Dias da Silva (encantada)
e Maria Lúcia da Silva.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos seres de encantaria, pela guiança em todas as travessias.

Minhas ancestrais, que falam comigo e através deste trabalho.

Às e aos parentes com quem tenho encontrado no caminho da retomada.

Ao parente Luã Apyká e à comunidade Tabaçu Rekó Ypy pelos portais de encontro com a língua.

Às colegas do programa Camila Fontenele e Natália Regina Oliveira Santos, pela parceria e lume de entendimentos e acolhimentos, no caminho.

Minha mãe, Janice Dias da Silva, por me trazer até aqui, até agora.

Meu pai José Tarciso da Silva, pela escuta, nos invisíveis.

Minha companheira Raíssa Spada da Silva, minha filha Nara Dias e Natália Telles, irmã de alma, por todo apoio e amor na presença.

RESUMO

SILVA, Janaína. *aetxara'u e A MEMÓRIA DA PELE* ou “QUE FAÇO COM MINHA CARA DE ÍNDIA”? o encontro com a *autohistoria-teoría*. Dissertação de Mestrado em Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos da Condição Humana – Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba, 2023.

A presente pesquisa, de caráter interdisciplinar, narra um percurso de retomada da ancestralidade, da identidade e da espiritualidade indígenas (POTIGUARA, 2004), nas estruturas da produção do conhecimento acadêmico - percurso que é entendido, aqui, como de vida-pensamento-teoria, em aproximação com o conceito de *autohistoria-teoría* desenvolvido por Gloria Anzaldúa em suas obras. O texto se constitui em diálogo com a escritora, poetisa e ativista indígena Eliane Potiguara (POTIGUARA, 2018), que narra a história vivida pelas mulheres de sua família ao longo do processo de colonização brasileira, a partir de sua jornada de retomada, cujo processo envolve a compreensão de si mesma, somada à investigação do processo de migrações forçadas nos territórios de seus antepassados e a articulação política configurada a partir da reivindicação da história; as reflexões de Linda T. Smith sobre metodologias descolonizadoras que afirmam autorias indígenas nos espaços acadêmicos de pesquisa e a investigação da narrativa familiar a partir de procedimentos criativos e na relação com artes e artistas contemporâneos indígenas. A encruza dessas referências soma-se à reunião e à intersecção de vestígios materiais e imateriais da memória, como objetos familiares, relatos de mulheres indígenas e negras vivas, sua ancestralidade e espiritualidade praticadas na relação com a terra, com alimentos, ervas e a costura de bonecas, trazidas, no âmbito desta pesquisa, como elementos ou dispositivos de memória. Tal qual a contenda entre mundos, da condição nepantla (ANZALDÚA, 2005) à escrita como possibilidade enunciativa no campo da reimaginação, num trânsito entre fronteiras sociais e identitárias, entre línguas e linguagens e num contínuo processo de atualização e reinscrição da narrativa autobiográfica como afirmação da realidade sobre nossas existências e ancestralidades.

Palavras-chave: *autohistoria-teoría*; memória; identidade; retomada; fabulação.

ABSTRACT

The present interdisciplinary paper, which aims to narrate a path of resumption of indigenous ancestry, identity and spirituality (Potiguara 2004), in the structures of the production of academic knowledge - a path that is understood here as life-thought-theory. We will look at the concept of *autohistoria-teoría*, developed by Gloria Anzaldúa in her works; The text constitutes a dialogue with the writer, poet and indigenous activist Eliane Potiguara (Potiguara 2018), who narrates the story lived by the women in her family throughout the Brazilian colonization process, starting from her journey of resumption, whose process involves understanding herself, added the investigation of the process of forced migrations in the territories of their ancestors and the political articulation configured from the resumption; reflections on decolonizing methodologies that affirm indigenous authorship in academic research spaces . The crossroads of these three references is added to the gathering of material and immaterial traces of memory such as family objects, reports of indigenous and black women, their ancestry and spirituality practiced in their relationship with the land and with food and herbs, brought, within the scope of this research, as elements or devices of memory. As critical fabulation is a resource to face epistemicides, ethnocides, erasures and twists of history, present in this struggle between worlds and words. Like the struggle between worlds, of the nepantla condition (Anzaldúa 2005), writing as an enunciative possibility in the field of anticolonial imagination, in a transit between social and identity borders, between languages and in a continuous process of updating and reinscribing the autobiographical narrative as an affirmation of reality about our existences and ancestors.

Keywords: autohistoria-teoría, memory, identity; resumption; fabulation.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Txeé agwatá, djagwatá djoupiwé. Identidade em (re) construção.	29
Figura 2 - tsy, ancestral de pano. Boneca de pano confeccionada no processo de reimaginar e costurar minhas ancestrais.....	34
Figura 3 - Capa para minhas encantadas (detalhe)	35
Figura 4 - Filhas da Mandi	36
Figura 5 - Retrato fotopintura do casamento de Maria Lúcia da Silva e Tarciso da Silva - data aproximada: 1962.....	38
Figura 6 - Maria Lúcia da Silva (vó Malu).....	39
Figura 7 - "Coma colonial", 2020	42
Figura 8 - trecho da ação em contramemória na relação do corpo e a terra como dispositivo de memória. Pinacoteca de São Paulo na programação da Escola Panapaná, exposição de Denilson Baniwa (Maio/2023) São Paulo - SP	45
Figura 9 - trecho da ação em contramemória na fricção entre as vozes de Ailton Krenak, Maria Lúcia da Silva (vó Malu) e os elementos como dispositivos: mandioca e ervas. Sarau Urukum no Sesc 24 de Maio - São Paulo - SP - Maio/2023.....	46
Figura 10 - primeira experimentação da ação em contramemória no contexto do PPGECH	47
Figura 11 - tsy, ancestral de pano.....	48
Figura 12 - experimentação de tsy, a ancestral, como dispositivo na ação em contramemória. na composição da mesa A ginga contra hegemônica da visibilidade como lugar, dentro da programação do Ciclo Feminismos e Lesbianidades em Movimento: a visibilidade como fuga	49
Figura 13 - Trecho da ação em contramemória, com participação da artista visual Sarah Key com grafismos de urukum. Sarau UruKum na Balada literária, nov. 2022, São Paulo-SP.....	50
Figura 14 - José Tarciso da Silva (meu pai) e "Tio Nên" na frente da primeira casa da família, já no sudeste. Área rural da cidade de Jales/SP. (1964). Única fotografia desse período.....	51
Figura 15 - Tsy de capa. Primeira boneca e capa confeccionadas no processo de conjuração têxtil	52
Figura 16 - costura e conjuração da memória da pele	54

Figura 17 - trecho da ação em contramemória, escrita corpórea em diálogo com o texto Ponte, ponte levadiça, banco de areia ou ilha. Lésbicas de cor haciendo alianzas (ANZALDÚA, 2009). Pinacoteca de São Paulo, na programação da Escola Panapaná, plataforma de expos58

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 MANDIÓ NA ENCRUZILHADA:.....	13
sobre ser sujeita na pesquisa e o encontro com a <i>autohistoria-teoría</i> , de Gloria Anzaldúa.	13
3 ORÉ Y NHANDÉ.....	24
escrita negociadora e algumas considerações sobre línguas e linguagens.	24
4 TXEÉ AGWATÁ, DJAGWATÁ DJOUIWÉ	27
identidade fronteiriça, identidade em (re)construção.....	27
4.1 CONVERSA COM LA PRIETA	30
escritos a partir do ensaio <i>La Prieta</i> , de Gloria Anzaldúa	30
5 SOBRE DESCAIAR A HISTÓRIA:	33
fabulação em contramemória	33
6 DOS ENTENDIMENTOS AMOSTRÁVEIS NA PARTE ESBURACADA DA TRAVESSIA	45
o corpo que lembra e o percurso de uma escrita corpórea.....	45
6.1 TSY DE PANO.....	50
ancestralidade e sonho como lume.....	50
7 TXEÉ, PYRU GWATSU, AETXARA´U	57
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS	65
REFERÊNCIAS	69

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho é fruto de um percurso de pesquisa interdisciplinar, que perpassa a produção escrita, a linguagem da performance e a costura para investigar a memória da narrativa familiar no processo de retomada da ancestralidade e da identidade indígena. Como sujeita da e na pesquisa, me aproximo de perspectivas indígenas e do conceito de *autohistoria-teoría*, de Gloria Anzaldúa, para articular a fricção entre línguas, saberes, linguagens e a escrita fabulatória da história revisitada, como caminho para reimaginar e reescrever passado e futuro.

Os principais objetivos, neste caminho, foram: 1. Pensar o lugar de *sujeita* no campo da pesquisa, onde sempre fomos objeto ou *o outro*, e no processo de investigação das histórias e identidades esquecidas, silenciadas, roubadas, confundidas nos movimentos de deslocamentos e migrações forçadas, no caso aqui, da região nordeste para a região sudeste do território nomeado Brasil; 2. A criação de um referencial teórico e metodológico majoritariamente em perspectivas indígenas; 3. Compreender, enxergar, investigar a colonialidade como estrutura e como efeito sob os discursos e mobilidades; 4. Aproximar do conceito de *autohistoria-teoría*, de Gloria Anzaldúa, cujo encontro, durante o percurso, culminou em uma redefinição de rotas e intencionalidades e em um relato dessa experiência de pesquisa interdisciplinar, que é também produção teórica e um procedimento criativo sendo construído a partir de uma intersecção entre línguas, linguagens, saberes e a reimaginação da história sendo *cavocada*.

Na escrita deste trabalho, estive em diálogo com Eliane Potiguara, de onde trago a pergunta inicial da pesquisa: “*Que faço com minha cara de índia?*”, presente no poema “Brasil” que integra seu livro *Metade Cara, Metade Máscara* (2004); com o GEMTI - Grupo de Estudos em Memória e Teoria Indígena¹; e com Casé Angatu Xucuru Tupinambá, cujas produções teóricas, ações e a própria presença têm sido mão, *pareia*, lume para entendimentos e sobretudo para enxergar – em mim, nas minhas, nesse e em outros territórios, no meu modo de pensar e produzir teoria – *indianidades*. No encontro com Casé, essa pesquisa se abriu para um processo de arar a terra das palavras e lembrar olhos

¹ O grupo GEMTI é formado por pessoas indígenas pesquisadoras, autoras, educadoras e artistas de diferentes linguagens de 17 estados brasileiros e que se organiza, também, a partir de seminários, debates e encontros públicos de leitura e discussão em perspectiva majoritariamente indígena e contracolonial.

e ouvidos para *aetxara'u: ver além/imaginar/sonhar além do que os olhos podem ver*. As contribuições de seu livro *Nem tudo era Italiano: São Paulo e pobreza 1890-1915* (1998) bem como a vivência foram fundamentais diálogos para a fundamentação teórica da pesquisa, especificamente no que diz respeito à compreensão dos movimentos de migração/deslocamentos forçados e a forte presença indígena, estrategicamente invisibilizada, no contexto das grandes cidades e, para que fosse possível, por fim, visualizar e materializar uma escrita que reimagina e fundamenta, ao falar de encantaria, ancestralidade e sonho.

Estive, ainda, em diálogo com Linda Tuhiwai Smith que, em seu livro *Descolonizando Metodologias - pesquisa e povos indígenas* (2012), trouxe contribuições para pensar a pesquisa e as possibilidades e paradoxos em torno da metodologia; com o artista visual Gustavo Caboco, na aproximação com a ideia de *coma colonial* e *contramemória*, termo criado coletivamente e que se desdobra, em seus trabalhos, em procedimento criativo e em ação performática; com os relatos de Maria Lúcia da Silva, minha avó paterna, fios centrais para a investigação e fundamentação da pesquisa; e com a artista visual Danirampe, cuja produção e experimentação da pintura sobre fotografias antigas atuam como linguagem para investigar identidade, memória e retomada indígena em perspectiva contracolonial.

Na aproximação com a *autohistoria-teoría* e alguns outros conceitos abordados por Gloria Anzaldúa, estive em diálogo mais profundo com seu livro *Luz en lo Oscuro* (2021), além de outras produções da autora que foram contribuições fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa.

A produção escrita e a organização da estrutura desta dissertação aconteceu na intersecção entre a *escrita negociadora*, que transita entre a fundamentação teórica e o relato imaginado ou fabulação em *contramemória*, a *conjuração têxtil*, nome dado ao processo criativo com a costura de bonecas de pano (*tsy, as ancestrais*) e a *escrita corpórea* ou ainda a ideia de um *corpo que lembra*, desenvolvida no processo de investigação em torno das perguntas da pesquisa através de elementos das linguagens da cena, da música, do movimento e da edição radiofônica.

Assim, apresento textos em formatos distintos e em capítulos, nos quais as ideias, os conceitos e os procedimentos da pesquisa vão sendo interseccionados na medida em que vão sendo apresentados. A inserção de fotografias e intervenção de pintura na fotografia, alguns textos de referência de minha autoria e *links* com trechos de amostras

da investigação criativa narram também o percurso e as travessias da pesquisa e são o meio pelo qual tornam visíveis outros movimentos de investigação que caracterizam essa pesquisa.

2 MANDIÓ NA ENCRUZILHADA:

sobre ser sujeita na pesquisa e o encontro com a *autohistoria-teoría*, de Gloria Anzaldúa.

Para sobreviver nas fronteiras / você precisa viver *sin fronteras*, ser uma encruzilhada (ANZALDÚA, 2007, p. 216-217).

Nasci, neste tempo e neste corpo concreto, no ano de 1987. Um mês depois, neste mesmo ano, na ocasião da Assembleia Constituinte, em Brasília, Distrito Federal, Ailton Krenak (liderança do povo Krenak, pensador, filósofo e ativista), vestido de terno, pintava o rosto de preto e discursava na tribuna em defesa da emenda popular proposta pela UNI – União das Nações Indígenas, de modo que houvesse, por parte da nação brasileira, o reconhecimento das tradições, das culturas e dos direitos históricos das populações indígenas e, como consequência desse reconhecimento, a demarcação de seus territórios, bem como a garantia do usufruto de seus recursos naturais e o acatamento do Estado brasileiro dos projetos de futuro dos povos nativos. A proposta popular de emenda ao projeto de constituição que estava em construção naquele período afirmava ser o Brasil um país pluriétnico e propunha alteração em dois artigos: um deles que retiraria os direitos dos *índios em elevado estágio de aculturação*, como assim era descrito, sem especificar o que seja esse estágio; e um segundo artigo que considerava *índios incapazes* de serem integrados à sociedade civil.

O discurso do *índio aculturado* abriria espaço dentro do debate da constituinte no Congresso Nacional para separar e dar tratamento diferenciado àqueles povos indígenas que já falavam um pouco da língua portuguesa brasileira e tinham reconhecimento de símbolos nacionais, como a bandeira do Brasil, por exemplo, e cujo contato com a sociedade civil brasileira acontecia já desde as décadas de 1950 e 1960. o documento afirmava que tais populações não teriam sequer direito à demarcação de seus territórios porque *já não eram mais índios*. Assim, sobre esses territórios, poderia incidir a atividade garimpeira, mineradora, as colônias agrícolas, enfim, a colonização direta.

(...) eu espero não agredir, com a minha manifestação, o protocolo desta casa, mas eu acredito que os senhores não poderão ficar omissos e não terão como ficar alheios a mais essa agressão movida pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância do que significa ser um povo indígena. Povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais para a sua existência e para a manifestação da sua vida e da sua cultura... o povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos oito milhões de quilômetros quadrados do Brasil e os senhores são testemunhas disso. (KRENAK, 1988, p. 573)

Assim encerrava seu discurso, fruto de uma profunda mobilização de povos que acabavam de sair de vinte anos de uma ditadura militar.

Naquele momento, a imagem e o discurso de Krenak evidenciaram, possivelmente, o início de um outro tempo histórico quanto ao imaginário acerca da existência dos povos e das identidades indígenas. Sobretudo quanto ao contexto de suas organizações de luta, que não se iniciava ali, mas que, a partir daquele momento, avançava para outros espaços e abria o debate em outras configurações de conquistas e retomadas de direitos em consonância com o **princípio de autodeterminação dos povos**,

que se constitui em um objetivo de justiça social que se expressa em meio a uma ampla gama de terrenos psicológicos, sociais, culturais e econômicos. Isso necessariamente envolve o processo de transformação, de descolonização, de cura e de mobilização como povo. Os processos, abordagens e metodologias – ainda que dinâmicos e abertos a diferentes influências e possibilidades – são elementos críticos de uma agenda de pesquisa estratégica. (SMITH, 2018, p. 137)

Eu sou filha desse *índio aculturado*, que constava nos documentos. Essa gente que *foi chegando*, do que se chama nordeste, para os centros das grandes áreas, do que se chama sudeste, desse torrão de terra que se deu chamar de país e Brasil. Essa gente que veio chegando de lá, longes e longes, com a história varrida, terras nos vasos, sementes nos bolsos. E ancestralidades cuidam. Sou filha dessas. São muitas e muitas. Traço, sangue e memórias desses e dessas que *não sabem mais* de si e *agora só o que tem é o que sabem nas mãos* e vieram depois fazer as cidades e morar nas favelas, nas vielas, nos becos, nas quebradas. Essa gente que, de cabocla, ribeirinha, mestiça, misturada, passou a parda, esse espaço no meio. Meio isso, meio aquilo. No meio do caminho. Processo esse que ocorreu por todo o território, que para ser nomeado país, foi varrendo os diferentes modos de existências, línguas, culturas, memórias, sustentando a ideia de sermos uma coisa só, sem nome, com uma cara que lembra o que já não existe mais.

Tupinambá
Que virou mameluco,
Que virou curiboca,
Que virou cafuzo,
Que virou ribeirinho,
Que virou mestiço,
Que virou pardo,

Que ficou confuso.
 Que transformaram em pobre
 Sem território,
 Sem terra
 Genocídio, etnocídio
 Suicídio, ecocídio
 Tupinambá,
 Re-existo.

(TUPINAMBÁ; X, 2021)

Neste momento, ano de 2023, está em tramitação no Supremo Tribunal Federal, na mesma casa onde Ailton Krenak discursou em 1987, o Projeto de Lei 2.903, que pretende restringir a demarcação de terras indígenas àquelas já tradicionalmente ocupadas por esses povos em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal. A votação deste projeto de lei teve início ainda durante a gestão do governo de Jair Bolsonaro na presidência, período de assassinatos e contínuas e diretas ameaças aos direitos das populações originárias e outras dissidências de raça e gênero. Os espaços, as disputas de narrativa e a ameaça aos direitos já conquistados e também aos avanços seguem os mesmos, com outros e novos contornos.

Neste mesmo período há um intenso, perigoso, complexo e também confuso debate em torno do termo *pardo*. As confluências, disputas e dinâmicas de narrativas de luta, nesse contexto, estão repletas de ciladas e truques, como vai nomear Ailton Krenak em sua fala “*O truque colonial que produz o pardo, o mestiço e outras categorias de pobreza*”, na abertura do seminário *Não sou pardo, sou indígena*, organizado e exibido pela TV Tamuya, em abril de 2021:

Se na longa noite colonial, o estado colonial que perdura sobre manipular essas categorias – pardo, mestiço, caboclo – truques coloniais para nos impedir o empoderamento, como agora em que nós podemos assumir o risco de ser quem somos, vamos perguntar aos nossos irmãos que são chamados de caboclos, sertanejos e pardos em vastas regiões desse território, como vamos convidar esses nossos parentes para perguntar a eles: vocês ainda se lembram quem são? Porque a gente sabe que essas categorias foram criadas para ocultar nossa identidade e apagar nossa memória. Vocês ainda sabem quem são? (KRENAK, 2021)

A imagem daquele homem pintando a cara e depois ouvi-lo apresentar a ideia de **ficção** ou **truque colonial**, acessei muito mais tarde, já em processo de acordar de um **coma colonial** e num mergulho na pergunta que encontrei no pensamento de Eliane Potiguara: “que faço com minha cara de índia?”

Que faço com a minha cara de índia? / E meus espíritos / E minha força /
E meu Tupã / E meus círculos? / Que faço com a minha cara de índia? / E
meu sangue / E minha consciência / E minha luta / E nossos filhos?
(POTIGUARA, 2004, p. 34-35).

Nessa trama de ciladas e ficções de um projeto colonial em curso, nessa encruzilhada de matrizes, nesse trânsito entre mundos e imaginários é que foi sendo constituído, em mim, o que se nomeia identidade, ao mesmo tempo em que iam tomando forma as perguntas em torno de memória e essas que trago ao campo da pesquisa científica. Na medida em que fui, ao longo da vida, *cavocando* e registrando minhas investigações em torno das raízes familiares e seus deslocamentos, foram se confirmando, assim, as ciladas, imbróglis e ficções em torno do que sejam os marcadores de raça/etnia e classificações como as de mestiça ou parda, atribuídas a mim, por exemplo. Ou ainda termos atribuídos aos meus e às minhas, como *caboclo*, *ribeirinho* ou mesmo, de modo generalizante, *o nordestino*. Assim, o desconhecimento da própria história é um traço da colonialidade e que também vai justificar a existência e a manutenção das classificações e um *não-lugar* que nos é imposto a partir disso.

A colonialidade de que falo aqui vem do diálogo com o pensamento Frantz Fanon em *Os condenados da terra* (2002) ao descrever colonialidade como uma dinâmica que acontece no *território compartimentado*, coabitado pelo colono e pelo colonizado. É no entendimento dessa dinâmica e na tomada de consciência do sujeito colonizado inserido na e impregnado da colonialidade que pode haver possibilidade de configurar um movimento de revide, próprio da descolonização:

o colono e o colonizado são velhos conhecidos. Essa abordagem do mundo colonial, do seu arranjo, da sua disposição geográfica, vai nos permitir delimitar as arestas a partir das quais se reorganiza a sociedade descolonizada. O mundo colonial é um mundo cortado em dois. A violência que presidiu ao arranjo do mundo colonial, que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais indígenas, demoliu sem restrições os sistemas de referências da economia, os modos de aparência, da indumentária, será reivindicada e assumida pelo colonizado no momento em que, decidindo ser a história em atos, a massa colonizada irrompe nas cidades proibidas. (FANON, 2002, p. 56-57)

Historicamente, somos os povos originários dessa terra, os *negros da terra*, os nomeados *pardos*, nos documentos oficiais das primeiras invasões, como na carta de Pero Vaz de Caminha:

eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. E, desde as invasões, estamos diante de um plano estratégico para a nossa dizimação. Para o povo colonizado, o valor mais essencial, porque mais concreto, é primeiro a terra: a terra que deve garantir o pão e, é claro, a dignidade. (FANON, 2002, p. 61)

Aqui, no território nomeado Brasil, fomos escravizados antes mesmo de povos pretos serem sequestrados de suas terras e trazidos para cá como escravos. Nossas ancestrais, além de serem estupradas e usadas como procriadoras pelos invasores, carregam, ainda, o peso da escravidão e tiveram suas vidas dizimadas por meio desses crimes brutais, além das doenças trazidas pelos colonizadores.

O processo de colonização e neocolonização dos povos indígenas do Brasil os conduziu ao trabalho semiescravo, em um regime de exploração causado pela intromissão de milhares de segmentos, tais como madeireiros, garimpeiros, latifundiários, mineradoras, caminhoneiros, empresários das hidrelétricas, rodovias, pistas de pouso etc. Tal intromissão, conivente com políticas locais, com a falta de vontade política e com a omissão governamental, causou, nas últimas décadas, o desmatamento, o assoreamento dos rios, a poluição ambiental e a diminuição da biodiversidade local, entre outros estragos. As invasões trouxeram as enfermidades, a fome, o empobrecimento compulsório da população indígena. E mais: as dificuldades locais levaram muitas pessoas à migração, à submissão ao trabalho semiescravo e a péssimas condições de moradias (favelas, casas de palafitas na periferia dos centros urbanos). (POTIGUARA, 2004, p. 43)

Dito isso, fica evidente o fato de que não foi uma escolha nossa, indígenas em contexto urbano, em contexto de favelas, periferias ou nas regiões centrais das grandes cidades e dos interiores, não termos vivido desde sempre em comunidade com nossos povos, de falar nossas línguas maternas. Ao contrário, foi devido a este tipo de apagamento histórico que hoje enfrentamos o etnocídio continuamente, nos impondo também um *não-lugar*.

Lembro-me como uma minoria de sociólogos, sutilmente, causava desconforto entre nós, indígenas, por sermos urbanos, aldeados do Nordeste ou desaldeados citadinos. A discriminação contra nossa consciência era enorme, principalmente quando vínhamos das cidades. Imaginem! Nós tínhamos nossas terras e fomos acuados para as cidades!

Não somos culpados. De vítimas, passamos a ser discriminados como oportunistas! Vinte anos depois, organizações já levantam a bandeira dos indígenas ressurgidos, nordestinos, inclusive desaldeados e descendentes, como no caso da Bahia. **Algum dia reconhecerão a importância política dos indígenas desaldeados pela violência ou pela migração.** (POTIGUARA, 2004, p. 50)

É nossa história vivida e mantida, na contagem do tempo da oralidade, que é também a força da ancestralidade presente em nossas almas, mentes, corações, que ouvimos a um chamado de retomada que acontece em todas as esferas. Acontece também na revisão da história que não tem a invasão como ponto inicial e na reimaginação de nossas narrativas de passado, presente e futuro.

Assim, o campo desta *cavocação* teórica tem sido, neste momento, elaborar as travessias e os trânsitos feitos na saída desse *não-lugar* para uma fabulação crítica em torno de uma identidade fronteiriça e num trânsito contínuo entre mundos, culturas, línguas e linguagens, cujos encontros que compõem uma identidade em retomada de si, a partir da ancestralidade, não têm seu processo confundido com o de miscigenação que nos foi imposto. Como nos lembra bell hooks em *Olhares Negros: raça e representação* (2019) que, especificamente no artigo “*renegados*” *revolucionários: americanos nativos, afro-americanos e indígenas negros*, aborda encontros e semelhanças entre comunidades indígenas e negras antes e para além da colonização. hooks ensolara questões complexas deste tempo, como os efeitos da colonialidade e as construções supremacistas brancas da história que têm efetivamente apagado da memória cultural pública o reconhecimento da solidariedade e comunhão entre indígenas, africanos e afro-americanos. Além das contribuições fundamentais, no que se refere à compreensão da ancestralidade como caminho, e o entendimento de passado e futuro que não estão comprometidos com a narrativa hegemônica, mas com o que temos de memória e resistência, também como dispositivos políticos.

Os africanos que se aventuraram para o “novo mundo” antes de Colombo reconheceram seu destino comum com os povos nativos que lhe deram abrigo e um lugar para descansar. Não vieram para comandar, tomar, dominar ou colonizar. Não ansiavam por cortar seus laços com a memória; não haviam esquecido seus ancestrais. (HOOKS, 1992, p. 267-268)

Cavocar a história para além do que dizem as narrativas oficiais ou no que não é dito na narrativa oficial significa encontrar caminhos na ancestralidade, na espiritualidade, no sonho. Significa não estar comprometida com os imbróglis coloniais

em torno de categorias e classificações dentro do debate e da disputa de narrativas, mas em compreender a memória para além da escrita e além dos marcos de uma história que foi, sempre, ficção. Em paralelo, significa se aproximar da história investigada pela perspectiva indígena, ou seja, cosmovisões outras, que não têm a mesma mira e o mesmo horizonte que o mundo ocidental. Que têm seus modos de registro milenares e plurais e escritas não alfabéticas. Maneiras de registrar, ritualizar e guardar memória não necessariamente lineares e que não se limitam à escrita nem tampouco às existências humanas, mas, sobretudo, em continuar (re)existindo de modo integral e em dinâmicas nas quais vida, política e arte não acontecem separadamente. Em que a expressão está para a cura, para os acessos e os entendimentos necessários.

Significa conhecer e compreender os movimentos de luta e de organização da agenda política dos povos originários em dimensão global e, especificamente aqui, significa conhecer e compreender, por exemplo, de que maneira os povos originários têm se organizado para negociar ou não negociar, em de mais de quinhentos anos de resistência, nesse território.

O quadro teórico dos povos indígenas tem sido definido por 500 anos de contato com a colonialidade. Durante os últimos quinhentos anos, o projeto indígena que teve maior prioridade foi sobreviver. Esse objetivo incluiu a sobrevivência aos efeitos de uma guerra contínua contra os colonizadores, à devastação pelas doenças, ao deslocamento forçado de suas terras e territórios, à opressão vivida sob regimes injustos; uma sobrevivência em nível físico puro e como povos com nossas próprias línguas e culturas e foi sendo reformulado em torno de uma plataforma mais ampla que inclui estratégias de descolonização da mente e que tem influenciado atividades de pesquisa indígena. (SMITH, 2018, p.127)

Negociar nesse território é existir entre fronteiras, caminhar em cruzamentos, encruzilhadas. Olhar fundo na história dos nossos antes das leis e nomes inventados para nós, enfrentar a *lida* com as histórias varridas, compartimentadas, confusas, ruidosas, torcidas, cheias de *vai e vem* e *nó*. Significa também criar possibilidade de imaginar passado, imaginar futuro, negociar neste tempo tendo como estratégia a fabulação crítica, a contramemória, a inversão e a não correspondência como dispositivos. Ter corpo como território de memória e espiritualidade, ancestralidade, sonho e a aproximação com outras perspectivas teóricas, epistemológicas e poéticas como caminho.

Tornar evidente os procedimentos criativos, teóricos e metodológicos, neste percurso, se configurou como uma possibilidade a partir do encontro com Gloria Anzaldúa, seu pensamento e produção teórica, que são também a sua trajetória poética,

política e espiritual. No encontro com a autora, passei a pensar e produzir uma escrita negociadora em paralelo aos processos de investigação no corpo e a partir dele, para uma *escrita corpórea*. Procedimentos que foram sendo criados para sustentar os movimentos da pesquisa em torno dos trânsitos entre diferentes contextos e linguagens.

Nascida no Vale do Rio Grande no Texas, na fronteira com o México, Estados Unidos, onde uma linha divisória cortou o espaço sagrado da ancestralidade asteca, Anzaldúa foi a filha mais velha de Urbano e Amália Anzaldúa. De origem pobre e campesina e autodeclarada *chicana*, lésbica e ativista política, Anzaldúa experiencia desde muito cedo as tensões que envolvem seu corpo, sua sexualidade e seu local de origem. Desde muito antes de seu nascimento, a família sobrevivia do trabalho campesino. Enquanto criança, Anzaldúa e seus irmãos auxiliavam os pais com as tarefas nos campos, intercalando os horários de aula com as horas de trabalho. À noite, período em que tinha maior liberdade, Anzaldúa lia para sua irmã Hilda adormecer, sua imaginação criativa a fazia inventar contos noturnos em troca do silêncio prometido pela irmã quando Anzaldúa temia ser repreendida pela mãe. Então, atravessava a noite em claro, lendo e escrevendo debaixo das cobertas, iluminando as páginas com uma lanterna para não ser descoberta.

Escritora e teórica cultural, trabalhou em uma ampla variedade de gêneros, incluindo poesia, ficção, ensaios, entrevistas, antologias e livros infantis. Foi uma das primeiras escritoras *chicanas* abertamente lésbicas e desempenhou um papel fundamental na redefinição das identidades *queer*, feminista, estadunidense e na articulação de movimentos inclusivos por justiça social. Suas teorias sobre a mestiçagem, as fronteiras e a *nova mestiça*, bem como a alternância de códigos linguísticos, tiveram um impacto muito além do campo dos estudos *chicanos*.

As inúmeras ideias, termos e conceitos que vão sendo construídos e abordados nos trabalhos da autora na medida em que vão sendo vivenciados e elaborados, dão forma a uma extensa produção poética e teórica com a qual passei a dialogar mais profundamente no momento de criar uma referência teórica que sustentasse os deslocamentos necessários à *cavocação* da pesquisa, no que se refere à metodologia, mais especificamente.

Surgiu o encontro com dois termos, *autohistoria* e *autohistoria-teoría*, cunhados pela autora e abordados em diferentes linguagens em duas de suas obras, principalmente: *Borderlands/La frontera* (2012) e *Luz en Lo Oscuro* (2021), cuja aproximação maior tem

se dado com este último, especificamente no que diz respeito ao processo vivenciado por artistas e pesquisadores em condição fronteiriça.

Autohistoria:

Anzaldúa acunó este término para descubrir las intervenciones y transformaciones sobre las tradicionales formas autobiográficas occidentales por parte de mujeres de color. Inspirada por la búsqueda de significado personal y cultural, o lo que Anzaldúa describe cómo “reuniendo a Coyolxauhqui”, basada en la auto-consciencia reflexiva utilizada al servicio de un trabajo de justicia social. Autohistoria se enfoca en la historia de vida personal, pero como la auto-historiadora cuenta su propia historia de vida, está contando simultáneamente las historias de vida de otras. (KEATING, 2021, p. 243-244)

Autohistoria-teoría:

teoría desarrollada para describir una forma relacional de escritura autobiográfica que incluye tanto la historia de vida como la auto-reflexión en este proceso narrativo. Las escritoras de autohistoria-teoría mezclan sus biografías personales y culturales con recuerdos, historia, narración, mito y otras formas de teorizar. De esta forma se crean identidades individuales y colectivas entrelazadas. (KEATING, 2021, p. 244)

Trata-se, então, de uma aproximação com o pensamento da autora e com alguns conceitos específicos que contribuem para ampliar as possibilidades de inscrição e movimento em torno da narrativa nomeada comumente como *autobiográfica* ou, ainda, *autoetnográfica*. Anzaldúa fala em uma lente com a qual se pode ler e reescrever as histórias culturais existentes: “A través de este lente, Anzaldúa y otras **autohistoria-teoristas** exponen las limitaciones de los paradigmas existentes y crean nuevas historias de sanación, desarrollo personal, crítica cultural y transformación individual y colectiva”. (KEATING, 2009, p. 319, grifo meu) Ao me aproximar dessa possibilidade, torno visíveis os procedimentos criativos para uma outra ou uma nova travessia nessa lida de ser sujeita da própria história e fabular, imaginar a partir do que não há, à partir do sonho, do corpo, de cacos, ruídos, acenos.

No encontro com a *autohistoria-teoría* elaboro o que seja **manió na encruzilhada**, que se configura como uma possibilidade de negociação no campo da ficção colonial. Ser eu mesma *sujeita* e não objeto da pesquisa se torna caminho na medida em que trago corpo como terra de memória e na medida em que ficam evidentes as limitações e inviabilidades de responder às perguntas trazidas para o campo da pesquisa científica de

modo que isso não significasse uma reinscrição de violências próprias da dinâmica colonial.

Gloria Anzaldúa fala sobre a possibilidade ou a urgência em fabular a realidade sobre nossas existências e ancestralidades como contraposição política sobre o efeito da branquitude em *caiar e distorcer a história*. Neste trabalho, algumas ideias e conceitos abordados pela autora em sua produção teórica e ao longo de sua trajetória atuam como possibilidade de discurso na fricção das línguas e caminhos para a travessia *marrona*, híbrida de matrizes e narrativas, corpo colonizado em decomposição das feridas coloniais. No efeito de me *alembrear*, evoco imaginários e palavras que perpassam a história, os documentos oficiais, as fotografias, os relatos, as pontes de imaginação sobre os cacós de memória. A *autohistoria-teoría* mobiliza, no campo desta produção teórica, movimentos de visualização e arrisque da linguagem, numa peleja entre acessos espirituais, revisão historiográfica, retomada da ancestralidade e dos moveres no presente, a partir da aproximação com a cultura Guarani, no estudo da língua Tupi Guarani e sequente proposição de fricção entre memória, fabulação da memória e *contramemória*.

Eu sou a outra, comumente pesquisada. Investigar e afirmar narrativas de existências que tiveram roubado o direito de saber a sua origem e que não sabem seu povo, significa cavar a história num contrafluxo da narrativa oficial. Significa cavar uma terra cheia de buracos e caminhar com vestígios contidos nas histórias guardadas nas bocas, nas fotografias, nos objetos, nos sonhos, no jeito de cozinhar, de cuidar, de cantar e de comer. Significa pesquisar a partir da memória que não está contido nos papéis, nem mais nas bocas. É cavocar a partir do que foi roubado, violado, esquecido, apagado, torcido e oferecer histórias alternativas.

Las nuevas historias exploran aspectos de la realidad - consciencia, esperanza, intención, oración - que la ciencia tradicional ha ignorado, considerándolos inexistentes, en tanto que no pueden ser examinados en un laboratorio. En las nuevas historias, la ciencia posmoderna cambia su orientación, ya no se aferra a lo que puede ser validado empíricamente por los cinco sentidos. (ANZALDÚA, 2021, p. 210)

Esse processo de revisão da história é o que Smith (2018) considera parte relevante de uma *pedagogia crítica da descolonização*. Contestar a história e oferecer narrativas alternativas, a partir de nossos próprios dispositivos e conectados a uma agenda política de resistência, tem sido uma das principais ferramentas de enfrentamento ao colonialismo, junto a outras perguntas: “*A história e sua construção moderna*” é ou não

importante para os povos indígenas? De fato, a história é, acima de tudo, acerca do poder. É por essa relação de poder que temos sido excluídos, marginalizados e tornados o *Outro*. Cavocar o passado, contestar a sua narrativa oficial e oferecer histórias alternativas a partir de saberes alternativos, a partir da intersecção de abordagens indígenas do passado significa que “há assuntos sem resolver, que ainda estamos sendo colonizados (e o sabemos) e que ainda buscamos por justiça”. (SMITH, 2018, p. 130).

Entender o passado tem sido parte da pedagogia crítica da descolonização. Oferecer histórias alternativas é oferecer saberes alternativos. A implicação pedagógica desse acesso a saberes alternativos é que pode ser a base de maneiras alternativas de fazer as coisas. Transformar as perspectivas colonizadas que temos de nossa própria história (conforme foi escrita pelo Ocidente), no entanto, requer que revisemos cada detalhe dela sob os olhos ocidentais. Esse processo, por sua vez, requer uma teoria ou um enfoque que nos ajude a compreender e atuar sobre a história. Contar nossas histórias a partir do passado, reivindicar o passado, dar testemunho das injustiças pretéritas, são todas estratégias comumente empregadas pelos povos indígenas que lutam por justiça. É extremamente raro e incomum no cenário internacional que os relatos indígenas sejam aceitos e reconhecidos como interpretações válidas do que aconteceu. Entretanto, contar nossas histórias ainda é, sim, um forte imperativo de uma poderosa forma de resistência. (SMITH, 2018, p. 49)

Ao cavocar uma história que está em pedaços, me entendo numa encruzilhada de mundos, culturas, línguas e linguagens:

ni el arte ni la identidad de una persona son una actividad completamente voluntaria. Otras fuerzas influyen, impactan y construyen nuestros deseos -incluyendo el inconsciente y las fuerzas y residuos del inconsciente colectivo de aquellas que vinieron antes que nosotras, nuestras antiguas ancestras. (ANZALDÚA, 2021, p. 102)

E ao criar território de reimaginação e contramemória, caminho em contrafluxo, primeiramente, comigo mesma. É num chão de contradições, ruídos e contínuos trânsitos que vai se configurando o trabalho:

Una confrontación con el sistema hegemónico debe iniciarse con una evaluación y confrontación con nosotros mismos. Reconocer que en muchos momentos históricos hemos sido activos participantes en la afirmación de los valores occidentales, que entre otras cosas, incluye la afirmación de un sistema heteropatriarcal y heterosexual que excluye a las mujeres indígenas, o actitudes que irrespetan los derechos de aquellas y aquellos con orientaciones sexuales diferentes. (ANZALDÚA, 2021, p. 88-89)

3 ORÉ Y NHANDÉ

escrita negociadora e algumas considerações sobre línguas e linguagens.

Trago as memórias da pele, meia dúzia de objetos e mil vozes em depoimento. Uma bússola afetiva em busca das pistas. Olhando fundo no olho da história... (SILVA, 2020)

Faz pouco tempo que eu tomei algumas consciências de que vinha embranquecendo. **Mas sonho com águas de uruku, quase todas as noites, até às quatro da manhã, quando eu acordo, junto com os bichos em volta. Eu não sei se eles começam a piar quando eu acordo ou se eu acordo quando eles começam a piar. Eu quase nem dormi e na vigília muitas velhas me visitam. Todas elas de uruku na testa.** De dia eu leio a história, ouço as histórias, à noite as lembranças me visitam, em sonho e insone. De manhã, escrevo o que sonhei. Volto a falar com a vó e ela vai juntando as peças, no relato. Volto para a escrita e pouco sobra o que escrever. Como reimaginar em uma língua colonizada? Negociar com a lógica colonial no campo da escrita não me parece seguro. Por isso não é confortável. Assim, os movimentos de desordem, dúvida, interrupções e interdições não serão desconsiderados aqui, uma vez que são parte estruturante nessa *cavocação* e foram, ao longo do tempo, sendo entendidos e organizados como procedimento metodológico.

Escrever em *contramemória*, em contraposição. Escrever, nesse limite ou nessa fronteira, deve ser como imaginar, radicalmente. Uma escrita que não pode significar a reinscrição das violências e opressões vividas no percurso. Significa uma peleja entre mundos e palavras. O caminho que encontrei para que fosse possível continuar foi por meio de uma linguagem que transita entre línguas e fluxos narrativos. Há no texto uma contínua interrupção, que aparecerá em **negrito** e sublinhadas quando escritas em Tupi Guarani e que nem sempre estarão traduzidas. Em *itálico* estão as palavras nomeadas por mim ou trazidas do campo do sonho ou dos relatos colhidos, mantidas como foram escutadas. Assim é com a vó, quando me conta dos resmungos da bisa, perto de encantar. Assim é comigo quando me aproximo do tupi guarani e vou reconectando memórias, por outros sentidos que se configuram muito mais na conversa com existências não humanas. As plantas, a terra, os movimentos e as formas que o corpo expressa nesse processo, por exemplo.

No encontro com a língua originária, através do estudo e da compreensão de que não se trata de tradução ou de estudar dicionários, a palavra não colonizada percorre o

corpo como sopro e ganha *vidas*. A escrita, assim, é um deslocamento. Uma transposição. Uma *cavocação*, na travessia.

Componer es un proceso óseo, es la formación de hueso, aunque a veces se sienta como transpirar sangre y nadás entre imágenes y recuerdos de otros tiempos de escritura. El trabajo de anotar palabras genera su propio tipo de trance; el acto físico de escribir es otra forma de sonar. (ANZALDÚA, 2021, p. 162)

Anzaldúa (2002) conversa em profunda relação com a terra e dela evoca um pensamento teórico que entende, por exemplo, milho como metáfora de existência fronteira e transdisciplinar, **despossuída e de tanto e ao mesmo tempo ser nada e encaixar em nenhum, possuída de todos esses issos. E viva! Porque assim como awati, na mesma rama de lembrança e entendimento de Anzaldúa, a vó dizia que uaipi com suas ramas e sua maniveira é espalhada e forte e funda. Sobrevive no vento, sobrevive às contradições de tempo e clima. Casca forte, marcada de marrom, marrom de maniva. A cor funda da terra vermelha e também a fuligem do tempo feio e o que fizeram dele por cima de Ary y Tsy. No meio. Pÿntu, maniva cresce e alarga. Passa tudo e ela Mani. Mani'ó. Essas conversas de Gloria Anzaldúa lembram as minhas e eu pensava que estava mesmo falando de mandioca e um pouco da minha avó. Não entendia porque chorei ouvindo que a história de Mani, a menina que desviveu, encantou e floresceu alimento na roça, lá na aldeia dos Nhandewá de Tabaçu Rekó Ypy é narrativa de força feminina. De confronto para dar de comer de fomes e fomes. Bocas e bocas. É bonito quando a gente lembra através do entendimento, refazendo a história. Eu sou cria de mãos vermelhas despejadas de roça boa cheia de maniveira e assim e assim de mani'ó. Mora ali toda uma encantaria andante, agora que minha aldeia é meu corpo deitado no da vó. Ela quer benzer, mas não pode porque o Deus dela de agora não deixa, mas como esse Deus não faz sentido pra mani'ó, ela me benze com o dedo rápido. Passa a mão na lágrima e tsy chora tsy limpa txeé aetxára'u! Ela veio de lá já despejada para ser despejada em outras, ainda. São várias roças de precisar esquecer. São poucos nomes que sobram para lembrar. As maniveiras todas se conversam. É uma cantoria de rama e rezo tudo cruzado. Encruzilhada na quebradeira. Sumo de mani na cura de quebranto. É tudo junto e faz tempo. Mandi'o aqui uma e outra mais para lá. Todas se alebrando como e por quê. Aí oré oré minha mãe e minha avó. Alma dela discorda desse Deus e pouco importa. Todas as ideias foram passando e ela**

sempre limão com cúrcuma e urucum. Urucum de boca, de pele, na cara, na mão, urucum cor de manió se você for ver, uaipi na encruzilhada, mani'ó na encruzilhada e a encantaria toda. É bença e passa. Tem coisa que não adianta escrever que entendimentos são outros. Pyntũ uns vigiam outros dormem.

Nem todos os entendimentos são da ordem da palavra. A lida no campo da escrita, neste sentido, evidencia a necessidade de criar espaços de negociação ou, ainda, uma **escrita negociadora**. Como criar condições para uma interlocução diante de uma escrita que é muitas coisas? Nesse sentido, foi fundamental me demorar em torno da linguagem. Em torno de uma organização teórica dessa escrita e os referenciais teóricos e metodológicos que pudessem sustentar essa fundamentação.

A transcrição literal da fala para a escrita, como caminho de organização da pesquisa e mais especificamente como proposta para a estruturação desta dissertação, evidencia também a necessidade de um alargamento em relação à escrita e que é algo que no campo da academia estamos todos aprendendo a fazer. Pesquisas interdisciplinares que trazem outras referências teóricas assentadas em cosmovisões e epistemologias que não são encontradas neste espaço, mas que foram, em sua maioria, trazidas junto com as perguntas da pesquisa, tornam concreto este alargamento.

Esses lumes, no campo deste trabalho, configuram um processo não convencional de pesquisa em que apenas o relato sustenta os movimentos e as elaborações diante das dificuldades em torno da produção escrita que, assim como a identidade, busca se inscrever, mas busca igualmente se manter invisível, como forma de não ser capturada. E, ainda assim, é preciso escrever. Perpassada e em atenção às ciladas e labirintos dessa escrita, é preciso escrever. Como estratégia e como caminho. Escrever depois de elaborar no corpo e na oralidade, que se movimentam através da escuta da ancestralidade. Essa escuta vai, então, configurar novos espaços para essa identidade em trânsito, como, por exemplo, a possibilidade de compreender processos internos e estruturais que têm origem com a colonização, mas não terminam com os processos de descolonização. Visualizar elaboração teórica nas dores dessa compreensão da colonialidade em curso vai, então, se transformando nos horizontes possíveis deste trabalho.

4 TXEÉ AGWATÁ, DJAGWATÁ DJOUIWÉ

identidade fronteiriça, identidade em (re)construção

Nomeio identidade fronteiriça essa que transita numa encruzilhada de mundos, línguas, linguagens, culturas e que está em *cavocação* de si e em *contramemória*, o que significa uma contenda, um processo de enxergar e passar a compreender os processos que se constroem e se transformam nas relações a partir da *colonialidade* presente no corpo, na forma de transitar na cidade, no espaço da academia, na forma de mobilizar a escrita e posicionar **corpo como território de memória**, em trânsito. O espaço onde esses encontros e cruzamentos vão acontecer é nomeado por Gloria Anzaldúa de **nepantla**:

El arte y la frontera se cruzan en un espacio liminal donde las personas de la frontera, especialmente las artistas, viven en un estado de nepantla. La palabra nahuatl para un estado intermedio. En este lugar entremedio, nepantla, dos o más fuerzas se chocan y quedan tambaleando al borde del caos, un estado de entreguerras. Estas tensiones entre extremos crean grietas o rajaduras en la membrana que rodea, protege y contiene las diferentes culturas y sus perspectivas. Nepantla es el lugar donde – al mismo tiempo – somos desconectadas (separadas) y unidas (conectadas) a cada una de nuestras varias culturas. Nepantla es ese terreno incierto que una cruza cuando se mueve desde un lugar a otro; cuando se cambia de una clase, raza o posición sexual a otra; cuando se viaja desde la identidad actual a una nueva (ANZALDÚA, 2021, p. 92).

A aproximação com o conceito *nepantla* acompanha e é desenvolvida ao longo de toda a produção poética e teórica de Gloria Anzaldúa, de modo mais profundo em *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza* (2021) e em *Luz en lo Oscuro* (2021). Este último é o material com o qual me aproximo diretamente neste documento, no corpo de seu universo teórico e poético e no *glosario* organizado por Ana Louise Keating, escritora e amiga pessoal de Gloria Anzaldúa:

la autora utiliza este término (y el término la usa a ella) para desarrollar su teoría del proceso pos-borderlands, liminalidad y cambio potencial en los que se basa para sus teorías de borderlands y estado Coatlicue. Para Anzaldúa, nepantla representa momentos de crise temporales, espaciales, psíquicos e intelectuales (entre otras cosas). Nepantla sucede durante las muchas etapas transicionales de la vida y puede describir cuestiones y problemáticas relacionadas con la identidad, la estética, epistemología y/o la ontología. (KEATING, 2021, p. 248)

O que chamamos aqui de metodologia, portanto, vai sendo construída a partir dos desafios encontrados nesta escrita que integra diferentes linguagens e modos de articular conhecimento e que carece de ser cuidadosa na aproximação e na afirmação de literaturas que não referendam a perspectiva habitualmente colonial.

Nací y viví en ese espacio intermedio, nepantla, las borderlands. Hay muchas razas corriendo por mi venas, mezcladas dentro de mí, otras culturas. Mi cuerpo vive dentro y fuera de otras culturas, y un hombre blanco que susurra constantemente "Assimilate, no sos lo suficientemente buena" y me mide de acuerdo a los estándares de las blancas. Para mí, ser chicana y cualquier otro marcador de identidad individual no es suficiente - no es mi personalidad total. Es sólo una de mis múltiples identidades. Junto con otra gente de la frontera, en este tiempo y lugar es donde y cuando, ayudó a co-crear mi identidad con mi arte. (ANZALDÚA, 2021, p. 102)

É assunto primordial deste campo de identidade em reconstrução a compreensão de que a palavra identidade, aqui, evoca e trata de um imaginário coletivo. Embora nem sempre explícito – o que também evidencia os efeitos da colonialidade sobre nós – identidade aqui deve ser compreendida no campo da ancestralidade, o que significa não eu, mas nós. Nós não apenas no sentido da relação que se constrói da orientanda com a orientação, mas um nós a partir do lugar de origem ou com quem falo, de quem, com quais vozes me aproximo ao me *cavocar*, como sujeita de meu trabalho de pesquisa. Assim, é parte deste compêndio de vozes também a minha autorreferência, considerando serem elementos para uma elaboração teórica em curso.

Este trabalho de legitimação compreende retomar uma narrativa que foi sempre contada por quem dominou e tem poder na produção da história, a fim de redefinir sua intencionalidade ao tornar-me sujeita. A forma como o homem branco escreveu a história nos colocava no lugar de existências subalternizadas ou como coisas, como irracionais, selvagens. Ou, ainda, especificamente para identidades fronteiriças, no lugar do não-ser.

ten cuidado con el romance del mestizaje, me escuto a mi misma decir en silencio. Puede ser una ficción. No romances el mestizaje – es sólo otra ficción, una forma de ordenar, entender o interpretar la realidad, algo inventado, como la cultura. Pero yo y otras artistas de la frontera nos hemos dedicado a esto. (ANZALDÚA, 2021, p. 94)

Figura 1 - Txeé agwatá, djagwatá djoupiwé. Identidade em (re) construção.



Fonte: Janaína Silva, 2023.

Na imagem (Figura 1), processo de confecção de *tsy*, *ancestrais de pano*. “Conjuração têxtil” dá nome ao processo de costura e enxerto dos membros da boneca de pano na costura, no manejo com grãos e ervas, sob rezos e cantorias, retomando *sabenças* que guardam memória e atravessam tempos e gerações.

Considerando ser a história uma ficção construída sob o apagamento e silenciamento de existências, de seus discursos e modos de vida, os quais não temos possibilidade de acesso, reimaginar e fabular a partir de nossos próprios imaginários é negociar com esse campo ficcional e colonial, o que significa criar possibilidade de fazer outros deslocamentos e evocar outros imaginários. Uma reposição do lugar de ser vista e nomeada para o lugar de me ver e me afirmar a partir da história revista e reimaginada. Reposição e redefinição de rota e intencionalidade.

4.1 CONVERSA COM LA PRIETA

escritos a partir do ensaio *La Prieta*², de Gloria Anzaldúa

Na mesa do almoço, na casa da prima, no feriado. A mulher negra, sapatão, de cabelos curtos, crespos, cachos fumegantes, triscando como a fala rápida, fala rápida como o corte fino de faca mal afiada, a língua dela afiada feito a faca. Fala enquanto mastiga:

— Se o médico vai arranjar para mim a cirurgia na barriga, vai ter que fazer o meu nariz também! Tirar esses buracos do nariz.

eu:

— As suas narinas?

ela:

— Não, esses buracos enormes. Esse nariz de batata que denuncia a cara de pobre.

a tia, enquanto força a faca mal afiada na gordura do canto do bife. Domingo a tia compra mais bife, a prima faz e todo mundo come. Quando tem bife, as pausas são maiores, no silêncio. Fica mais desconfortável. Aumenta o suador. Não é todo dia que tem bife. A tia, enquanto força a faca, enfia o bife na boca, olha de canto de olho, afiada feito a faca, a língua:

² “*La Prieta*, publicado em *This Bridge Called My Back* em 1981, é um texto que borra os papéis convencionais de gênero e critica a heterossexualidade, também apontando para o papel formativo que Anzaldúa tem na teoria queer, para seu questionamento das noções tradicionais da realidade e de uma versão inicial de seu ativismo espiritual. Ela era *Tejana mestiza* de uma antiga família texana de sexta geração que a desprezava por ser de *pele escura demais*, e que se identificavam mais com a branquitude e a americanidade do que com mexicanos, indígenas e negros. Este ensaio ou autohistoria-teoría, inclui informação autobiográfica importante sobre Anzaldúa: sua menstruação na infância e a conseqüente sensação de alienação de sua família e amigos, o assalto que sofreu em 1974 e a histerectomia, com experiência de quase-morte, em 1980.” (ANZALDÚA, N.E., 2021, p. 63)

— Já que a cor não vai dar para mudar, né? Não adianta esconder com o nariz. Olha essa menina da Janaína: branca, de cabelo liso, castanho claro. Castanho claro, não. Loiro, quase loiro, né? Ela é lourinha (fala apontando a faca para a menina da Janaína). Com esse olho verde, verde! E a mãe dela querendo ser índia.

a prima que fez o bife que a tia comprou a mais, que fez o suco, a cama, o doce:

— e querendo virar homem, com esse sovaco peludo, essas pernas cabeludas.

eu mastigando o bife, mastigando a carne, mastigando a saliva, engolindo ar de vento, por dentro. Eu fazendo o caminho de volta pra casa, eu querendo fugir e fazer o caminho de volta pra casa, eu agradecendo o bife e o caminho de volta pra casa. A tia, mastigando o meu silêncio, mastigando o bife:

— inda bem que cê fez filha branca e mulher.

a tia que voltou a fumar, a tia militante do partido comunista que diz que a minha luta é identitarista, é distração:

— você vai se dar mal com essa conversa de ser índia. Nem se você achasse um povo iam te aceitar. Você não tem mais cabelo. Deixa o cabelo crescer. Que índia você quer ser? Índio daqui a pouco não existe mais. Se é para não existir, fica sendo parda, mesmo. Aí ajeita o nariz batata e o dente aberto, deixa o cabelo crescer... a sua filha, com esse olho verde, essa pele branquinha... vai te garantir mais futuro.

a tia que comprou mais bife, que mastigou meu silêncio, mastigando meu olho, passando a mão no meu cabelo:

— quando a Janaína era criança, tinha aquele cabelo liso, escorrido, escorrido. Era o mesmo que visse uma indiazinha. O cabelo ela puxou a vó Vica, que era branca. A cara de índio que ela puxou lá da Dona Maria, da parte do pai dela. Ela lá devia ter sido índia, mesmo. Tem o nariz batatado, mas tem cara de índia. Não tem nem dúvida. Em vez de puxar a cara de índio tinha que ter puxado a herança da vó Vica, que quando casou com o

vô, ganhou até uma escrava de presente. A gente herda a cor e a cara, mas não herda o dinheiro. Com essa cara meio índia, meio preta, não herda nem as terras do povo preto esquecido lá atrás da roça da vó.

a prima, recolhendo a louça do almoço que ela fez, mastigando ainda a gordura do bife. Me oferece doce, me oferece água, me oferece café. Soluça. Desiste e diz:

– Quem será que você puxou? Parece nem que veio daqui...

Eu, mastigando ar de vento. Quando entra muito ar, eu lembro de respirar fundo, tirar os sapatos, tentar pisar o pé no chão, para lembrar onde estou. Decorei também aquela parte: “(...) aos poucos fui erguendo minha cabeça, recusei minha condição e comecei a questionar o jeito de ser das coisas. Mas levou mais de trinta anos para desaprender a crença entranhada em mim de que branco é melhor que marrom.” (...) (ANZALDÚA, 2021. p. 73)

Faço o caminho de volta, descalço os sapatos, desfaço o vaso com a terra fofa esperando a raiz de planta possível... e piso. E piso. E piso. E piso. E firmo. E choro. E lavo. E lembro. Costuro e lembro. E boto minha capa de encantaria. Aqui posso fechar os olhos, ainda acordada. *Txeé aetxára. Txeé Aexára û*. Espero passar a tremedeira. Escrevo. Escrevo. Escrevo. Escrevo. E choro. E lavo. E lembro. Costuro. E lembro.

5 SOBRE *DESCAIAR* A HISTÓRIA:

fabulação em contramemória

Fabulação e reimaginação na relação com a fotografia de Maria Lúcia da Silva (minha avó paterna), na parede caiada, encardida, ao lado do relógio parado, sem pilha, propositalmente.

Aquele quadro da vó sentada embaixo de uma árvore num campo desses, feito cemitério de novela, jardim de família de posses, era estranhamente bonito, formava hipóteses bonitas na minha mente: minha avó também fez viagens, descansou em campos estrangeiros, chegou até às paisagens das terras das gentes donas das histórias mais bonitas e donas também das nossas histórias de privação e imobilidade. Aquele quadro da minha avó sentada no jardim daquelas terras criava dentro uns sentimentos sem nome, que pareciam vingança, arranque. Eu ainda não conhecia a palavra “retomada”. Eu só olhava aquela foto e o coração fervia o sangue, diferente. Sentidos destes de hoje já aconteciam, ali. A confirmação disso é aparecerem agora, essas memórias. Pois então. Eu achava bonito. Era próximo de ser livre. Era uma *contramemória* acontecendo em mim e eu nem sabia ainda.

Passei anos e anos contemplando aquele quadro, que eu visitava de ano em ano, nas festas. Era uma parte importante daquele ritual de anos em anos. Numa dessas idas eu voltei com outras perguntas em mim, outros entendimentos. Os bichos eram diferentes. As plantas estavam diferentes. Outros tempos na casa. Ela foi ficando menor. Eu fui ficando menos. Voltei uma vez querendo atualizar as memórias, as imagens, o sofá, o tamanho da sala, o abraço da avó, as histórias dela. Encontrei com o quadro. Reparei que nunca tinha reparado. A paisagem do quadro não era aqui, nesse território. Como a avó tinha ido parar lá? Fui perto dele como nunca tinha ido, eu acho. Me aproximei da avó sentada embaixo da árvore e vi que era uma fotografia recortada e colada ali.

Soube que meu pai tinha feito a colagem de presente para a avó, como realização do sonho de viajar e se sentar à sombra de uma árvore, quem sabe descansar. A foto de onde a avó veio recortada tinha sido tirada na frente da casa sendo construída. Ela estava sentada na pilha de tijolos. Meu pai tinha recortado ela dali e colocou num quadro desses de decoração, com fotografia desses países europeus: uma casa com telhados geométricos, de frente para um lago e, lá atrás, um jardim montanhoso. Meu pai colocou

a vó para descansar numa paisagem bonita. Fabulações sempre existiram ali. Então, naquele momento, me senti sendo autorizada a fabular o que não sei, a fabular os direitos roubados, a evocar as línguas maternas, refazer o percurso pela redefinição das rotas, centrar na retomada e no retorno à terra, não àquelas, de onde vieram invasores, mas àquela de onde brotam as imagens e as forças. Passei a fabular minhas encantarias e a costurar os corpos de minhas ancestrais. E capas para as encantadas. As visões que me assustavam, agora acolhem meus entendimentos, alinhavo por alinhavo, delas.

Figura 2 - tsy, ancestral de pano. Boneca de pano confeccionada no processo de reimaginar e costurar minhas ancestrais



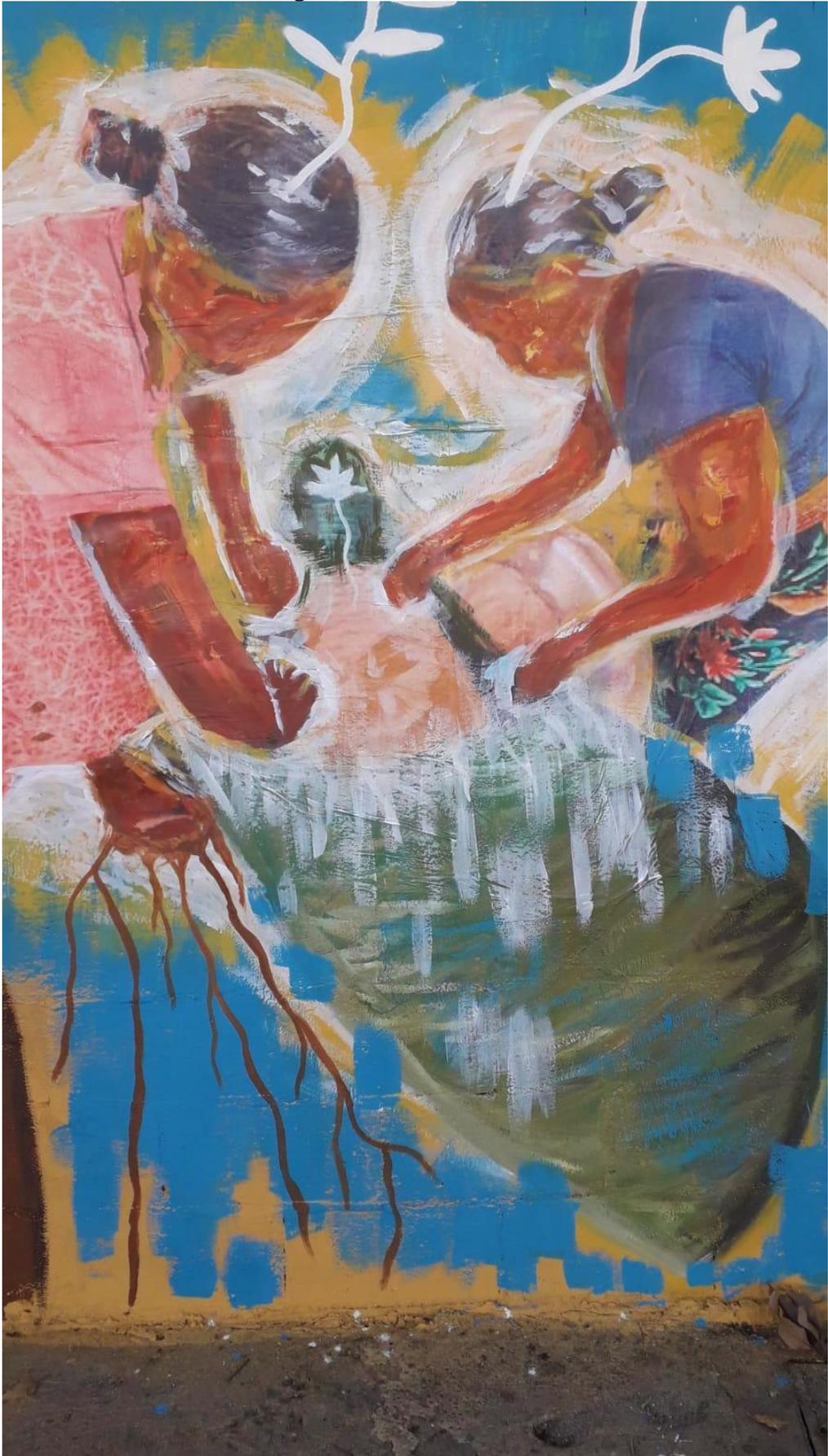
Figura 3 - Capa para minhas encantadas (detalhe)



Fonte: Janaína Silva, 2023.

Sigo fazendo colagens, costuras e fabulações. É o caminho. É sobre caminhar na fronteira, vivenciar pontes e seus pesos. Novamente caminhar nas fronteiras. O quadro da vó sumiu quando ela mudou para a casa no bairro mais lá em cima. Tirou o peso daquelas paredes, mas mergulhou em luto pela perda do filho. Amargou com as fotografias, deixou apodrecer embaixo da cama. Aquelas memórias todas, as fabuladas, as esquecidas e reinventadas, as evidências. Boa parte delas molharam de mofo, de vida comendo morte, renovando as possibilidades. Eu gosto de pensar que as fotografias da minha avó voltaram para a terra que nem a mãe dela que a terra comeu. E, agora, ocupam o ar denso desse tempo através da minha boca, a partir de mim, com as minhas histórias, esses cacos. As lutas dentro dessas histórias moram nas bocas, na oralidade que a memória quente conserva na pessoa em vida. Depois que ela encanta, ficam sempre uma e outra alma com essa função em terra, descer até lá, falar de chão, *alembra*mentos fundos e densos. Todas as histórias do mundo são sobre a terra. As vidas e as mortes, nela.

Figura 4 - Filhas da Mandi



Fonte: Danirampe, 2023.

Na Figura 4, pintura sobre fotografia, realizada em muro da cooperativa Recifran, espaço de reciclagem e ações sociais destinadas às pessoas em situação de rua, situado no bairro do Glicério, centro de São Paulo - SP. Nesta obra e em sua pesquisa, a artista visual intervém sobre a fotografia retratando a indianidade, a vida em abundância em contraposição à escassez nas grandes cidades, como São Paulo de Piratininga, assim como os rios que a margeiam com as presenças indígenas e negras que habitam, cuidam e resistem às margens dessas paisagens, a relação com a terra e com os alimentos milenares e ancestrais, como a *mandioca*, *mandi*, *mani*, *manió*, para *não esquecer de onde viemos*. O processo de *rememorar* como caminho para um *retorno do corpo para o corpo*, a partir das imagens: *o corpo precisa lembrar*. O procedimento criativo da artista dialoga diretamente com o processo dessa pesquisa na relação com as fotografias e as histórias nelas contidas. Assim, iniciamos um diálogo entre nossas pesquisas com o objetivo de realizar um processo de pintura em rememoração nas fotografias familiares reunidas aqui que pudesse se configurar também como escrita e como mais uma das possibilidades ou caminho para a (re)imaginação e retomada da história.

Assim, a única fotografia original que resta guardada no acervo familiar - foi integrada ao processo de rememorar, com a intervenção em pintura. A fotografia em questão é um retrato do casamento de Maria Lúcia da Silva e Tarciso da Silva, cujo contexto também atua como dispositivo de memória: a imagem é uma fotopintura - processo de adicionar cores manualmente, a uma fotografia em preto e branco, geralmente para dar mais realismo à fotografia ou ainda o clareamento da pele, o embranquecimento dos traços, como era comum naquele período histórico. *Escolhi meu nome na noite antes de ir casar. Eu não tinha nem nome, nem roupa, pra casar. Arranjei meu nome e chegando no cartório, pagamos para bater o retrato que já vinha com a roupa de casamento pintada por cima. A nossa roupa de verdade era a mesma de todos os dias. O pintor que enfeitou, assim... a vó conta.*

Portanto, no processo de intervenção com Danirampe, rememorar implicou realizar a fotopintura com a retomada dos tons e traços na pele, cores, formas e gestos rituais. No lugar da roupa de casamento, a retomada das vestes de encantaria. A partir do relato somado à cavocação na história de seus territórios de origem e de seus deslocamentos, a imagem foi sendo revista e rememorada. (conforme figura que consta na capa deste trabalho).

**Figura 5 - Retrato fotopintura do casamento de Maria Lúcia da Silva e Tarciso da Silva -
data aproximada: 1962**



Fonte: Acervo familiar, c. 1962.

Figura 6 - Maria Lúcia da Silva (vó Malu)



Fonte: Acervo familiar, c. 1970.

Reconhecemos que nossos ancestrais falam conosco em um lugar além da história escrita. (HOOKS, 2019, p. 267)

Nunca a história caminhou reta na boca da vó. Eu sempre fui de andar na beira dela, ficar de canto, feito bicho gatuno mesmo, para colher história. Juntar caco. Costurar parte. Os nomes se confundem com os lugares, uns assuntos abrem buracos, outros descamam silêncios. E assim vai. Desde quando eu caminho na perguntação, de me saber pelo antes, pela caminhada ou os deslocamentos, a vó começa a história do mesmo ponto. *Sei não. Quando eu vi, já tava andando. Eu acho que eu já nasci andando. Não tinha parada. Acho que não deu tempo de criar memória*, ela diz. E aí puxa um fato outro. Ou o mesmo assunto, de um modo completamente outro. Pausas muitas. De resmungação e silêncio. Mas nem sempre na mesma disposição. Tem dias que o assunto é breve, noutros ele nem existe mais. Isso nunca existiu ou então é pecado. Poucas vezes a conversa de saber da gente nossa se alongou. Foi uma vez, na mesa de café, eu de visita e gravador, que foram chegando as tias, as primas e o pai rondando. Acharam engraçado isso de gravar a história nossa mesmo. Nessa vez que a vó mais riu. De se ouvir e de gostar de corrigir os detalhes.

Mas quase sempre é sobre interromper um caso, uma resposta minha, com uma resmungação que invoca Deus e vai mexer com as plantas, a cadela latindo, incômodos.

Um dia a vó me contou que o nome dela foi ela mesma que escolheu. Contou que não teve nome até que precisou de um para poder casar. *Escolhi de noite e levei no cartório o nome marcado no papel: Maria Lúcia da Silva. Pronto. A avó diz que nasceu no território onde hoje é o município de Correntes, no agreste de Pernambuco, região nordeste do país. Mãe dizia que a gente vinha fugindo. Era bem perto de Brejão, onde pegavam bugre³ pra vender. Era despejo de bugre ali, naquelas beiras. A mãe não gostava quando falava, eu só ouvia. Porque a vó era bugre também. Tinha o cabelo de trança, uma para cada lado. Só vivia de resmungo, sentada e cachimbando. Ela pitava para os espíritos. Conversava com o que ninguém via.*

A caminhada da vó, esse viver caminhando, ter nascido num tempo já de fugas, presente nos seus relatos, é a narrativa histórica de comunidades indígenas que tiveram roubados seus territórios e silenciados seus modos de ser, sua língua e seus rituais. A quem foram impostos deslocamentos forçados. Comunidades indígenas que, num processo contínuo e gradativo, mais tarde passaram a ser as populações nordestinas que migram para o sudeste. O caso das minhas.

Os deslocamentos presentes na história e no discurso da avó, enquanto lembra ou nitidamente precisa parar de lembrar, são os fios de compreensão da minha própria relação com a escrita. A memória não é caminho que a gente desenha. Ela se apresenta em camadas, acontece num vai e vem de tempos e acontecimentos. Acontece, assim, um processo que coloca em fricção a investigação da história escondida dentro da narrativa e dos marcos históricos oficiais, a *cavocação* das histórias familiares, na oralidade e nos vestígios em fotografias, objetos, modos de ser e o que se apresenta através do sonho ou na espiritualidade, manifesta em diferentes momentos para a produção de uma fabulação ou ainda uma reimaginação em **contramemória** e que se desdobra no corpo que lembra e sua escrita corpórea, na conjuração têxtil no trabalho de costura e na escrita que é negociadora, no campo da fundamentação teórica.

³ Bugre: denominação pejorativa dada a indígenas por serem considerados não cristãos pelos europeus. A origem da palavra, no português brasileiro, vem do francês *bougre* que, de acordo com o Dicionário, possui o primeiro registro no ano de 1172, significando "herético". Também no sentido de "inculto", "selvático", "estrangeiro", "pagão" e "não cristão". A região de Brejão, município do estado de Pernambuco, é historicamente conhecida por ser um território de compra e venda de indígenas caçados e escravizados desde o período da colonização dos desses territórios e é citada em diversos relatos de Maria Lúcia da Silva, minha avó.

Contramemória dá nome à exposição “*Contramemória: contracorrente, contraluz, contrapelo*”, em cartaz no Theatro Municipal de São Paulo entre abril e junho de 2022, que retoma a Semana de 1922 e revela outros contornos de alguns temas centrais do debate em torno do projeto modernista brasileiro, como uma tensão crítica, protagonizada por indígenas artistas. É sobre potencializar e avançar, 100 anos depois, rumo a um diálogo radical, que reveja as raízes do discurso do que seria moderno no Brasil e a memória como instrumento político: o que se lembra e o que se esquece? O que se escolhe esquecer? A ideia e/ou conceito *contramemória* aparece numa palavra só para justamente evitar a ideia mecânica de contra, contrário e *friccionar, colocar em diálogo* obras clássicas da Semana de 22 com os trabalhos de artistas contemporâneos de maneira horizontal, de forma a estabelecer paralelismos e distâncias. Comparar vanguardas com vanguardas. *Contramemoria* é abordado como procedimento criativo nos trabalhos do artista visual Gustavo Caboco Wapichana e deu nome à ação proposta pela artista multilinguagem Daiara Tukano na ocasião da despedida e queima da *carta cobra*, sua obra que integrou o final desta exposição e as comemorações do centenário da semana de arte moderna no Theatro Municipal de São Paulo, em 05 de junho de 2022. Me aproximo do termo, no campo dessa *cavocação*, pelo que tem contribuído para tornar visíveis os procedimentos metodológicos tecidos durante o percurso desta pesquisa.

Figura 7 - "Coma colonial", 2020



Fonte: CABOCO, 2020.

Em sua obra *Coma Colonial* (2020), o artista visual Gustavo Caboco Wapichana⁴, nos incita a confrontar o coma profundo que moldou historicamente os arquivos

⁴ Nascido em Curitiba, Roraima (1989) – unindo a cidade em que nasceu com o estado da aldeia de sua mãe – Gustavo Caboco é artista visual Wapichana, trabalha na rede Paraná-Roraima e nos caminhos de retorno à terra. Sua produção com desenho-documento, pintura, texto, bordado,

ocidentais modernos, bibliotecas, museus e outros repositórios de conhecimento. O termo já vem sendo abordado pelo artista há alguns anos, como temática de sua produção artística que se estende por bordados, filmes, instalações, pinturas e performances e discorre ainda sobre o estado ou condição na qual se encontra nossa existência em relação à memória dos territórios e identidades indígenas, propondo descentralizar a própria noção de América Latina.

Acontece que nossos poros estão abertos e a colonialidade busca corpos para se instalar e respirar. Como um parasita-meta carnal, esta colonialidade se apresenta na forma de sons ou palavras que entram por nossos ouvidos e os tímpanos vibram como um anti-mantra, e assim somos induzidos a um sono sem dormir. Outrora somos expostos a tantos estímulos que nossos olhos sintonizam com este parasita, de modo que ele permanece invisível: seja no texto ou nas entrelinhas. (CABOCO, 2023)

Como contraposição, o artista propõe uma ação em *contramemória*, um fluxo de pensamento anticolonial, que perpassa depoimento, história, relato imaginado e uma fabulação crítica que envolve humanidades e não humanidades, trânsito entre tempos, línguas e linguagens, no encontro com ancestralidades e espiritualidade.

No capítulo “*vuelos de la imaginacion*”, em *Luz en lo Oscuro* (2015), Gloria Anzaldúa descreve sua relação com a natureza na sua dimensão física, espiritual, afetiva e teórica. Ao descrever os entendimentos que vão se viabilizando através das imagens que lhe chegam no tempo de encontro com *el árbol de Guadalupe*, apresenta a relação possível entre humanidades e não humanidades e as dimensões de consciência e camadas do *conocimiento* envolvidas no processo de uma escrita de si mesma, num trânsito entre línguas, linguagens e tempos.

Esta consciencia no es solamente mental, también incluye el conocimiento corporal. Esta consciencia despierta algunos recuerdos escondidos o conocimientos olvidados de tiempos pasados, y me recuerda que estoy haciendo algo que no sabía que sabía. Me recuerda que he estado desarrollando una continua relación con el espíritu de los árboles y la naturaleza desde pequeña y que puedo alterar mi conciencia para comunicarme con ellos. (ANZALDÚA, 2015, p. 44).

animação e performance propõe maneiras de refletir sobre os deslocamentos dos corpos indígenas e sobre a produção e as retomadas da memória. Dedicar-se também à pesquisa autônoma em acervos museológicos para contribuir na luta dos povos indígenas.

A conversa com as existências não humanas tornou-se caminho na construção da reimaginação, numa intersecção profunda entre mundos. **A vó passou a conviver entre as plantas. Esparramou na batata doce. Nos abacates brotando. Em tudo, a vó. Não que eu sinta, só. Ela resmunga. Conversa madrugadas e madrugadas adentro. A vó me conta das águas por baixo dos concretos, ali. E chama outras e me canta memórias. Diz que rio não morre e lembra de tudo.**

Ao acordar de um **coma colonial**, o que esteve sempre situado como uma manifestação espiritual, não exatamente um improviso poético, mas uma invocação no campo da espiritualidade, passa a ser compreendido como um movimento próprio da ancestralidade, da identidade e da memória indígena, em movimento de retomada, em *cavocação*, numa escrita que é corpórea e também científica e, por fim, teoria. Num discurso poético que é também produção teórica. Dinâmicas não lineares e que não correspondem com as estruturas formais brancas e ocidentais. O que não consta na história será (re)imaginado como algo que aconteceu e que se reconfigura a partir da escuta de nossas ancestralidades. “*Primero se llevaron nuestras tierras (nuestros propios cuerpos), luego nuestras culturas a través de la comercialización y, después, nuestras lenguas, pero no se llevaron la lengua subterránea de las imágenes de nuestra psique (las imágenes preceden al lenguaje)*”. (ANZALDÚA, 2021, p. 83)

6 DOS ENTENDIMENTOS AMOSTRÁVEIS NA PARTE ESBURACADA DA TRAVESSIA

o corpo que lembra e o percurso de uma escrita corpórea

A **memória da pele** dá nome a essa dissertação e também é o título da ação em *contramemória* que integra esta pesquisa e tem sido o meio pelo qual tenho *cavocado* corpo como memória. Dispositivo para lembrar e reimaginar. Instrumento para o acesso às minhas encantarias e nelas suas narrativas e movimentos e cantorias. Minha pele, minha cara, meu corpo são, juntamente com a história e a memória da oralidade, elementos de investigação, dispositivos de memória como sujeita na e da pesquisa.

Um corpo que lembra na relação com as presenças – visíveis e não visíveis, humanas e não humanas – em cada território onde esse programa de ação é ativado e na relação com outros elementos-dispositivos, como a mandioca, ervas e a terra.

Figura 8 - trecho da ação em contramemória na relação do corpo e a terra como dispositivo de memória. Pinacoteca de São Paulo na programação da Escola Panapaná, exposição de Denilson Baniwa (Maio/2023) São Paulo - SP



Fonte: Acervo pessoal, 2023. Vídeo completo disponível em:
https://drive.google.com/file/d/1oOHQHQE8ccTf2oFJ24_BK0Z_-sVPa47d/view?usp=sharing

No processo dessa escrita corpórea, há a fricção entre as vozes com quem tenho dialogado no percurso da pesquisa: os relatos de Maria Lúcia da Silva (a *vó Malu*), Ailton Krenak, Jamille Anahata (escritora, ativista, performer manauara), trechos de

pensamentos textuais de Gloria Anzaldúa e textos de minha autoria produzidos já na elaboração teórica do percurso, como parte da dissertação, narrados em áudio. Dançar esse encontro de vozes, na relação com meus outros dispositivos de memória configura o território possível para uma reimaginação.

Figura 9 - trecho da ação em *contramemória* na fricção entre as vozes de Ailton Krenak, Maria Lúcia da Silva (vó Malu) e os elementos como dispositivos: mandioca e ervas. Sarau Urukum no Sesc 24 de Maio - São Paulo - SP - Maio/2023



Fonte: Registro de Raíssa Spada, 2023. Vídeo completo disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1TbcFilv4LslrY4vNTHU0G1YM1yTsUOCL/view?usp=sharing>

A dimensão performática da pesquisa tornou-se território de visualizar e, num segundo momento, elaborar os entendimentos vindos da ancestralidade ou da espiritualidade manifesta em diferentes situações e que não cabiam, naquele momento, no campo da escrita textual. Além de não caber, não mostrava sentidos nem lumes para a continuidade dessa *cavocação*. Ainda não tinha se configurado a escrita negociadora. Ainda não tinha ensolarado a invisibilidade e a negociação como estratégias para estar nesse espaço da produção de conhecimento. Dançar meus entendimentos se apresentou como um caminho inicial para essa negociação entre mundos e linguagens. Num segundo momento, passei a trazer palavras vindas da aproximação com a língua não colonizada para compor uma escrita que colocasse em fricção línguas coloniais – a língua portuguesa brasileira e o inglês –, língua originária – o tupi guarani - e epistemologias vivas, sabenças vindas da oralidade para que se formasse, então, uma possibilidade de conversar linguagens, abrir espaço para reimaginar, fabular a partir desses encontros e intersecções.

Criou-se, assim, um campo de negociação que não acontece nem de modo linear, nem silencioso e esses fatores passam a ser compreendidos também como parte de um procedimento metodológico.

Figura 10 - primeira experimentação da ação em *contramemória* no contexto do PPGECH



Fonte: Acervo pessoal, 2022. Vídeo completo disponível em:
https://drive.google.com/file/d/1hbwus16dzZ9UR6_IzEkNJm13yR9IpeUI/view?usp=sharing

De modo transdisciplinar, as perguntas da pesquisa transbordaram também para as outras linguagens, na *cavocação*: dança, música, a investigação da linguagem radiofônica em diálogo com as vozes no campo teórico e no universo poético, considerando não haver separação entre vida e arte, expressão artística *versus* produção científica, nesse contexto e em consonância com as referências teóricas e epistemológicas das quais me aproximo aqui.

Considerando o contexto pandêmico, o território inicial de trabalho foi a minha própria casa, nos cômodos onde pudesse escrever nas paredes, conversar com as plantas,

ver o recorte do céu e as existências vivas para além das existências humanas, de modo que as interrupções ocorridas durante o processo da escrita acadêmica, por exemplo, pudessem ter para onde transbordar.

O encontro com a espiritualidade e a ancestralidade, com *minhas mortas*, as minhas encantadas, aconteceu, nesse período, de modo bastante intenso, de modo que a *cavocação* a partir do corpo tornou-se elemento fundamental para que a escrita acadêmica pudesse, depois, voltar a ser olhada e, mais adiante, compreendida como teoria. Um percurso de chegar ao que seja *aetxara'u*: ver/sonhar/imaginar além do que os olhos podem ver.

A medida que escribís, el ritmo de las palabras y el flujo de imágenes evolucionan hacia una estructura y actúan como catalizadores para combinar información de una nueva manera. Sos la observadora con ojos de águila, alerta y vigilante, escrudiñando y procesando cada experiencia sensorial. Tomás consciencia de un ser sobrenatural. Comparte con vos una lenguaje que habla de lo que es otro; un lenguaje compartido con el espíritu de los árboles, del mar, del viento y de las aves; un lenguaje en el que pasarás varias de tus horas intentando poner en palabras. Caminando entre realidades – una extraña, otra familiar – experimentás el shock del reconocimiento. Un sonido profundo del paisaje resuena a través de tu mentecuerpo. Empezás a trabajar la tierra. (ANZALDÚA, 2021, p. 158)

No manejo com a terra e na conversa profunda com as plantas, acessei minhas encantadas. Redefini rotas e redesenhei estratégias. Fui dançar as interrupções, os ruídos, as inviabilidades. Esse processo, por sua vez, abriu possibilidade de retomada da costura e o início do trabalho do que nomeio conjuração têxtil, na confecção das minhas ancestrais reimaginadas, na cura de feridas e marcas da colonialidade na memória da pele (Figura 10).

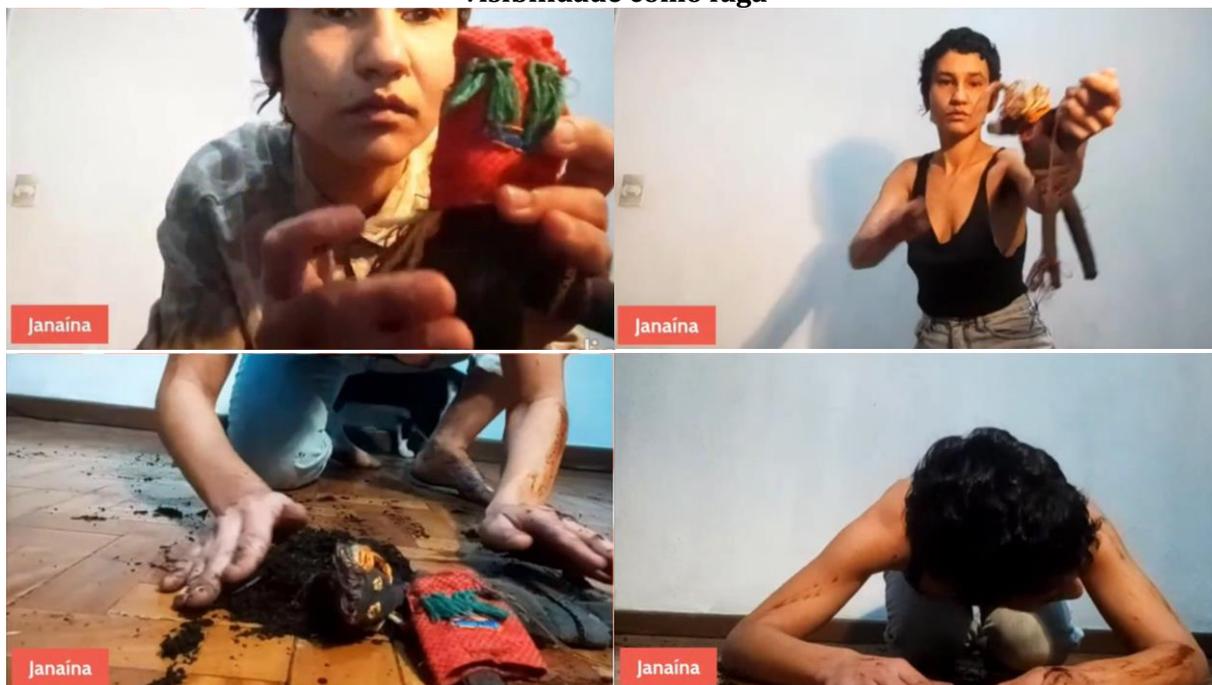
Figura 11 - tsy, ancestral de pano



Fonte: Janaína Silva, 2023.

Passei a experimentar *tsy*, *ancestral de pano*, a boneca confeccionada no processo de conjuração têxtil, como mais um dispositivo de memória, junto da mandioca, as ervas, a terra.

Figura 12 - experimentação de *tsy*, a ancestral, como dispositivo na ação em contramemória. na composição da mesa A ginga contra hegemônica da visibilidade como lugar, dentro da programação do Ciclo Feminismos e Lesbianidades em Movimento: a visibilidade como fuga

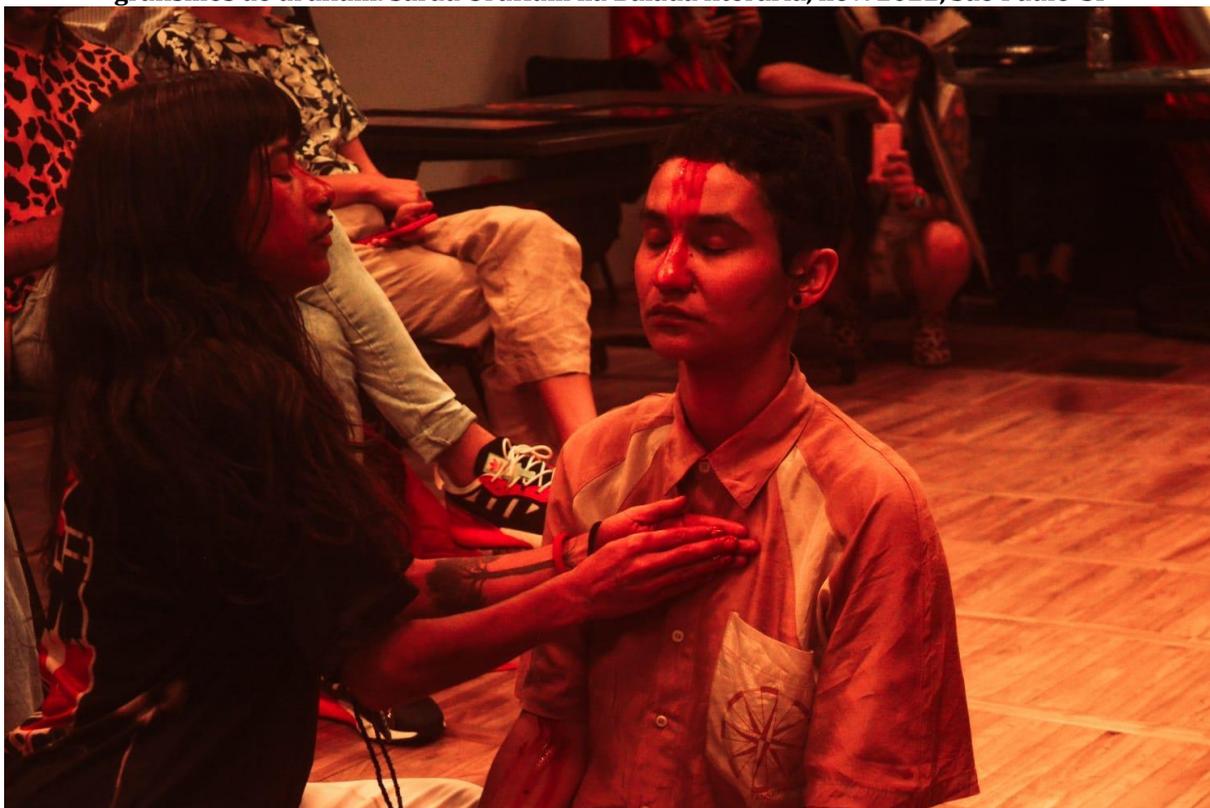


Fonte: Acervo pessoal, 2022. Vídeo completo disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1-tsGwUsaAPMsTda5UJIM1CiDbImyUSz4/view?usp=sharing>

A dança com minhas ancestrais reimaginadas contribuiu para acessar e depois tornar visível e *amostrável* outras camadas da memória, mas sobretudo, evidenciar o modo pelo qual uma linguagem, um universo perpassa o outro e todos eles e todas elas são modos de acesso, no caminho de lembrar, retomar, reimaginar.

Assim, a dimensão corpórea dessa escrita acontece através da intersecção de línguas, linguagens e nos diferentes territórios de *cavocação*: a revisão da história pela narrativa oficial, a escuta e o olhar em *contramemória*, para as oralidades e os vestígios vivos da história escondida, usurpada, confundida, o sonho e a ancestralidade que dança, na espiritualidade e é redesenhada a partir de cada encontro, cada chão e novo olhar de troca, *pareia*, fricção.

Figura 13 - Trecho da ação em *contramemória*, com participação da artista visual Sarah Key com grafismos de urukum. Sarau UruKum na Balada literária, nov. 2022, São Paulo-SP



Fonte: Registro de Natália Tupi, 2022. Vídeo completo disponível em: https://drive.google.com/file/d/1liNXwr6Un5_6ZRoSLDTnHENNbi8a2STG/view?usp=sharing

6.1 TSY DE PANO

ancestralidade e sonho como lume

Não tem muita importância se é na escrita, no bordado ou no desenho que o trabalho se materializa: o essencial está no que vem antes de tudo isso, como escuta ou diálogo. O que também acontece de muitas maneiras: pode-se ouvir nos fios, no caso da costura. Se você ouve o fio, ele te leva para vários caminhos de como as culturas se chocam, se encontram e se fortificam. (CABOCO, 2023)

Eu me conectei sempre com as avós, aprendendo a costurar. Foi sempre na costura e na cozinha, na lida na terra, que se deu nosso tempo de convívio. A avó Acidália me ensinou remendos, fazer barra, desaparecer com buracos, recolocar botão. Tudo de mão, com agulha e linha. Cantando. Se era dia de sol, dentro, ela me mostrava como fazia o fuxico florido e as cinco marias. Enchia com arroz ou feijão. Os que não serviam para cozinhar. Eu gostava de escolher feijão sentada na ponta da mesa e a avó na outra, cortando alho e me dando de comer, cru. *Mas espia, gente. Que feijão pra ser triste. Tá feito eu*, dizia e passava a faca com a mão cheia, as veias fortes. Depois do almoço, a gente ia encher as bonecas com o feijão de sobra. Os que não serviam para cozinhar. Era um ritual

com esse tempo. Muitas vezes interrompido pela lembrança azeda que azedava também a costura. Parava no xingamento. Jogava longe a lata com as agulhas. *Ô raiva que peleja na cabeça. Umas lembrança que não deixa a gente em paz, já madruga na gente.* Largava os fuxicos abertos, as cinco marias no corte. Ia para a roça soltar as coisas no facão. Cantava na lida e para lidar. Fazia um resmungo. Ia se curar, depois, com as plantas. Trocava as ervas de chá de lata, chorava no canto da arruda, escondida na grandeza dela, cheirosa. E a avó chorava, ela cheirava mais. E acabava com o sol indo deitar.

A avó Maria Lúcia, a *vó Malu*, ensinou a fazer bonecas de pano. Costurar membro por membro: o tronco, os braços, as pernas, por último a cabeça. Encher com feijão, arroz, ervas. Contava da lida na roça. Costurar era sempre depois da roça, com o sol ainda alto. Cada membro da boneca costurada era uma repetição da história. Durava sempre uma linha inteira na agulha. Doze voltas, até formar o braço. Renovava a linha na agulha no silêncio e tornava a repetir: *a gente chegava na terra, preparava a roça, abria caminho na foice e no facão. Chegava na mata virgem, tacava fogo na mata, fazia um arrastão... cortava coqueiro, rachava no meio pra construir o rancho. Rancho de coqueiro coberto com palha. E assim ia fazendo a vida. Ficava tempo nessa terra e depois uma outra e outra e outra. Chegava na terra, preparava a roça, abria caminho na foice e no facão...*

Figura 14 - José Tarciso da Silva (meu pai) e “Tio Nê” na frente da primeira casa da família, já no sudeste. Área rural da cidade de Jales/SP. (1964). Única fotografia desse período.



Fonte: Acervo familiar, 1964.

No tempo da *cavocação* deste trabalho, embrenhei num período longo de insônias, vigílias por noites seguidas e crises de pânico, num encontro fundo com a espiritualidade. A vó já encantada e outras muitas, que sempre vieram em presença, estavam, sempre, em rezo. Eu via gentes, enormes rostos, olhos e cílios gigantes, fechados. Uma imagem que me acompanha desde menina, desde a hora do sono obrigatório na creche, essa de uma cara enorme ir se chegando e depois fechar os olhos, cílios longos, até o chão. Ou lágrimas longas, que vão se emaranhar em meus cabelos. Essa imagem voltou nesses tempos de vigília. Vinha sempre, toda noite. Trocava de lugar com o sono. Eu passei a costurar essas formas nas capas de pano das minhas encantadas. Voltei para a caixa de bonecas de pano, encontrei muitos membros inacabados. Ervas secas e feijões. Vestígios daquele tempo lá, de conviver com as avós. Voltei com as costuras.

Figura 15 - Tsy de capa. Primeira boneca e capa confeccionadas no processo de conjuração têxtil



Passei a costurar, em retomada. O tempo com os fios e os panos me trouxeram entendimentos de percurso com a pesquisa, com meus modos de fazer. Meus procedimentos criativos. Da costura de cada membro, da escolha dos retalhos de tecido e as cores conversando com o marrom *descaindo* por dentro os entendimentos, até a hora de encher o corpo, meus rituais se refazendo. Fui cuidar das ervas até dar o tempo de caberem no pano. Farelo seco de planta de cura.

Neste trabalho, renovei as cantorias das minhas avós, em mim. Modos também de encaminhar presenças, acolher outras. Jeitos de dançar com minhas encantadas. Curar minhas feridas, redesenhar minhas marcas. Tsys de pano, tsys espalhadas nas plantas, na terra pronta no vaso e o silêncio das minhocas. Tsys falando comigo através das paredes, como eu visse, e eu via as cascas todas se soltando por si, as trezentas mil camadas de tinta branca e azul colônia. E ouvir o som das águas e dos rios que dormem, porque rios não morrem, nunca. Como não morreram as línguas e vão todas acordando em mim, enquanto encontro com os fios e as cores dos panos e costuro de volta a memória do tempo e desfaço nós em escuta de outras e outras e muitas de nós, em cantoria. Encantarias em presença, nos caminhos que os fios vão fazendo. Costuro e conjuro sobre a memória da pele.

Nenhum ibuprofeno wich sounds me safe now. Rezo essa alopátia for you to understand that there's no distinction **ndeé a'e eiwá** ou entre o morno e o sagrado. Invoca essa chama absurda para concluir de que lugar a fala fala. Descobre de onde deriva essa língua humilhada nos escombros por cima dos meus rastros por cima e abaixo contornando o emboaçava que minha **nhandetsy** apagou para ninguém cooptar, guiar, capitanear. Invoke this absurd flame to conclude from where the speech speeches. White man and white women, do not cry. Não é adequado à fruição presentificar mágoas e ressentimentos como argumento. Também that's important que reconheçam que as referências aqui são todas minhas em conversa com **oré tsy, nhandetsy** e vozes acenos seguros. Segundo esse view points acadêmico dá para pegar a ciência e atritar contra a parede até conseguir fogo que me sustente. Aqui em **Pindorama, Pindoramarahã** terras de Abya Yala mais para dentro do centro... **txeé agwatá. Oré** minha mãe, minha avó e meia dúzia de objetos guardados. **Oré djagwatá, txeé, ndeé, nhandé, tsy...** Aqui, caixa de cimento pintada de azul colônia, uma coisa dentro da outra e outra e outra dentro da outra, aqui onde emboaçava inda canta **txeé aetxá anhingarekó. Txeé aetxara'u. Txeé**

adjiroky. Rekó. Rekó. Rekó. Aqui, **eíwa** ainda passa e passa pedra por cima do emboçava e da lapa de terra **peabirú txeé agwatá pintû pintû, pintû** no tempo de *mandío nas encruzilhadas*. **Ary many. Ary many. Ary Many.**

Figura 16 - costura e conjuração da memória da pele



Fonte: Janaína Silva, 2023.

Esse caminho com a confecção das bonecas nomeei como **conjunção têxtil**. Parte dessa escrita que é corpórea e passa para as palavras no texto e ruma para as bonecas e transborda de volta mas já outra, para o texto, que se organiza através do corpo. Sempre num trânsito entre mundos, línguas e linguagens, que é ruidoso, não linear, hora escuro, hora ensolarado. Minhas tsys de pano são como materialização de curas e entendimentos que serão, depois, essenciais à fundamentação teórica nesse percurso de *cavocação*.

No processo de feitura e costura das bonecas, há também um procedimento de fabulação em torno dos corpos, as feridas, as marcas, as formas que constituem a memória da minha pele em retomada da identidade e da ancestralidade. Há, principalmente, um caminho de evidenciar os traços e as marcas que durante muito tempo, em *coma colonial*, foram sendo embranquecidos, caiados, negados. Na costura de cada membro novo, das minhas encantadas ganhando forma e tendo seus corpos cheios de conjurações e rezos em **contramemória**, reconstruo minha relação com minha própria identidade.

Figura 17 - costuras no corpo que lembra



Fonte: Janaína Silva, 2023.

Crio novas travessias no encontro com minhas ancestrais.

Mas levou mais de trinta anos para desaprender a crença entranhada em mim de que branco é melhor que marrom e isso algumas pessoas de cor nunca vão desaprender. E é apenas agora que o ódio por mim mesma, o qual passei a maior parte da minha adolescência cultivando, está se tornando amor. (ANZALDÚA, 2009. p. 73)

7 TXEÉ, PYRU GWATSU, AETXARA´U

existências e imaginárias indígenas e sapatão.

A aproximação com o pensamento teórico de Gloria Anzaldúa, especificamente suas ideias quanto à *autohistoria-teoría* tem sido fundamental, primeiramente, para que houvesse uma possibilidade de compreender e enxergar meu modo de fazer como sendo produção teórica e, num segundo momento, para a elaboração de uma reflexão quanto aos caminhos da metodologia desta pesquisa, assim como para o entendimento da lesbianidade como tema central neste caminho. Acessar o campo da memória – a que está presente ou ausente nos documentos e a que se configura no campo do *alebramento* e da ancestralidade manifestas em sonho ou em ritual – são *nhe mokoe*⁵ se apresentando.

Espíritu y mente, alma y cuerpo, son uno, y juntos perciben una realidad más amplia que la visión experimentada en el mundo ordinario. Sé que el universo es consciente y que espíritu y alma se comunican enviando señales sutiles a quienes prestan atención a su entorno, a los animales, a las fuerzas naturales, y a otras personas. Recibimos información de los ancestrales que habitan otros mundos. Evaluamos esa información y aprendemos a confiar en se saber. (ANZALDÚA, 2021, p. 44).

São delas as consciências que vão ganhando forma no corpo e criando movimentos de cura e de emancipação de imaginários. São presenças manifestas nos alimentos, nos objetos, na forma de vozes ou de cores e movimentos da espiritualidade, forças ancestrais femininas. Se apresentam clãs de Pyru Gwatsu (mulheres lésbicas) caminhando nuas com suas ferramentas de viver na ka' apora (mata). Elas se apresentam no campo dos sonhos e se materializam na forma de bonecas feitas de pano e alimentadas, enxertadas de ervas, terra, palavras e rezo. São conjurações têxteis e é também uma fabulação em retomada das formas e presenças que não foi possível acessar nome. Um modo de lembrar rituais e ancorar memórias.

La mente no inventa cosas; tan sólo imagina lo que existe y le pide al alma que lo recuerde. El alma se olvida y se le debe recordar una y otra vez a través de señales de la naturaleza, cuyos espíritus viven en los campos, bosques, ríos y otros lugares, y de arrebatamientos (eventos traumáticos). (ANZALDÚA, 2021, p. 44)

Revide, reparação e retomada, num trânsito entre mundos. As epistemologias que constituem um percurso de retomada em relação, pressupõe, fundamentalmente, a

⁵ *nhe mokoi*: termo tupi-guarani para se referir à pessoa lésbica. *nhe*: espírito. *mokoi*: dois.

intersecção entre sabenças da oralidade, da espiritualidade e da organização coletiva em consonância com a agenda política dos povos indígenas de Abya Yala e, mais profundamente, em diálogo com existências lésbicas e indígenas de diferentes contextos, em movimento conspiratório e de retomada, nas diferenças e similitudes da condição de mulher dissidente.

Ao tematizar esse campo de negociações e trânsitos entre mundos e contextos, embrenhada no pensamento lésbico em contínua travessia, me aproximo do conceito de *autohistoria-teoría* de Gloria Anzaldúa e estou em diálogo com elementos presentes nos artigos: *Topografias Feministas: uma teoria das mulheres em movimento* (AUAD; LAHNI, 2021) e *Pensamento lésbico: uma ginga epistemológica contra-hegemônica* (SILVA; ARAUJO, 2021), sobretudo quando falam, em ambos os trabalhos, da importância da narrativa autobiográfica como uma afirmação contra-hegemônica ou, ainda, a evidência do pensamento lésbico que se configura num espaço de outras referências epistemológicas, outras sabenças, outras cosmovisões, outras cosmogonias.

Figura 17 - trecho da ação em contramemória, escrita corpórea em diálogo com o texto Ponte, ponte levadiça, banco de areia ou ilha. Lésbicas de cor haciendo alianzas (ANZALDÚA, 2009). Pinacoteca de São Paulo, na programação da Escola Panapaná, plataforma de expos



Fonte: Acervo pessoal, 2024. Vídeo completo disponível em: https://drive.google.com/file/d/1o1utWSrSe7W4y1If6bRY_c6dYGrS3TzW/view?usp=sharing

Ser indígena e compor, socialmente, a categoria LGBTQIAP+, como campo de negociação, é um duplo caminho contra-hegemônico neste território nomeado Brasil. Depois da colonização, etnocídio, roubo de terra, violenta repressão às culturas e tradições indígenas, conversão massiva ao cristianismo, as dissidências de gênero e sexuais parecem ter sido apagadas também. Atualmente, sabidamente existem 305 etnias indígenas no Brasil e não é possível saber como cada uma lida com as existências LGBTQIAP+. É sabido que temos vivências em comum, mas existimos e vivenciamos questões completamente distintas. Ter como referência parentes lésbicas e artistas que tematizam ancestralidade, identidade e espiritualidade a partir de suas identidades, sobretudo como lésbicas, redimensiona a relação com meus próprios imaginários e há, em contínua feitura, a pareia de existências, a fricção entre modos de existir e a potencialização de imaginários de um *continuum* lésbico que é ancestral e, ao mesmo tempo, nos dá lume a uma perspectiva de futuro. Na ocupação dos espaços e campos de produção de conhecimento, artísticos, educacionais. E em funda negociação.

Algumas tomadas de consciência, *acordamentos* ou *ensolamentos* para a identidade e pertença indígena aconteceram mais profundamente no meu período de puerpério, no encontro com mães e crianças indígenas e, mais especificamente, mães lésbicas e bissexuais no contexto da cidade. A pareia de nossa solidão materna e de identidade. Quando acordei do *coma colonial* a respeito da minha própria história e origem, foi também quando pude me compreender dentro da heterossexualidade compulsória e, mais adiante, da maternidade compulsória. Obviamente que uma consciência foi lume para outra e ambas constituintes de um mesmo processo, tomando relato como retomada e imaginação como dispositivos para lembrar e depois tornar a ser. Retomada, reparação e revide, portanto.

Sou filha de um círculo familiar de maternagem *sapatão*. Minha infância e adolescência aconteceram no convívio de um *continuum lésbico* em uma cidade bem pequena no centro-oeste do interior do estado de São Paulo. Depois de ter sido cuidada por avó indígena, desterritorializada e em funda conexão com a espiritualidade, através da espiritualidade, como modo de ser, fui então cuidada, criada, assistida majoritariamente por mulheres lésbicas trabalhadoras da roça, dos subempregos. Por existências e forças de trabalho propositalmente invisibilizadas dentro da lógica patriarcal. Mulheres lésbicas foram a principal referência na minha formação e, ainda assim, esse contexto não garantiu que eu não fosse também captada pela

heterossexualidade compulsória seguida da maternidade compulsória dentro de uma ficção colonial acerca de identidade, memória, ancestralidade, território. Por consequência, uma ficção em torno de sexo, sexualidade, gênero, maternidade.

Acordar de um coma colonial significa acessar o campo do sonho e da espiritualidade manifesta em todas as dimensões de expressões possíveis e reencontrar imaginários. A fabulação de tais imaginários na fricção com reflexões teóricas em perspectiva indígena e com áudios de tsys, anciãs, avós e parentes, também em *cavocação*, dão lume para a escrita científica e a escrita corpórea, processos que se engendram, serpenteiam buracos, frestas, passagens, portais.

(...) Utilizando un enfoque multidisciplinario y un formato "narrativo", teorizó sobre las luchas propias y ajenas por la representatividad, la identidad, la propia inscripción y las expresiones creativas. Cuando "me hablé" en escrituras creativas y teóricas, estoy constantemente cambiando de posición –lo cual implica considerar remolinos ideológicos, disonancias culturales y la convergencia de mundos rivales. Significa vivir en espacios liminales, en nepantlas. Focalizándome en la experiencia e identidad chicana/mestiza (mexicana tejana) en distintos ejes –escritora/artista, intelectual, académica, profesora, mujer, chicana, feminista, lesbiana, de clase trabajadora- intento analizar, describir y recrear estos desplazamientos identitarios. "Hablo en lenguas" –entiendo los lenguajes, las emociones, los pensamientos y fantasías de las varias sub-personalidades que me habitan y los varios suelos desde dónde hablan. (ANZALDÚA, 2021, p. 175)

Madrugadas eu acordo com a cabeça dentro da lata de terra da vó, que ela dizia *mais espia, gente... essa terra aí é velha, uai. Eu trouxe desde lá de Minas. Antes até, minha mãezinha guardava ela que tinha sido o chão da casa que ela mesma tinha feito depois que andou longe do pai. Foi briga de terra, antiga que nem. A gente separa na rama mas na raiz, vai dar na mesma. E assim foi. A vó entrava nesses assuntos quando não aguentava a cabeça zunindo, dias de chuva que não podia ir para a roça. Doía mais, ela suspirava mais. Eu olhava quieta. Quando chovia, a vó falava umas coisas mais guardadas, eram silêncios mais longos, eram. Eram também mais fundos os *alembramentos*. Ela aproveitava a chuva para cuidar das plantas de dentro. As que escondem do sol. Falava: *tem as plantas que merecem segredos. Tem arado que é de confessar maldade e tem os torrão de tristeza. A roça não é a gente que manda o dia. A vó me fala isso até hoje, no silêncio das plantas. Na rama da jiboia e a da batata doce, se juntando na mesma sequeidão dos dias ali. Aquilo é um buraco e por baixo um cemitério. Esse nome é juruá. É terra por baixo de cemitério, são espíritos. A vó taiava o dedo na faca cortando awati, o deus. Quando chovia, a vó lembrava.**

Precisou chover para eu sair de umas ciladas desse labirinto de alembraimentos e encantarias. Tsys choram também, quando chove por aqui. Eu tenho essas coisas com a chuva porque a gente sabe que pra terra é um revigorado de almas, mas por cima, nos caules, a vida é um desigual. Eu entendo a outra vó, a viva, não querer lembrar. Ela finge. Eu acho bonito. Essa também escondia pinga do lado do botijão. Pedi as licenças, mas queria falar de quando choveram uns pensamentos sobre curar algumas feridas e as memórias da pele. Umas sobre ser *pyru gwatsu*⁶, ser filha de *pyru gwatsu*, sonhar com encantarias tantas delas: *cacoaibenguirá*⁷, *nhe mokoi*.⁸ E entro em entendimentos de ramas e ramas, feito as jiboias da vó, um emaranhado. Sonho com kunhãs em afeto.

Dia desses vi um tanto delas no rio das Anhumas, o anhemi, o tietê. Desde dentro do ônibus, indo pela cidade, olho as pessoas. Será que elas ainda se lembram quem são? Vêm clarões, piscam os olhos e vejo juntas delas, *txeé aetxara* tsys e tantas cuidando, também, no entorno. Eu penso que elas moram ali pelas beiras de todos os rios deitados, quietos, aguentando a cidade, seus entupidos: o tamanduateí, o kiriri, que nem eu. Mas o rio não morre. Só adocece. Cala. Que nem a vó, que está na beira do anhemi de uma ponta e eu na outra. Ela, encantada já e eu... rio não morre. Mas sou *pyru gwatsu* na beira de um *tyeté* doente. Mas é rio que corre para dentro. Daqui minhas lágrimas vão até a vó e mais depois, nas encantarias de parentes, em pareia.

(...) Apareceram as mulheres guerreiras, tão belas e ferozes que eram um escândalo, e então as canoas cobriram o rio e os navios saíram correndo, rio acima, como porcos-espinhos assustados, eriçados de flechas de proa a proa e até no mastro-mór. As capitãs lutaram rindo. Se puseram à frente dos homens, fêmeas garbosas, e já não houve medo na aldeia de Conlapayara. Lutaram rindo e dançando e cantando, as tetas vibrantes ao ar. (...) Tinham ouvido falar destas mulheres, agora acreditam. Elas vivem ao Sul, em senhorias sem homens, onde afogam os filhos que nascem varões. (...) (GALEANO, 2011, p. 77)

A avó que encantou já tinha me ensolarado as coisas da vida manejando a terra nos quintais que ela demarcava com hortas, já na cidade. Dizia que cada planta tinha seu lugar e nenhuma se esparramava no canto da outra se não fosse da natureza dela. *Por baixo, no invisível, as raízes todas se conversam. Encontro pra lá de onde o sol queima, no fresco da*

⁶ *pyru gwatsu*: expressão na língua tupi-guarani para se referir à *sapatão*. *Pyru*: sapato. *Gwatsu*: grande. *Sapatona*.

⁷ *cacoaibenguirá*: termo do tupi para se referir a pessoas nascidas com vagina que se relacionam com outras pessoas que nasceram com vagina.

⁸ *nhe mokoi*: termo tupi-guarani para se referir à pessoa lésbica. *nhe*: espírito. *mokoi*: dois.

*terra, é um emaranhado de conversa. Todas se sabem pra onde. Em terra quem determina é água, por onde ela for abrindo, se vão todas. Tem piseiro que só planta fêmea convive. Natureza não mistura caldos. Nem cheiros. Nem ciclos. Sabedoria de chão é entender que tudo a terra resolve, revolvendo. Se nasceu pra girassol, não vai ser minhoca, jacaré! Mas espia, gente! Condição de bicho gente confunde o ar, fica ventando ideia. Coisa certa não tem erro. Planta de dentro não esparrama pra fora. Deixa para as jiboias o que é delas conversar. Que nem a comigo-ninguém-pode, que sabe quando envenena a folha dela. Tem planta que dá de comer, outras são só de cheirar. E benzia forte, com o polegar duro, apertava forte e sussurrava: nhê, nhê, nhê. Oré tsy, oré tsy, oré minha mãe. Esse rezo da vó me visita de tempos em tempos e foi ganhando forma na dança e na costura um corpo e uma capa de encantaria. A encantada que se apresenta é essa *Pyru Gwatsu* que guerreia sorrindo.*

Na maioria das vezes, desde que eu sou criança, quando perto do rio, ou na madrugada, quando o sono ia embora e perdia para a vigília, eu me via diante dela: um corpo pequeno e longe que ia se agigantando e se aproximando até a cabeça e a cara ficarem gigantes. Os olhos fechados e os cílios na forma de jiboias com ramas enormes, infinitas, formando um emaranhado em mim. Vinha na forma de vento. Sempre que *nhê mokoï* visita, chove. Escrevendo aqui, hoje, precisei dançar para entender de formas. Depois fui acessar o pensamento de outras parentes e confirmo o que de mais contributivo pode haver no intento deste trabalho: se mal e pouco sabemos da verdade dessa terra, menor ainda nossa sabença sobre existências, nela. O que sabemos de existências para além dos imaginários e da lógica colonial? E quanto a ser *nhe mokoï*? A espiritualidade se apresenta muitas vezes em perturbo e demorei a entender os porquês: deve ser assim como esses rios todos escondidos, retificados, represados. Rios são como nossos corpos. Ser corpo *nhê mokoï* há muito é desperto de desentendimentos, porque revolve a terra. Movimenta as águas. Cada vez que sonho ou que costuro bonecas ou que danço com panos e a terra me conecto com as águas de imaginários não colonizados. Um *continuum* lésbico originário, circundando Abya Yala⁹, há tempos e tempos e tempos e moram dentro da

⁹ *"La idea de Abya Yala ha sido consciente y políticamente articulada como una propuesta con claras pretensiones transnacionales. Su articulación epistemológica surge a contrapelo de las ideas de (Latino) America, a modo de, a la vez, contrarrestar el legado colonial, y recuperar el hemisferio para el mundo indígena. Abiyala nos ofrece pues la posibilidad de articular un lugar de enunciación colectiva que va más allá de las fronteras impuestas por los europeos y sus descendientes; la posibilidad de repensar y recuperar el mundo a partir de nuestros legados epistemológicos milenarios. Hace falta subrayar que como Pueblos Originarios hemos vivido en este hemisferio mucho antes que los invasores y sus descendientes forjaron las ideas de "(Latino)America", "Hispanoamérica", "Iberoamérica", "Indias occidentales"? De ahí la urgente necesidad de repensar*

minha cabeça, mas também moram nas bananeiras, no punhado de terra da lata da vó e por trás das cabeças nas fotografias velhas e se manifestam em mim, pela minha voz, pelo meu canto e pelo movimento do meu corpo em rezo e manejo na terra. Elas passam por minhas avós, encaminham com as tsys e vão caminhar com as encantadas. Ficam todas esparramadas, que nem minhas tsys sentam para trabalhar. As pernas esticadas. Sabenças de chão não ficam versando seus sentidos. Acontecem. Eu ouvi o riso de uma nhê mokoi e depois o sussurro dela me abraçou. Foi enquanto eu descascava awati para dar de comer. Ela anda comigo há tempos. Desde antes de eu ouvir essas conversas com sentido de me encontrar.

Figura 19 - "Mulher indígena e sapatão"



Fonte: Yacunã Tuxá, 2019.

nuestro hemisferio a partir de Abya Yala. Hasta donde sé, no hay ninguna otra nación indígena que elabore una propuesta de renombrar el continente, imaginada como un proyecto y posicionamiento indígena colectivo. Em: Para que Abiyala viva, las Américas deben morir: Hacia una Indigenidad transhemisférica. (DEL VALLE ESCALANTE, 2018, p. 28).

A sociedade não indígena, principalmente, desconhece as questões das existências lésbicas. Muitos acreditam que é vinda de fora, mas todas sabemos que sempre existiu entre as populações mais antigas. (TUXÁ, 2021)

Ao acessar narrativas e expressões como as de Yakecan Potyguara (Cratéis - CE) e Yakunã Tuxá (Ilhéus - BA), multiartistas e ativistas do movimento LGBTQIA+ indígena, acesso possibilidades de aprofundar o entendimento quanto à fundamentalidade da ancestralidade e da espiritualidade, não só entendidas como parte de um procedimento artístico ou espiritual, nem tampouco intuitivo, mas se conecta a um *continuum* lésbico em que há semelhança de dinâmicas, mais especificamente no que diz respeito à retomada, reparação e revide de uma existência dissidente. “Meu corpo e espírito, ninguém vai colonizar”. (TUXÁ, 2021).

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nós somos os sonhadores sonhados por nossos ancestrais. Nós atravessamos o tempo entre os suspiros dos nossos sonhos. Nós existimos ao mesmo tempo que nossos ancestrais e as gerações por vir. Nosso futuro está em nossas mãos. É nossa mutualidade e interdependência. São os nossos parentes. Está nos vincos das nossas memórias, gentilmente abertos pelos nossos ancestrais. É o nosso Tempo do Sonho, e é Agora, Antes, Amanhã, Ontem. (INDIGENOUS ACTION, 2020)

Em *Repensando o apocalipse: um manifesto anti-futurista indígena* (2020), escrito pelo Indigenous Action¹⁰, há a ideia de que vivemos o futuro de um passado que não é nosso. Descreve o mundo e o tempo em que vivemos como uma história de fantasias utópicas e idealização apocalíptica, “uma ordem social global patogênica de futuros imaginados, construída sobre genocídio, escravidão, ecocídio e ruína completa.” E questiona: “Por que conseguimos imaginar o fim do mundo, mas não o fim do colonialismo?” (INDIGENOUS ACTION, 2020).

Tenho a memória viva do que aconteceu em mim quando me fiz essa pergunta, na primeira vez que acessei o manifesto. Escrito e lançado poucos dias depois do início da pandemia de Covid-19, o manifesto falava em mim como sinais de minha ancestralidade. Me desobrigava, ali, deste mundo. Assim, também tirei o peso de salvá-lo. Porque em alguma ou em muitas dimensões, no início de uma pesquisa ou da vida, em algum momento dela, temos isso como objetivo: salvar o mundo. Um mundo cujo sistema operante coloniza também os imaginários. Rouba a memória, confunde o passado. Tirar o peso da história significou enxergá-la como ficção e me enxergar, para além dela. Aconteceu uma profunda redefinição de sentidos, em mim, a partir disso. Um reposicionamento fundamental do meu lugar como sujeita na história.

Para além de enxergar a ficção e os truques da narrativa oficial colonial – e as classificações, as justificativas e categorias nas quais fui enquadrada, encaixotada, represada feito os rios daqui – os parentes, no manifesto, me falavam, em seu texto, sobre

¹⁰ **Indigenous Action** foi fundado em 25 de agosto de 2001 com a finalidade de fornecer comunicações estratégicas e apoio à ação direta para defesa das terras sagradas da comunidade indígena. É um grupo voluntário radical de criadores e agitadores de mídia indígenas anticolonial e anticapitalista que trabalham coletivamente para a libertação da Mãe Terra e de todos os seus seres. Ao longo dos anos, organizaram centenas de ações, marchas, *workshops*, conferências, etc. Os artistas Denilson Baniwa e Gustavo Caboco integram o grupo e a autoria do manifesto. Disponível em: <https://www.glacedicoes.com/post/repensando-o-apocalipse-um-manifesto-anti-futurista-indigena-indigenous-action>

a possibilidade de reimaginar a história e que a fabulação, o olhar ficcional, como dispositivo, poderia ser caminho.

Trouxe o manifesto como referência central no pré-projeto de chegada ao PPGECH e, naquele momento, tornou-se desejo maior da pesquisa realizar um percurso e, por consequência, desenvolver uma escrita com a potência de reimaginar a história e evocar a ancestralidade e o sonho como referência maior, neste trabalho, uma vez que eram mesmo os elementos principais dos quais eu dispunha para essa lida. Tirar o peso da história das minhas costas, como pesquisadora, significou retirar desta pesquisa a obrigação que eu achava que tinha em explicar o pardismo, justificar a minha autodeclaração, pedir licença para a produção de uma escrita ainda subalternizada, por exemplo. Correndo o risco de reinscrições coloniais, por exemplo. O manifesto dos parentes, junto da vivência política, afetiva, artística da indianidade na cidade, nos espaços culturais, em instituições escolares, foi me possibilitando legitimar as *sabenças* de outras vozes e apurar minha escuta para as vozes da ancestralidade, como teoria. A validar meu modo de fazer e expressar como uma conversa, neste tempo e entre tempos, com minhas encantadas.

As ciladas coloniais, presentes nesse percurso – o da pesquisa e o da vida – e o movimento próprio da retomada, evidenciaram ou me puseram a necessidade de imergir em processos de curas que, por sua vez, inviabilizaram a escrita que tinha como fio e caminho o *falar de mim*. Que tinha como foco recontar minha própria história ao me investigar como *sujeita* da pesquisa e, depois disso, reimaginar. Foi no encontro com a inviabilidade que iniciei um processo de aprender a negociar entre os espaços e, sobretudo, neste espaço. Iniciei um processo de conjuração têxtil, minha costura das bonecas, meu modo de reimaginar minhas encantadas, de curar as marcas e as feridas coloniais em meu próprio corpo.

Neste tempo, saber da existência de Gloria Anzaldúa, seus assuntos e a sua ideia de uma *autohistoria-teoría* se apontou como lume imediato. Uma nova possibilidade de seguir no percurso, centrada na investigação dos deslocamentos e das inscrições e reimaginações possíveis para essa identidade fronteiriça em processo de cura de feridas coloniais, esse trânsito e essa negociação contínuos, de que Anzaldúa fala, ao longo de toda sua vasta e complexa produção teórica e poética, da qual me aproximei de algumas palavras que ela vai tecendo como conceito, como caminho, como forma de reescrever e reelaborar.

Toda palavra e sentimento e mundo e fundo do buraco nomeado pela autora foi me dando contribuições e apontando caminhos para enxergar minha condição como pesquisadora e meus modos de fazer. Foi, então, a partir disso que tornei visível e, depois, proposição de fato, as ideias de uma escrita negociadora, uma escrita corpórea, uma ação em *contramemória*. Quando a ancestralidade e o sonho, a pesquisa nos documentos oficiais, a conversa com saberes e indianidades plurais se conversam ou se friccionam, se chocam e estão em diálogo nesse percurso, aponto para um caminho dessa escrita na potência de uma reimaginação.

As minhas e os meus, em vida, foram sendo outras pessoas em torno de suas próprias histórias, ao longo desse caminho. Um sarau que é também um espaço de encontro multiartístico em que indígenas ocupam o microfone e *jurua's* escutam, ficam na corrente – o primeiro com esse formato e com a gente na frente, ocupando e negociando nos espaços brancos – foi criado, nesse caminho. Há uma escrita negociadora em curso, que se desdobra e transborda para diferentes espaços de inscrição. “Quando houver menos distrações, vamos ao lugar de onde nossos ancestrais emergiram. E as vozes deles/nossas. Há uma canção mais antiga que os mundos aqui, ela cura mais profundamente do que a lâmina do colonizador pôde cortar. E lá, a nossa voz.” (INDIGENOUS ACTION, 2020).

Negociar com a colonialidade nas frestas e nas brechas possíveis, tem sido o caminho. Abrir espaço para chegar aqui, no espaço de produção de conhecimento, *esse jeito de escrever* que foi sempre o meu, mas que alargou pra outros, afirmar essa escrita como ciência, como parte de um pensamento teórico, significa a afirmação de muitas existências e de muitas histórias e, sobretudo, diz respeito a passar a enxergá-las de modo mais alargado: desencaixotei e desengavetei ou, ainda, descompromissei procedimentos criativos das formalidades e dos enquadramentos brancos e eurocentrados, ao enxergar neles e a partir deles minha indianidade, nas travessias dessa investigação.

Conhecer e conversar com a ancestralidade nos possibilita imaginar futuro. Imaginar futuro, para nós, significa perspectiva de vida para além do que foi projetado pelo colonizador. Nesse sentido, quando sei que a ancestralidade coabita e conversa comigo nesse tempo, que não é o tempo do *jurua*¹¹, posso transitar entre mundos, tempos e saberes, de modo consciente, como agente da história, em negociação com seus

¹¹ *Jurua*: termo tupi guarani para se referir à pessoa branca; quem não é indígena.

paradoxos e ciladas, mas em consonância, sobretudo com o que fomos e o que seguimos sendo, além-tempo. “A imaginação anti-colonial não é uma reação subjetiva aos futurismos coloniais, é um futuro anti-colonizador. Nossos ciclos de vida não são lineares, nosso futuro existe sem tempo. É um sonho, não-colonizado.” (INDIGENOUS ACTION, 2020).

Minha *cara de índia*, meu corpo que dança o que lembra, minhas encantadas e seus rezos que continuam os resmungos da vó. A terra, quando eu revolvo ela e acordo histórias e vozes adormecidas. Na dança, quando as pessoas me olham, não sei se elas sabem, mas estamos lá, numa terra farta, entre maniveiras, bateção de chão por igual, caminhada e colheita comum. Sempre estivemos lá. Nossas palhas, nossas roças, o pirão, o caçará, tsy de canto, em cantoria. Aetxara’u. Todas elas, em mim. Eu, a partir delas.

REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, Gloria. **A Vulva é uma ferida aberta e outros ensaios**. Tradução Tatiana Nascimento. Rio de Janeiro: A Bolha, 2021.
- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: La nueva mestiza**. Tradução Carmen Valle Simón, Madrid: Capitán Swing, 2016.
- ANZALDÚA, Gloria. **Gestos del cuerpo** – escribiendo para idear. Buenos Aires: Hekht Libros, 2021.
- ANZALDÚA, Gloria. **Luz en lo Oscuro**. Tradução Valeria Kierbel y Violeta Benialgo Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Hecht Libros, 2021.
- ANZALDÚA, Gloria. To live in borderlands means you. In: ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: the new mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- APYKÁ, Luã. **Curso de Tupi-Guarani-Nhandewá**: escrita. Peruíbe: Luã Apyká, 2021.
- AUAD, Daniela; LAHNI, Cláudia Regina. Topografias Feministas: uma teoria das mulheres em movimento. **Revista Estudos Feministas**, v. 29, n. 3, e82526, p. 1-6, 2021.
Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/ref/a/8x9gpFVvDHSsst8p7Gdnbjg/?format=pdf&lang=pt>.
Acesso em: 27 jul. 2023.
- CABOCO, Gustavo. In: LAVIGNE, Nathalia. Gustavo Caboco: conectando histórias indígenas no Brasil. **Plataforma Contemporary And**, 15 dez. 2022. Disponível em:
<https://amlatina.contemporaryand.com/pt/editorial/gustavo-caboco-connecting-indigenous-histories-in-brazil/>. Acesso em: 31 jul. 2023.
- DEL VALLE ESCALANTE, Emilio. Para que Abiayala viva, las Americas deben morir: Hacia una Indigeneidad transhemisferica. **Journal of the Native American and Indigenous Studies Association**, v. 5, n. 1, 2018, p. 21-41. Disponível em:
<https://go.gale.com/ps/i.do?p=AONE&u=googlescholar&id=GALE%7CA557301117&v=2.1&it=r&sid=AONE&asid=a9f22b55>. Acesso em: 27 jul. 2023.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução Enilce Albergaria Rocha e Luci Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.
- GALEANO, Eduardo. **Mulheres**. Tradução Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- GEMTI. Grupo de estudo em memória e teoria indígena. Acesso em:
<https://www.sympla.com.br/evento-online/gemti-mundurukando-2-roda-de-conversa-com-educadores/1320158?ltclid=957a9564-aa71-4c36-8360-7e2c32305be4>. Acesso em: 27 jul. 2023.
- HOOKS, bell. **Olhares Negros: raça e representação**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

INDIGENOUS ACTION. Repensando o Apocalipse: um manifesto anti-futurista indígena. 5 maio 2020. Disponível em: <https://www.glacedicoes.com/post/repensando-o-apocalipse-um-manifesto-anti-futurista-indigena-indigenous-action>. Acesso em: 31 jul. 2023.

KEATING, AnaLouise. Glosario. In: ANZALDÚA, Gloria. **Luz en lo Oscuro**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Hecht Libros, 2021.

KEATING, AnaLouise. **The Gloria Anzaldúa Reader**. Durham, Carolina do Norte, EUA: Duke University Press, 2009.

KOSHINO, Tais. **Pelo direito de existir**: Ativismo indígena LGBTQIA+ no Brasil. [S.l.]: Goethe Institut Indonesien, 2021.

KRENAK, Ailton. DIA 1 - O Truque Colonial que Produz, o Pardo, o Mestiço e outras categorias de Pobreza. TV Tamuyia, 11 abr. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=dvijNR9Nbgo&ab_channel=TVTamuya. Acesso em: 25 jul. 2023.

KRENAK, Ailton. Transcrição de fala de Ailton Krenak sobre a Emenda Popular n.º 40, que versa sobre populações indígenas, na 23.a Reunião Extraordinária da Comissão de Sistematização do Processo Constituinte da Constituição de 1988, 4 set. 1987. In: BRASIL. Câmara dos Deputados. 23.a Reunião Extraordinária. **Diário da Assembléia Nacional Constituinte**, Suplemento "B", Quarta-feira, 27 jan. 1988, p. 557-580. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/comissao-de-sistematizacao/COMSist23ext27011988.pdf. Acesso em: 24 jul. 2023.

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

SANTOS, Carlos José Ferreira dos. **Nem tudo era Italiano**: São Paulo e Pobreza (1890-1915). São Paulo: Annablume, 1998.

SILVA, Zuleide Paiva; ARAUJO, Rosangela Janja Costa. Pensamento lésbico: uma ginga epistemológica contra-hegemônica. **Revista Estudos Feministas**, v. 29, n. 3, e82446, p. 1-14, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/c85GVd3fx8rVtJ5WfxyBnsy/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 27 jul. 2023.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Tradução Roberto G. Barbosa. Curitiba: UFPR, 2018.

TUPINAMBÁ, Moara; X, Barbara. **Piracaia**: um manifesto vanguardista de indígenas antifuturistas. São Paulo: Sarau Ajuri de Makunaimi, 2021.