

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL

**MEMÓRIA ÉTNICA E MOVIMENTOS INDÍGENAS
CONTEMPORÂNEOS: MEMÓRIA E RESISTÊNCIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Área de Concentração: Estudos Interdisciplinares em Memória Social.

Orientador: Dr. José Ribamar Bessa Freire

Rio de Janeiro

2021

**MEMÓRIA ÉTNICA E MOVIMENTOS INDÍGENAS CONTEMPORÂNEOS:
MEMÓRIA E RESISTÊNCIA**

THAMIRES PESSANHA ANGELO

COMISSÃO JULGADORA DO PROGRAMA DE MESTRADO EM MEMÓRIA
SOCIAL

Presidente: Profa. Dr. José Ribamar Bessa Freire.

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Titular 1: Prof. Dra. Danielle Bastos Lopes.

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Titular 2: Prof. Dr. Amir Geiger.

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Rio de Janeiro, 17/08/2021

Catálogo informatizada pelo(a) autor(a)

P Pessanha Angelo, Thamires
MEMÓRIA ÉTNICA E MOVIMENTOS INDÍGENAS
CONTEMPORÂNEOS: MEMÓRIA E RESISTÊNCIA / Thamires
Pessanha Angelo. -- Rio de Janeiro, 2021.
102

Orientador: José Ribamar Bessa Freire.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação
em Memória Social, 2021.

1. Indígenas,. 2. Memória Pan-Indígena,. 3.
Reconhecimento.. I. Ribamar Bessa Freire, José ,
orient. II. Título.

Dedicatória

Este trabalho é dedicado aos povos indígenas do Brasil, e a todos os professores, cientistas, pesquisadores que em meio a esse caos pelo qual passa a nossa humanidade, conseguiram continuar realizando suas pesquisas.

Dedico também, em especial, ao meu avô Valter Ângelo Pereira, homem humilde que não teve a oportunidade de aprender a ler e escrever, mas mesmo que sem entender o que eu fazia nessa “tal faculdade”, sempre apoiou as minhas escolhas, e a minha tia Maria Angelo (in memoriam – vítimas do Covid-19), com todo o meu amor e gratidão pelo tempo que passamos juntos neste lugar chamado terra.

A mãe do Brasil é indígena, ainda que o país tenha mais orgulho de seu pai europeu que o trata como um filho bastardo. Sua raiz vem daqui, do povo ancestral que veste uma história, que escreve na pele sua cultura, suas preces e suas lutas. Nunca vou entender o nacionalismo estrangeiro que muitas pessoas têm. Nós somos um país rico, diverso e guerreiro, mas um país que mata o seu povo originário e aqueles que construíram uma nação, que ainda marginaliza povos que já foram escravizados e segue tentando se recuperar dos danos. O indígena não é aquele que você conhece dos antigos livros de história, porque não foi ele que escreveu o livro então nem sempre a sua versão é contada. Ele não está apenas na aldeia tentando sobreviver, ele está na cidade, na universidade, no mercado de trabalho, na arte, na televisão, porque o Brasil todo é terra indígena. Sabe aquela história de que “sua bisavó foi pega no laço?” Isso quer dizer que talvez seu bisavô tenha sido um sequestrador, então acho que você deveria ter mais orgulho do sangue indígena que corre em suas veias. A mãe do Brasil é indígena.

Mirian Krexu

AGRADECIMENTOS

Organizar as leituras, alinhar os pensamentos e elaborar uma escrita densa e ao mesmo tempo científica não é uma tarefa fácil, principalmente em tempos de pandemia onde a casa se tornou a sala de aula, a biblioteca, o espaço dos encontros acadêmicos, o do trabalho, do lazer e da família. Nesse sentido, gostaria de agradecer e parabenizar em primeiro lugar todos(as) aqueles que escolheram permanecer no universo científico, de pesquisa, em um momento em que a fadiga da alma, do estado isolado, da saudade apertada tentam confundir nossas reflexões.

De início, gostaria de agradecer à minha mãe, Luzia Helena Pessanha de Azevedo, mulher que não teve a oportunidade de terminar o primário, mas com garra me mostrou os caminhos dos estudos desde cedo.

Em seguida, gostaria de fazer um agradecimento às minhas professoras do Ensino Fundamental: Laura Mônica Pandolfi, Jeanine Mussalem, Simone e Tatiane; todas verdadeiras mestras no ato de lecionar, me mostrando também as possibilidades da vida através dos estudos, pois o conhecimento que possuo hoje é fruto dos caminhos, orientações e força que recebi delas. Tudo isso para continuar os estudos mesmo com todas as adversidades que apresentava no passado, quando fui aluna de cada uma delas.

Agradeço à família Rios - Kátia e Larissa Rios - pela acolhida no meu primeiro ano na cidade do Rio de Janeiro. Conheci Larissa na praia, um dia após saber que tinha sido aprovada pelo Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS), e logo nos tornamos amigas. Também agradeço imensamente a Kátia Rios, que muito me ensinou durante os nossos rápidos encontros no café da manhã.

Agradeço ao meu companheiro do segundo ano nessa jornada, Tiago Carvalho. Tem me apoiado e, com muita paciência, contribuído para novas discussões em que muitas vezes a partir de ideias contrárias me ajudaram a formular uma explosão de antíteses que se somam às reflexões e escrita desse trabalho.

Agradeço às minhas amigas Raquel Duque pelas trocas e incentivos acadêmicos; a Geziane, Lívia Silva, Andréia Lúcia da Silva de Paiva e Janilce Rosa que sempre me presentearam com importantes livros dentro da minha área de investigação, muitas vezes quando não tinha condição de comprá-los.

Agradeço aos(as) amigos(as) conquistados no PPGMS da turma 2019, em especial a Joyce Abbade, Priscila, Higor Carvalho, Merced Urtubia e Iria Borges que compartilharam alegrias e tristezas vivenciadas nesse período da pós-graduação.

Agradeço ao prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea pela atenção, comprometimento e contribuições iniciais dadas ao meu trabalho, logo no início dessa jornada. Vou levar para vida os seus ensinamentos e suas aulas sobre Friederich Nietzsche.

Agradeço também ao meu orientador, prof. José Ribamar Bessa Freire por ter aceitado orientar o meu trabalho em um dos momentos mais difíceis para mim. Obrigada pela compreensão e respeito pelo meu tema de estudo, e por todos os ensinamentos sobre os povos indígenas do Brasil que me foram agregados ao longo desse tempo trabalhando juntos. Obrigada!!!

Agradeço aos colegas do grupo de estudo orientandos do professor Bessa, companheiros nessa jornada tão solitária da escrita acadêmica. Nossos encontros foram importantíssimos para confecção deste trabalho.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO, pelo esforço e principalmente paciência com os discentes neste momento tão delicado de pandemia.

Agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão da bolsa durante todo o período de realização do mestrado, pois sem esse auxílio fazer a pesquisa que aqui apresento - principalmente neste momento totalmente adverso - seria inviável.

Agradeço muito à banca examinadora do trabalho, Dra. Danielle Bastos Lopes e o Dr. Amir Geiger, os quais me proporcionaram muitas reflexões, ainda na qualificação. Acreditem que suas falas, no momento de arguição, me causaram novas inquietações para o estudo da temática indígena. Minhas ideias alavancaram para trabalhos futuros, principalmente aqueles referentes ao movimento indígena brasileiro.

Agradeço a sabedoria de muitos povos indígenas que encontrei ao longo dessa jornada. Esse conhecimento fez com que tivesse arcabouço suficiente para criar a página no Instagram chamada @indigenas_presentes, com intuito de elevar as discussões com os povos originários para além do território acadêmico.

Deixo aqui os meus agradecimentos também *in memoriam* à Roberta Pessanha, mais uma vítima do Covid-19. Amiga e companheira que esteve ao meu lado desde o início desta caminhada na vida acadêmica, ainda no curso de Ciência Sociais da Universidade Federal Fluminense em 2014.

RESUMO

A presente pesquisa versa sobre análise do conceito de memória indígena na atualidade e propõe uma discussão sobre o mesmo, a partir do seu uso por diferentes culturas indígenas na contemporaneidade dentro do campo do embate político, nos discursos de reivindicações por direitos já adquiridos pela Constituição de 1988. Embora não seja a primeira vez que sociedades indígenas se reúnem e se organizam enquanto movimento social, os resultados dos esforços de criação de uma plataforma transversal pan-indígena, têm sido facilitados com o desenvolvimento das tecnologias de informação e de comunicação, permitindo que um grupo de representantes de diversas etnias percorresse um total de dezoito cidades, em doze países da Europa, durante trinta e cinco dias, a fim de promover e requerer os seus direitos no território brasileiro já garantidos por tratados e convenções internacionais. Deste modo, o objetivo principal desta pesquisa é compreender o processo de formação de uma nova/outra compreensão do conceito de memória indígena que vem sendo construída dentro dos movimentos indígenas contemporâneos, a partir de levantamentos bibliográficos sobre o assunto e um estudo de caso da primeira jornada *Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais*.

Palavras- Chave: Indígena, Memória Pan-Indígena, Reconhecimento.

ABSTRACT

The present research focuses on the analysis of the concept of indigenous memory, used currently, and proposes a discussion on it, from its use on the speeches of several indigenous groups, namely in the political sphere, claiming for the rights granted by the constitution of 1988. Though it's not the first time that ethnic groups join together and organise themselves as a social movement, the results of the efforts for the creation of a transversely pan-indigenous platform were greatly improved with the development of the information and communication technologies. This enable that APIB (Articulation of Brazil's Indigenous People) to send a group of representatives from different ethnics groups to tour around eighteen cities, twelve countries in Europe, during thirty-three days, in order to promote and reclaim their rights in the Brazilian territory as granted by international treaties and conventions. Thus, the main goal of this research is to perceive the process of creation of a new indigenous memory from the case study of "*Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais*".

Key Words: Indigenous, Memory Pan-Indigenous, Recognition.

Resumo em Espanhol

Esta investigación aborda el análisis del concepto de memoria indígena en la actualidad y propone una discusión sobre el mismo, a partir de su uso por diferentes culturas indígenas en la época contemporánea dentro del campo de la lucha política, en los discursos de reclamos de derechos ya adquiridos por la Constitución. de 1988. Si bien no es la primera vez que las sociedades indígenas se unen y se organizan como movimiento social, los resultados de los esfuerzos por crear una plataforma transversal panindígena se han visto facilitados con el desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación, lo que ha permitido Un grupo de representantes de diferentes etnias visitó un total de dieciocho ciudades, en doce países de Europa, durante treinta y cinco días, con el fin de promover y reivindicar sus derechos en territorio brasileño, ya garantizados por tratados y convenciones internacionales. Así, el objetivo principal de esta investigación es comprender el proceso de formación de una nueva / otra comprensión del concepto de memoria indígena que se ha construido dentro de los movimientos indígenas contemporáneos, a partir de encuestas bibliográficas sobre el tema y un estudio de caso de la primera. *Viaje de Sangre Indígena: No más gota.*

Palabras clave: Indígenas, Memoria Pan-Indígena, Reconocimiento.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 -- Roda de Conversa com indígenas Terena	29
Figura 2 - Estudante Indígena da Unb falando sobre sua experiência Universidade	30
Figura 3 - Indígena da área da Comunicação Social falando do indígena no Jornalismo	30
Figura 4 - Quadro que estava na abertura da exposição	31
Figura 5 - Momento de roda com filme e música indígena no povo Terena do Mato Grosso do Sul	31
Figura 6 - Cartaz do abril indígena	34
Figura 7 - Roda de conversa sobre a situação da Aldeia na Justiça.....	34
Figura 8 - Conversa sobre troca de saberes entre indígenas e não-indígenas	35
Figura 9 - Primeira vez na Aldeia Maraka`nã	35
Figura 10 – Demarcações de terras indígenas no Brasil de 1985 a 2017	44
Figura 11 – Cartaz com todas as datas e agendas da jornada.....	72
Figura 12- Imagem das lideranças indígenas que fizeram parte da comitiva da jornada Sangue indígena: nenhuma gota mais.	73
Figura 13 - Delegação que está circulando por 12 países e 18 cidades na Europa	73
Figura 14- Cartaz da Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais (Alemanha)	80
Figura 15- Cartaz da Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais (Suíça).....	80
Figura 16 - Cartaz da Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais (Bélgica)	80
Figura 17 Crescimento da população indígena estudantil entre 2011 a 2017.	86

Lista de Siglas

APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

ATL – Acampamento Terra Livre

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

ISA – Instituto Socioambiental

ONU – Organização das Nações Unidas

MIB – Movimento indígena no Brasil

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
Capítulo 1 – MEMÓRIA E NARRATIVAS: UMA EXPERIÊNCIA NO CAMPO.....	24
1.1 Uma pesquisadora e o seu objeto de estudo.....	27
1.2 O lugar da narrativa e do mito na memória indígena	36
1.3 O conceito de memória indígena.....	39
Capítulo 2 – MEMÓRIAS COLETIVAS E IDENTIDADES DE LUTA POR RECONHECIMENTO	45
2.1 Lutas por reconhecimento.....	49
2.2 Movimento dentro de movimentos: um diálogo interétnico.	55
2.3 Identidades em rede.....	60
2.4 Indígenas e memórias em movimento.....	65
Capítulo 3 – MEMÓRIAS QUE SE RELACIONAM: SANGUE INDÍGENA NENHUMA GOTA A MAIS	70
3.1 Entre o On e OFF: o uso da internet como ferramenta metodológica	75
3.1.2 Pensando memória indígena no presente: luta e resistência	77
3.2 - A memória enquanto ação e agente mobilizador.....	87
Considerações Finais	91
Referências Bibliografias	94
Referência Vídeos:	99

INTRODUÇÃO

Memória étnica e movimentos indígenas contemporâneos: memória e resistência é uma pesquisa que nasceu através de questionamentos próprios sobre a temática indígena brasileira, onde os assuntos que permeiam a sua história, o elemento da memória e dos direitos violados dessas sociedades sempre foram assuntos do meu interesse. Em particular, esses elementos passaram a ser válvulas motivacionais para que pudesse vir a estudar o campo.

Este trabalho diz respeito a uma determinada área do saber que é pautada principalmente pelas suas características transdisciplinares. Aproveitando-me destes atributos, venho explicar que esta dissertação caminhou por diversas vias, discutindo com vários autores das mais variadas áreas do conhecimento, na busca por trazer em um corpo teórico a voz de autores indígenas, ainda que seja no formato de relatos descritos em artigos e livros¹.

Queremos ressaltar que a construção deste trabalho se deu em um momento de pandemia, onde tanto as sociedades indígenas, quanto os brasileiros – assim como toda a humanidade - estão chorando as vidas perdidas. Pesquisadores do mundo inteiro precisaram se reconstruir para se enquadrarem com a suas pesquisas ao “novo normal”². Entretanto, se há uma lição que podemos tirar desse outro modo de viver é sobre a capacidade do ser humano de se reinventar - mais uma vez, como mostra a história.

Com essa pesquisa não foi diferente e por essa razão afirmo que, para discutir as transformações da memória indígena, a pesquisa seguiu um campo de investigação complexo e composto. Complexo porque a pesquisa de campo teve início na Aldeia Maracaká'nã³, ainda no ano de 2019⁴. No entanto, meses depois - já não conseguindo ir a campo - utilizei minhas primeiras impressões, construídas neste momento inicial com os povos que tive contato, para

¹ Tendo em vista o prazo para entrega da pesquisa final e o momento pandêmico que estamos vivendo, não foi possível voltar a campo na Aldeia Maracaká'nã, nem estabelecer um novo contato com outras comunidades indígenas para falar de memória. Assim como nós, brasileiros, muitos povos estão sofrendo suas perdas e mesmo que esse seja um trabalho científico, foi preciso pensar também na dimensão humana e respeitar o direito de “silenciamento/luto” neste momento. Eu tenho uma página no Instagram @indigenas_presentes, que criei em 2020 durante o primeiro pico da pandemia, para tentar construir esses vínculos. Foi possível construir alguns vínculos e falar virtualmente com algumas lideranças indígenas. No entanto, o maior assunto de nossas conversas passa pelo viés da fome, durante essa pandemia muitos vieram até a mim pela página para pedir para divulgar suas VaKinhas e necessidades que estão passando. Deste modo, optei metodologicamente por seguir a pesquisa e encaminhar as minhas reflexões através dos meses que passei na Aldeia Maracaká'nã, dados coletados em livros e campanhas realizadas pelos próprios indígenas antes deste período de pandemia.

² A palavra está entre aspas, a partir de uma crítica pessoal por entender que não há normalidade. Vivemos tempos temerosos, doloridos e de muitas perdas.

³ É uma aldeia multiétnica localizada na cidade do Rio de Janeiro, iremos falar mais a diante sobre o lugar e os grupos étnicos presentes no local.

⁴ Durante o ano de 2019 o meu principal interesse estava em fazer as disciplinas da pós, ao mesmo tempo que começava mapear o meu campo e estabelecer relações com futuros interlocutores sobre a questão da memória e identidade em contextos multiétnicos.

refletir sobre o papel da memória indígena com o auxílio de outros dados. Junto a isso procurei trazer um olhar mais crítico a questão da memória dentro dos movimentos indígenas contemporâneos. Em vista disso considero este um trabalho composto, uma vez que sua realização foi possível com o cruzamento de dados construídos por diferentes interfaces.

O que seriam essas “diferentes interfaces”? Sabemos que o termo “campo” dentro das Ciências Humanas e Sociais implica uma série de discussões. Portanto, a percepção do seu uso vai depender de quem e de qual o lugar está se falando. Sem cometer anacronismo, apenas a título de exemplo para nossa reflexão, o “campo” descrito por Malinowski é muito diferente do conceito de “campo” descrito por Pierre Bourdieu. E isso não tem apenas a ver com o tempo, o espaço e o local em que foram realizadas as suas discussões. Isso se refere muito mais às compreensões dos autores sobre um determinado fato, pautado por suas áreas de conhecimento científico.

É deste modo que defino o conceito de campo utilizado nesta dissertação, a partir de um saber produzido dentro da Memória Social, onde compreendo o campo não somente como aquilo de forma materializada que pode ser tocado, empiricamente apontado ou geograficamente delimitado. Sendo assim, nesta pesquisa proponho o deslocamento dessa ideia de campo e me utilizo-me do conceito de forma mais subjetiva, enxergando a possibilidade de ampliação dos seus limites. Ou seja, as experiências que obtive nos dias que convivi com membros da Aldeia Maracaka não serão aqui incorporadas, dado que essas primeiras impressões forneceram um *corpus* para a pesquisa e contribuíram para o meu pensar sobre o papel da memória indígena na atualidade. No entanto, ampliei a noção de campo.

Aquilo que sublinho como outras interfaces trata de investigações que realizei por meio da internet e que me levaram às memórias indígenas descritas nos livros da Ong Thydêwá⁵, junto das observações e análises provenientes do estudo on-line da jornada *Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais*. Apresento, com isso, um conjunto de informações que tratam do campo epistêmico referente às sociedades indígenas do Brasil. Ainda que não possa estar materializada em um espaço físico específico, estou buscando dados importantes para essas discussões, construindo material para outras investigações.

Neste sentido, ao propor essa ampliação do conceito campo, reafirmo que nesta dissertação todas as vezes que nos referimos a campo, não estamos falando de algo estático, palpável e compacto. Pelo contrário, campo aqui é formado por várias partes que tem como seu principal interesse de estudo os assuntos referentes às sociedades indígenas, não procurando

⁵ O nome da organização significa Esperança da Terra pelo que diz no home da página na internet: »<https://www.thydewa.org/que-somos/>»

um único método, ou forma de fazer, mas buscando responder às questões aqui estabelecidas ao mesmo tempo que abre espaço para o surgimento de muitas outras.

Assim sendo, adotou-se neste trabalho a metodologia qualitativa⁶, visto que não há intenção de produzir dados quantificáveis que possam ser compreendidos como totalizantes dessa outra compreensão de memória indígena, mas são discussões que se somam aos conhecimentos sobre a temática indígena no país. Diante dessa investigação qualitativa os instrumentos metodológicos utilizados na pesquisa foram: levantamento bibliográfico, observação participante, diário de campo, netnografia, dados secundários do Conselho Missionário Indigenista (CIMI), e das Organizações das Nações Unidas (ONU).

De maneira mais detalhada, após a observação participante na Aldeia MaraKa`nã⁷ foram analisados dois livros sobre povos indígenas que tratam especificamente de suas memórias com intuito de compreender o papel da memória através do ato de fala. Em seguida, pelo método da netnografia, foram analisados vídeos com duração em média de cinco minutos cada, publicados pela Apib (Articulação dos Povos Indígenas) em seu canal oficial do Youtube. Os vídeos são referentes a primeira jornada indígena intitulada *Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais* por uma liderança que percorreu, de 17 de outubro a 20 de novembro de 2019, doze países da Europa: Alemanha, Bélgica, Espanha, França, Holanda, Noruega, Itália, Noruega, Portugal, Reino Unido, Suíça e Vaticano.

Deixamos claro também que durante o trabalho apresentamos, no que se refere aos autores indígenas, algumas citações de maneira extensa justamente para não tentar parafrasear o que muitos indígenas estão dizendo. Com isto, o interesse é permitir que de alguma forma estes povos tenham voz, fazendo com que as suas linguagens circulem da forma como por eles mesmos foram enunciadas. É importante deixar claro que citamos os povos indígenas pelo seu etnônimo como forma de respeitar o lugar de fala de cada etnia.

Algumas questões prévias que serão tratadas nos três capítulos precisam ser aqui esclarecidas, umas de caráter teórico, como a visão de um “índio genérico” e outras de caráter histórico sobre a trajetória mais recente do movimento indígena, indicando uma bibliografia pertinente sobre o tema. Apresentamos também no final desta Introdução a hipótese central da

⁶ GONDAR, Jô. **Quatro proposições sobre a memória social**. In: DODEBEI, V. (orgs), *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005.

⁷ A Aldeia Maraka`nã é uma aldeia multiétnica presente na cidade do Rio de Janeiro, localizada na Av. Presidente Castelo Branco, ao lado do estádio de futebol Macacaná. No lugar vivem inúmeras famílias compostas por diferentes culturas indígenas, o local também nos últimos anos foi alvo de muitas disputas pelo território. Disputas com o Estado do Rio de Janeiro e com outros grupos indígenas que residem na cidade do Rio e disputam pelo local.

pesquisa relacionada ao uso de novas tecnologias na construção do que está denominado como memória pan-indígena.

Cada povo é único, cada canto um encanto, cada lembrança uma história posta sobre a Terra. No caso dos povos indígenas do Brasil, ainda hoje sabe-se pouco de sua história, de suas origens e das populações que aqui viviam antes do processo colonizador. Em grande medida o que se sabe dessas comunidades que residem há mais de 30 mil anos neste país são retalhos de uma complexa malha social do que foram as múltiplas sociedades indígenas no passado (CUNHA, 1992).

Atualmente há muitos indígenas escrevendo e divulgando suas histórias, além de estarem compartilhando algumas das memórias dos seus grupos étnicos. Ao mesmo tempo trazem conhecimentos que dizem respeito as suas origens, criação do mundo, suas relações matrimônias, familiares etc., para outros grupos de culturas diferentes que não tem esse entendimento. Temos vários exemplos disso: as narrativas descritas por Kaká Werá Jecupé, dissertando sobre a criação da terra, do homem e do universo segundo a cultura guarani; Eliane Potiguara ao mencionar o papel dos ancestrais na cultura potiguara; Davi Kopenawa ao explicar como os yanomamis recebem o nome ao nascer; Daniel Munduruku, Yaguarê Yamã, Auritha Tabajara, Ailton Krenak – todos partilhando suas histórias. Contudo, mesmo com esses trabalhos, ainda é possível constatar uma grande lacuna nos registros históricos sobre as culturas indígenas do Brasil. Isso evidencia-se por exemplo nas estantes das livrarias do país. Aproveitando para deixar meu relato sobre esse elemento em específico, durante a pandemia tendo o problema de lidar com as bibliotecas fechadas, encontrei muita dificuldade ao procurar por livros impressos nas livrarias físicas da cidade do Rio de Janeiro sobre a temática indígena. Quando indagados os lojistas em algumas livrarias sobre a existência de uma seção destinada ao tema, boa parte das respostas eram: “*Daniel o que? Munku... esquisito né?!*”, “*‘Índio’? Ah, se tivermos está nesta parte aí de história!*”⁸

Outro ponto que demonstra as lacunas que se têm nos registros históricos sobre as culturas indígenas está nos próprios eventos científicos sobre a temática. Durante mesas e eventos sobre o assunto, comumente se discute como essas sociedades foram vítimas de epidemias que dizimaram suas vidas a partir do contato com os colonos. Porém, cabe lembrar que “os micro-organismos não incidiram num vácuo social e político, e sim num mundo socialmente ordenado” (CUNHA, 1992, p. 13) repleto de interesses governamentais.

⁸ Relatos registrados no meu diário de campo, durante minha procura de determinados livros para pesquisa nas lojas físicas, localizadas nas zonas sul e norte da cidade do Rio de Janeiro.

O estudo das políticas aplicadas a estes povos no passado e as formas de aldeamentos apresentam dados que ilustram algumas das tentativas de extinguir suas histórias. Cunha (1992), Ribeiro (1995), Oliveira (2016) e outros autores apresentam dados de como em todo o desenvolvimento histórico do Brasil as sociedades indígenas tiveram suas vidas, costumes e modos de vida afetadas no período colonial, imperial e republicano. Após 1500 e por muitos séculos seguintes esses povos foram submetidos a regimes instaurados por lideranças não-indígenas. Foi somente em outubro de 1982, que o Brasil elegeu o seu primeiro parlamentar indígena: Mário Juruna, ex-cacique Xavante. Ao assumir a cadeira de deputado federal pelo PDT do Rio de Janeiro já deixava bem claro que buscava atender as demandas indígenas. Durante seu mandato, no chamado Dia do Índio, 19 de abril de 1983, Juruna recebeu em seu gabinete indígenas Tikuna, encontrou no Rio de Janeiro os Guarani da aldeia de Bracui e também se reuniu com os Potiguara. De certo modo, podemos considerar que Juruna já buscava na década de 80 uma organização de luta entre os diferentes povos (SIMONIAN, 1984).

Essa busca ficou clara com a criação da União das Nações Indígenas (UNI). No dia 4 de setembro de 1987 Ailton Krenak, um dos representantes da UNI fez um discurso na Assembleia Nacional Constituinte trazendo à tona a lembrança do histórico indígena no país, sendo lembrado até os dias atuais por muitos como um marco do movimento indígena. Ele advertiu a nação que:

O povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais para sua existência e para a manifestação de sua tradição, da sua vida, da sua cultura que não colocam em risco – e nunca colocaram – a existência sequer a vida dos animais que vivem ao redor das áreas indígenas quanto mais de outros seres humanos (KRENAK, 04/09/1987)

Naquele momento a UNI reivindicava para si a função de ser um elo entre povos indígenas e as instituições que tratavam a questão no país. (ÁLVARO⁹, 06 de março de 1983). Todavia, como destaca Danielle Bastos Lopes em sua dissertação de mestrado sobre *O movimento social indígena na Assembleia Nacional Constituinte (1984-1988)*, diferentes organizações já apoiavam os povos indígenas na época, como a Associação Nacional de Apoio ao Centro de Documentação e Informação Antropologia, Associação Brasileira, CIMI, a Comissão Pró Índio entre outras nas décadas de setenta e oitenta (LOPES, 2011, p. 41).

⁹ Álvaro da etnia Tucano era um dos representantes da UNI. Notícia retirada do Jornal Folha da Tarde de 06 de março de 1983 contida no livro: Povos indígenas do Brasil:1983

O nascimento do movimento não foi, de fato, uma concretização efêmera ou facilitada, muitas mortes, atos de violência e resistência foram precisos para seu engajamento e, enfim, nos anos 80 todas estas organizações voltaram a se reunir para discutir os direitos indígenas nas plenárias do Congresso (LOPES, 2011, p. 45)

Além disso, sabe-se que muitas etnias no passado eram rivais entre si, tendo as guerras interétnicas estudadas por Florestan Fernandes (2006). Porém é notório, segundo os estudos de Lopes (2011) e outros autores que, principalmente a partir da segunda metade do século XX, lideranças indígenas buscaram reivindicar seus direitos de forma unida e resistir frente ao Estado brasileiro. Ainda de acordo com a autora:

Nas décadas 70 e 80 a ideia de “movimento social” foi amplamente difundida, influenciando diferentes segmentos. Seguindo este contexto, culturas diferenciadas em línguas, crenças, costumes e em alguns casos, tradicionalmente conflitantes entre si, reuniram-se em torno da “identidade” de um movimento social para poder reivindicar por seus direitos (LOPES, 2011, p.11).

Tendo sido fundada em 1980, dentro do contexto de ditadura militar, a UNI nasceu e cresceu com a finalidade de defender os direitos das sociedades indígenas, com o apoio de diversas instituições. Segundo Lopes (2011, p. 50), “o processo de criação da UNI ocorreu no Seminário de Estudos Indígenas de Mato Grosso do Sul, realizado entre os dias 17 e 20 de abril de 1980, reuniu representantes de 15 etnias [...]”. Tendo como objetivo a luta pelos direitos e reconhecimento das sociedades indígenas, a alegação da impotência da Fundação Nacional do Índio – Funai para lidar com as comunidades e com os seus problemas, e sobretudo, uma busca de solucionar a problemática envolvendo as questões fundiárias acerca da demarcação de terras (LOPES, 2011, p.51). Durante o início na década de oitenta (seu período de fundação) a UNI ficou conhecida internacionalmente, principalmente durante a constituinte de 88. Entretanto, este trabalho não irá abordar os feitos da organização. Para quem busca saber mais sobre este período e assunto que marca um importante momento da história indígena do Brasil no século XX, indicamos as dissertações de Matos (1997)¹⁰, Deparis (2007)¹¹ e Lopes (2011)¹².

Essas primeiras colocações se fazem necessárias para sublinhar que, ao reconhecer um ponto comum entre sociedades indígenas, não se pretende de forma alguma homogeneizar aqui as suas histórias, memórias e tradições ou equiparar os mais de 305 povos indígenas presentes no Brasil na conceituação equivocada de “índio genérico”. Assim como Lopes (2011) e outros

¹⁰ O Processo de Criação e Consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)

¹¹ União das Nações Indígenas (UNI): contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980 – 1988)

¹² O Movimento Indígena na Assembleia Nacional Constituinte (1984-1988)

pesquisadores observam, esse movimento social em rede tem sido capaz de unificar diferentes povos. João Pacheco de Oliveira (2016) no livro *O nascimento do Brasil e outros ensaios: 'pacificação', regime tutelas e formação de alteridades* abordou a questão indígena de forma geral sem desqualificar ou promover uma generalização dessas diferentes sociedades, do mesmo modo, esse trabalho se alicerça na proposição de que “para compreender a organização e o funcionamento de tais sociedades, o pesquisador não pode fixar-se em um só ponto de vista: deve buscar as muitas histórias e o seu entrelaçamento” (OLIVEIRA, 2016. p. 29).

Partindo dos dados anteriormente tratados, esta dissertação trabalha com o argumento de que o desenvolvimento e democratização das tecnologias de comunicação tem contribuído para diminuir distâncias geográficas e temporais permitindo dentro do cenário de disputas por direitos, uma articulação entre diferentes culturas indígenas. Exemplos desse panorama puderam ser encontrados nas duas últimas edições do Acampamento Terra Livre – ATL¹³, realizadas durante os anos de 2020 e 2021 de forma remota.

Assim, estudar algumas das questões que envolvem essas sociedades a partir do campo da Memória Social permite uma ampliação na forma de olhar esses grupos, uma vez que este campo é resultante do atravessamento das mais diversas disciplinas (GONDAR, 2005). Logo, esta dissertação está alinhada ao viés da transdisciplinaridade, buscando trazer discussões e abrir caminhos que contribuam para o pensar das formações e transformações das memórias indígenas que são expressas e rememoradas a partir dos atos de falas dos próprios indígenas em contextos de disputas por direitos. De forma direta, o objetivo é discutir e repensar o conceito de memória indígena na contemporaneidade, através das narrativas produzidas por diferentes etnias dentro de conjunturas conflituosas¹⁴. Busca-se assim identificar quais são os paradigmas que, na atualidade, giram em torno do conceito de memória indígena.

As reflexões iniciais acerca de uma outra forma de se pensar a memória indígena foram descritas por Mello e Couto (2017) em um artigo sobre as *transformações da memória indígena contemporânea* focalizando na relação que os indígenas têm neste momento de globalização com o registro feito por eles mesmos de suas histórias. Desta forma, fomentaram a discussão que deram suporte a essa pesquisa, que busca o aprofundamento deste conceito no presente, tal como as ideias defendidas pelos autores citados.

¹³ Devido à pandemia da Covid-19 o evento aconteceu de forma remota reunindo no mês de abril diferentes sociedades e lideranças indígenas, via uma interação remota pelas redes sociais como Instagram, Youtube, Facebook entre outras.

¹⁴ Refiro-me aqui ao caráter dicotômico entre governo federal e povos indígenas no Brasil, que em certa medida levam a campanhas do tipo *Sangue Indígena: nenhuma gota*, os quais as sociedades indígenas estão reivindicando do Estado ações de respeito e dignidade em relação às diversas sociedades que habitam o território brasileiro.

Portanto, considera-se que à memória indígena compartilhada dentro de contextos conflituosos tem utilidade no campo do embate político enquanto instrumento de resistência. Essa é uma memória com características diferentes e que exerce outra função para além daquelas memórias indígenas que já conhecemos como memória tradicional descrita por diversos autores¹⁵ como marca de uma identidade, tradições e saberes ligados aos seus antepassados, centrada sobre a oralidade.

Em virtude dos fatos descritos, a hipótese no âmbito desta pesquisa originou-se a partir da ideia de que a necessidade de garantia de direitos tem gerado conflitos entre Estado e povos indígenas, e que o desenvolvimento dos meios de comunicação ancorados nas novas tecnologias tem elevado a participação indígena no cenário político nacional e internacional; propiciando um fenômeno de “união” entre povos distintos entre si, e contribuindo para formação de uma memória pan-indígena com aspecto funcional, transversal e de resistência dentro do cenário brasileiro.

Ressalta-se que o termo descrito como “união” neste trabalho é pensando a partir da visualização de uma articulação política que acontece de maneira conjunta entre diferentes sociedades indígenas, mas isso não significa dizer que todos esses povos estão cem por cento de acordo em tudo. Torna-se importante destacar que essa articulação acontece entre diversos movimentos indígenas que tem como maior interesse defender o direito dessas sociedades no Brasil. Aliado a isso, cada grupo étnico contém em suas agendas pautas próprias, como podemos observar nos casos dos movimentos indígenas na Amazônia brasileira constituídos por mulheres que lutam pela questão de gênero e defesa dos direitos de todos os povos originários.

Como bem evidencia Ângela Sacchi (2003), dentro de movimentos como os da Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e Associação das Mulheres Indígenas de Tarauacá, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT) apresentam-se as seguintes reivindicações:

[...] as demandas reivindicadas pelas mulheres indígenas demonstram que elas têm unido suas vozes ao movimento indígena nacional, por um lado, mas também desenvolvendo um discurso e uma prática política a partir de uma perspectiva de gênero. Explicitam igualmente um conjunto de restrições ao processo organizativo: as dificuldades em participar de processos de decisão e dos encontros, que são advindas da resistência das próprias comunidades, das lideranças masculinas, do

¹⁵ No livro História dos índios no Brasil a memória indígena está relacionada aos aspectos culturais, identitários e tradicionais. No livro “O índio brasileiro: o que você precisa saber dos povos indígenas hoje” o conceito de memória dentro das comunidades indígenas é apresentado por Gersem dos Santos Luciano – Baniwa também dentro do enquadramento daquela memória detentora de conhecimentos tradicionais e culturais.

Estado e da sociedade não indígena, e também da falta de recursos, capacitação e experiência organizativa (SACCHI, 2003, p. 101).

Sendo assim, procuramos ter bastante cuidado ao tratar do termo união, pois sabemos que dentro destes movimentos unificados existem também em seus núcleos de formação uma série de descolamentos pautados em reivindicações específicas de gênero etc. Como também nos lembra Alcida Ramos em 1993, ao dissertar sobre *nações dentro de nações: um desencontro de ideologias*, o movimento indígena da época - representado fortemente na figura da UNI - costumava empregar o uso do termo nações indígenas, o que na visão a autora “por ser um termo politicamente fraco, etnia foi relegado ao âmbito cultural e, como instrumento de luta política na arena do contato interétnico, foi adotada a expressão "nações indígenas"(RAMOS, 1993. p. 02).

Na documentação do período colonial, os portugueses muitas vezes se referem às etnias que viviam no Brasil como “nações indígenas” e, às vezes, como “tribos”. O termo “nação” não era usado no sentido de estado-nação do séc. XIX, mas como um coletivo, uma comunidade, a qual o teórico holandês Anton Pannekoek denomina de “nação camponesa”. O uso atual desse termo pode originar confusão, se for entendido como se as diversas sociedades indígenas, com diferentes línguas pertencessem ao mesmo grupo étnico e possuíssem as mesmas características socioculturais, o que é um verdadeiro equívoco. Logo, neste mesmo texto, ao mencionar o caso dos Yanomami, Ramos (1993) vai além e em outra perspectiva procura desconstruir essa ideia de nação enquanto união ao explicitar as *não nações*¹⁶:

(...) Somos também nós, agentes externos, que, ansiosos por lhes garantir direitos territoriais à altura de suas necessidades, fustigamos a imaginação Yanomami, insinuando-lhes uma unidade imaginada através da divulgação de fotos, de vídeos e de outros mecanismos destinados a criar uma consciência comum que os abranja a todos. Yanomami é um termo inventado por brancos para dar conta da totalidade que escapa aos próprios Yanomami que, por sua vez, se veem a si mesmos ou aos outros como Sanumá, Yanam, Waiká, Xamatari, Yanomam, etc (RAMOS, 1993, p. 7).

A autora chama nossa atenção para a compreensão que diz respeito à necessidade de possuir um cuidado com a ideia de nações indígenas, para que não se venha reproduzir um pensamento de unidade a partir da ideia de “união das raças”, até porque há entre essas nações pontos similares, mas não totalizantes. Enquanto povos que por muito tempo foram silenciados e marginalizados ao longo da nossa história, é preciso estar atento as dissonâncias presentes entre eles, como argumenta Ramos (1993).

¹⁶ Termo utilizado pela antropóloga.

Feitos esses esclarecimentos, apresentamos a estrutura da dissertação que está dividida em três capítulos. O primeiro - **Memórias e Narrativas: uma experiência do Campo** - foi construído com o objetivo de mostrar os caminhos que geraram a reflexão acerca dessa outra possibilidade de se pensar a memória indígena contemporânea. O capítulo termina com a compreensão de um movimento de concentração dessas memórias em um espaço comum que simboliza uma memória coletiva de resistência indígena.

O segundo – **Memórias Coletivas e Identidades de Resistência em Luta pelo Reconhecimento** tem como foco uma discussão teórica que apresentará ao leitor a concepção de identidades indígenas que através de várias memórias coletivas tornam-se resistência contra medidas anti-indigenistas por parte do governo, proporcionando um fenômeno social de rede entre povos tão distintos entre si. Nesta seção foi realizado um levantamento bibliográfico sobre a questão da memória indígena, no qual foram encontrados dois livros da ONG Thydêwá, o primeiro *Índios na visão de índios: Memórias* (2012) e o segundo *Índios na visão de índios: Memória do Movimento indígena no Nordeste* (2015), que tratam especificamente da memória dos povos indígenas de uma região do Brasil, cujo contato com a sociedade nacional envolvente é de longa data.

O terceiro capítulo – **Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais** - traz a transversalidade e o aspecto funcional desta memória e os seus elos a partir da análise do discurso dos vídeos produzidos na campanha, *Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais*. Através das múltiplas memórias que são interconectadas no cenário de luta por reconhecimento, o capítulo conduz para uma discussão epistêmica quanto à formulação de uma memória pan-indígena pensada pós anos 2000.

Capítulo 1 – MEMÓRIA E NARRATIVAS: UMA EXPERIÊNCIA NO CAMPO

“Sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada para os jovens de forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, com sua loquacidade, em histórias, muitas vezes como narrativas [...]” (BENJAMIN, 2012, p. 114). Essa afirmação de Walter Benjamin, um dos grandes pensadores do século XX, está presente no ensaio *Experiência e pobreza* sobre a decadência da importância dada à transmissão da experiência neste novo século.

Na primeira metade do século XX, Benjamin se questionava sobre o valor do nosso patrimônio cultural uma vez que as sociedades complexas deste novo mundo estavam extinguindo cada dia mais a possibilidade de circulação dessas experiências. O autor traz como exemplo o caso dos soldados que retornaram da Primeira Guerra Mundial, os quais nada declaravam sobre os ocorridos nos campos de batalhas, assim “está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história” (BENJAMIN, 2012, p.114). Segundo o teórico, não há mais ênfase no relato de experiência, o que leva a humanidade a um profundo estado de pobreza, pois “ficamos pobres. Abandonamos uma depois da outra e todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do atual” (BENJAMIN, 2012, p. 119).

Os pontos abordados por Benjamin nos permitem compreender o quanto de saber existe contido em uma experiência. No entanto, suas palavras sobre a pobreza das experiências também nos fazem refletir sobre como essas experiências poderiam ser enriquecedoras para nossa sociedade, pois na vivência refletida e pensada reside um universo de conhecimentos que não foram capazes de serem abarcados em livros. E, sobre essa riqueza presente na situação vivida, o filósofo Jorge Larossa Bondía (2012), propondo pensar a educação através desses sentidos da experiência irá dizer:

A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece. Dir-se-ia que tudo o que se passa está organizado para que nada nos aconteça. Walter Benjamin, em um texto célebre, já observava a pobreza de experiências que caracteriza o nosso mundo. Nunca se passaram tantas coisas, mas a experiência é cada vez mais rara. (BONDÍA, 2012, p. 21).

De acordo com autor (2012. p. 22), a experiência é algo que se difere muito da informação. Na atualidade, devido ao desenvolvimento informacional, muito se confunde

achando que o excesso de informação produz conhecimento. Na verdade, a informação nos traz ensinamentos que muitas vezes em nada nos toca. Ao contrário, o conhecimento adquirido pela experiência é aquilo que nos acontece e não aquilo que recebemos em uma nota de informação. Todavia, acontecimentos que trazem sentido e valor a esse saber de experiência devem ser compreendidos de forma singular, ainda que seja construído coletiva ou individualmente, porque “o saber da experiência é um saber particular, subjetivo, relativo, contingente, pessoal. Se a experiência não é o que acontece, mas o que nos acontece, duas pessoas, ainda que enfrentem o mesmo acontecimento, não fazem a mesma experiência (BONDÍA, 2012, p. 27).

Como vimos nesse início do capítulo, para Walter Benjamin o ato de comunicar a experiência e fazer circulá-la pela sociedade enriquece o nosso patrimônio cultural, enquanto para Jorge Larossa a experiência é algo particular, o cabendo ao indivíduo a busca por esse saber. Apesar de tratarem o sentido da experiência por ângulos diferentes, ambos os autores reconhecem a importância dos aprendizados presentes nestas vivências. Portanto, através de um olhar transdisciplinar que adquiri no campo da Memória Social, além desses conhecimentos acerca do valor de uma experiência, neste primeiro momento optei por trazer uma escrita que apresenta muitas das minhas primeiras indagações após o contato com diferentes povos indígenas. De resto, quanto à sua organização textual, embora não seja esta pesquisa uma etnografia, a forma como a concebo se relaciona com alguns dos aspectos etnográficos.

Nos domínios da Memória Social podemos perceber o diálogo entre diferentes disciplinas permitindo o pesquisador usufruir do seu caráter polissêmico e assim construir uma relação entre os diferentes saberes que regem um determinado conhecimento (GONDAR, 2005). Deste modo, aproveito-me desse caráter epistêmico, para mostrar os caminhos que a pesquisa seguiu, o trajeto e suas memórias, pois há no trabalho de campo uma relação entre o pesquisador e a questão a ser trabalhada envolvendo a presença de circunstâncias abstratas que formam histórias e produzem a *Alma das Coisas*¹⁷. Contudo, por vezes, em nome de um certo rigor metodológico, fatos são deixados de fora e apenas os dados são expostos, o que deixa em muitos estudos a impressão que aquele “saber” surgiu em um instante qualquer no vazio.

Embora atualmente a palavra transdisciplinaridade esteja em voga ainda são muitas as dificuldades para lidar com essa questão. Por outro lado, essa interlocução presente na área da Memória Social permite ao pesquisador mais liberdade para conceber um trabalho científico, sem necessariamente sacrificar o rigor analítico e metodológico. Uma vez que, “a ampliação

¹⁷ GONÇALVES, José Reginaldo; GUIMARÃES, Roberta; BITAR, Nina. **A Alma Das Coisas: Patrimônios, Materialidade E Ressonância**. Rio De Janeiro, 2014.

dos horizontes da pesquisa, assumindo redes sociais cada vez mais numerosas, não implica, entretanto, uma perda de rigor, mas uma mudança de atitude em relação a seus interlocutores” (GUATTARI.1992. p. 3). Assim esta pesquisa é resultado de uma consonância entre sujeitos. Logo, mesmo que o trabalho de caráter etnográfico no seu sentido mais estrito seja mais utilizado na área da Antropologia, as suas características também são pertinentes para outros estudos dentro das Ciências Humanas.

Não é demais lembrar que, segundo Clifford Geertz (2008), um dos atributos do etnógrafo é o fato de estar atento aos acontecimentos, mapeando seu campo de investigação, descobrindo histórias e discutindo com seus interlocutores a fim de compreender as estruturas que regulam um fato, um objeto ou um fenômeno, para somente depois interpretá-los e apresentá-los. Portanto, a presente pesquisa não realiza uma etnografia no sentido estrito, mas emprega alguns desses artificios usados em um trabalho etnográfico para delinear os primeiros caminhos da investigação. Entendendo que muitas das observações, anotações e esquematizações feitas no campo podem ser frutíferas para pensar todo o texto, uma vez que:

[...] os dados contidos no diário e nas cadernetas de campo ganham em inteligibilidade sempre que rememorados pelo pesquisador; o que equivale dizer, que a memória constitui provavelmente o elemento mais rico na redação de um texto, contendo ela mesma uma massa de dados cuja significação é melhor alcançável quando o pesquisador a traz de volta do passado, tornando-a presente no ato de escrever (CARDOSO, 2000, p.34)

Foi ainda no século XX que Malinowski, (1978), ao estudar o sistema econômico dos papua-melanésios das Ilhas Trobriand, em 1915, denotava o valor de um registro no diário de campo, ao explicar que no convívio com os nativos há inúmeros acontecimentos que são impossíveis de serem registrados apenas com o amparo de um questionário ou registros estatísticos. Uma das grandes contribuições apresentada pelo antropólogo está na compreensão dos *imponderáveis da vida real* presente nas particularidades corporais, alimentícias, sociais e comportamentais dos nativos, sobre os quais cabe o pesquisador anotar de forma detalhada no diário de campo. Caso contrário, “*certos fatos, que impressionam enquanto constituem novidades, deixam de ser notados à medida que se tornam familiares*”. (MALINOWSKI, 1978, p. 31) Ainda, sobre a coleta de dados e o objetivo da pesquisa de campo científica, Malinowski prossegue dizendo:

Além do esboço firme da constituição tribal e dos atos culturais cristalizados que formam o esqueleto, além dos dados referentes à vida cotidiana e ao comportamento habitual que são, por assim dizer, sua carne e sangue, há ainda a registrar-se-lhe o

espírito – os pontos de vista, as opiniões, as palavras dos nativos: pois em todo ato da vida tribal existe, primeiro, a rotina estabelecida pela tradição e pelos costumes; em seguida, a maneira como se desenvolve essa rotina; e, finalmente, o comentário a respeito dela, contido na mente dos nativos. (MALINOWSKI, 1978, p. 32)

Deste modo, que voga a ideia desse primeiro capítulo, tendo a importância dos registros dos imponderáveis da vida real descrito no diário de campo, e o conhecimento adquirido através da experiência enquanto artifícios metodológicos para análise e interpretações de dados, pois foram muitos os caminhos e questões que me levaram a repensar o conceito de memória indígena na contemporaneidade.

1.1 Uma pesquisadora e o seu objeto de estudo

As palavras determinam nosso pensamento, porque não pensamos com pensamentos, mas com palavras, não pensamos a partir de uma suposta genialidade ou inteligência, mas a partir de nossas palavras. (Jorge Larossa, 2000.)

Campista, residente durante 25 anos no município de Campos dos Goytacazes – RJ, desde criança sempre tive a curiosidade para saber o porquê do município se chamar Campos dos Goytacazes. “Goytacazes?”, perguntava sempre à minha avó. Ela não sabia explicar muito bem o motivo, mas dizia que a cidade tinha esse nome por conta dos índios que moravam naquela região muito tempo atrás. Não lembro quando foi a primeira vez que comecei a me interessar especificamente por fatos indígenas, mas lembro-me que durante a infância amigos dos meus pais sempre falavam: “Olha essa caboclinha, parece uma indiazinha”.

No natal havia a presença do tio Luiz, que sempre falava: “Essa menina é filha de índio”, enquanto minha avó paterna dizia: “Que índio?... índio não existe mais!”. Bom, naquela época, tendo 9/10 anos de idade, tinha em mente que indígena era algo oriundo do folclore, indígena era um povo que morava na mata como a *mula sem cabeça* ou como o *saci pererê*. A verdade foi que cresci ouvindo “índio não existe mais!”. Bom, se tenho algo de indígena não sei, mas há algo certo: enquanto filha de uma mãe negra e de um pai branco até hoje não conheço meus antepassados maternos. No entanto, como brasileira reconheço minha identidade centrada na mistura entre negros, indígenas e portugueses.

No Ensino Fundamental não tive muitas aulas sobre a temática indígena e as que tive não falavam do indígena Goytacá. Os anos passaram e esse interesse por trabalhar com a temática continuou. Durante o Ensino Médio a questão indígena sempre ficou “abafada” nos

currículos das disciplinas. Hoje entendo que na época em que terminei o Ensino Médio - no ano de 2010 - a Lei 11.645/08¹⁸ sequer era aplicada aos currículos escolares e muitos professores também apresentavam uma certa dificuldade para tratar do assunto.

Ao entrar na Universidade, no ano 2014, no curso de Ciências Sociais também percebi a dificuldade dos professores para lidar com a questão. Durante toda a trajetória acadêmica sempre que possível estava envolvida em algum grupo de estudo, pesquisa de extensão ou qualquer outro trabalho que tivesse como foco aprender assuntos relacionados à temática indígena. Ainda no período da graduação, conheci uma professora que embora trabalhasse com religiosidade sempre que podia me auxiliava nas leituras referentes aos povos indígenas. Desde o segundo período do curso, através das leituras e interesses particulares, já sabia que gostaria de trabalhar com essa temática. Foi assim que em março de 2018, sétimo semestre da graduação, após retornar de um intercâmbio de Moçambique¹⁹ estava decidida que iria escrever sobre os Goytacá, embora tivesse pouca informação dessa etnia.

Em maio de 2018, no início da investigação para o Trabalho de Conclusão do Curso (TCC) de Ciências Sociais, estava muito focada em discutir o silenciamento da história sobre os Goytacá. Após a aplicação de 58 questionários para turmas do Ensino Médio de uma instituição pública do município de Campos dos Goytacazes, onde várias respostas apresentaram uma alta tendência de informações estereotipadas em relação à figura do indígena no Brasil, acabei por deixar mais uma vez a pesquisa “exclusivamente” sobre a memória e história do Goytacá em segundo plano (ANGELO, 2018).

Em julho de 2018 visitei uma amiga residente no Distrito Federal que havia conhecido em Moçambique. Ela, sabendo do meu interesse pela questão indígena, me avisou sobre um evento chamado *Projeto Cultura Viva – Memorial do Povos Indígenas* que acontecia na Brasília. Não lembro exatamente o dia, mas recordo-me que ao chegar no museu Memorial de Povos Indígenas²⁰ havia uma exposição com vários dados referentes a múltiplas etnias que residiam no país e, em seguida, iria começar uma palestra com povos indígenas da etnia Terena.

O local da palestra não era um auditório, mas uma espécie de corredor enorme que de um lado da parede tinha exposição de quadros pintados por indígenas e do outro lado uma janela

18 Publicada em 10 de março de 2008 a Lei 11.645/08 estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena".

19 Em conversas com colegas na Universidade Eduardo Mondlane ao perguntar sobre os povos indígenas em Moçambique muitos descreviam esses povos como indivíduos que viviam na zona rural do país e que não tinha muito contato com a cidade.

20 O Memorial dos Povos Indígenas é um museu brasileiro de Brasília, capital do Brasil. O museu é dedicado à cultura indígena brasileira. Foi desenhado pelo arquiteto Oscar Niemeyer e construído em 1987. Por muitos anos, esteve fechado. No entanto, desde 1999, restabeleceu suas atividades

enorme que dava para o lado externo. Nesse corredor estavam presentes cerca de quarenta cadeiras em forma de círculos onde outras pessoas (desconhecidas), além da minha própria pessoa, se sentaram e a partir disso foi iniciada uma roda de conversa sobre visibilidade indígena. Também observei que nesse ambiente havia indígenas das etnias Terena, estudantes da Universidade de Brasília (UNB) (que também se autodenominavam indígenas) e outras pessoas ligadas à comunicação que estavam gravando o encontro.

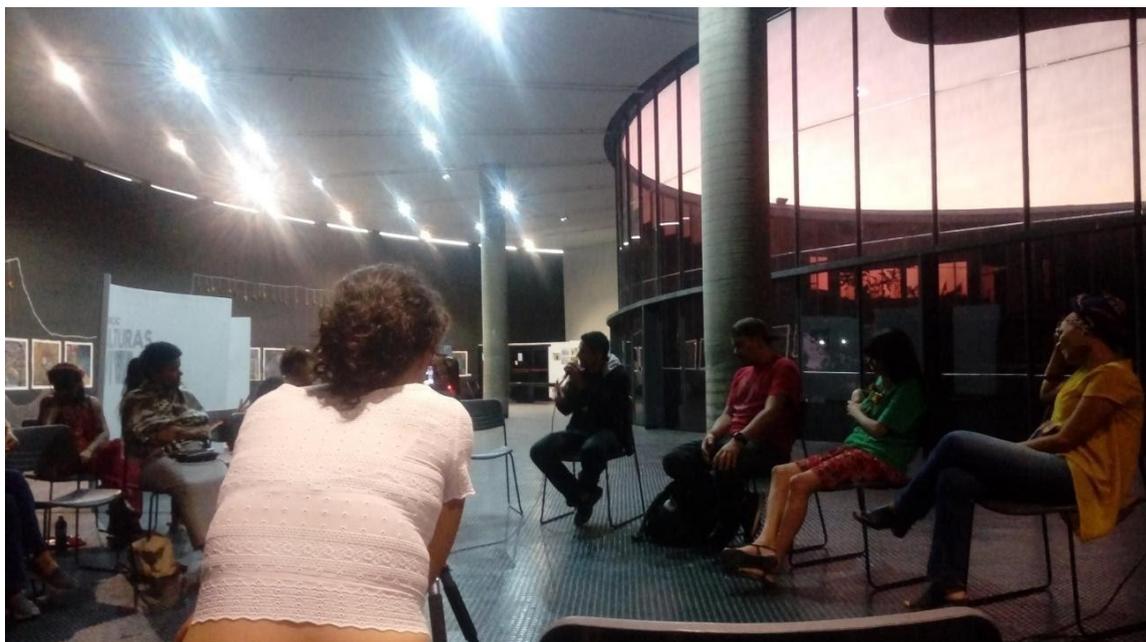
Permaneci ali até o início da noite no museu, onde aprendi muito sobre o povo Terena e outras culturas indígenas. Estava impressionada com o quantitativo de indígenas presentes naquele lugar. Confesso que havia sobre minha pessoa um certo estranhamento, na medida em que, até aquele momento, tinha estado na presença de um indígena ou outro em algumas palestras e conferências. Aquele contato mais próximo com diferentes povos em Brasília me causou vários questionamentos. A seguir, tem-se algumas fotos que foram tiradas no dia do evento.

Figura 1 -- Roda de Conversa com indígenas Terena.



Fonte: Arquivo Pessoal. Data: 26/07/2018

Figura 2 - Estudante Indígena da Unb falando sobre sua experiência Universidade.



Fonte: Arquivo Pessoal - Data: 26/07/2018

Figura 3 - Indígena da área da Comunicação Social falando do indígena no Jornalismo.



Fonte: Arquivo Pessoal - Data: 26/07/2018

Figura 4 - Quadro que estava na abertura da exposição.



Fonte: Arquivo Pessoal - Data: 26/07/2018

Figura 5 - Momento de roda com filme e música indígena no povo Terena do Mato Grosso do Sul.



Fonte: Arquivo Pessoal - Data: 26/07/2018

Em agosto de 2018, a monografia já se encontrava em estágio avançado e nesse momento começo a pensar na seleção do mestrado. No campo político, as véspera das eleições em outubro, o cenário entre Estado e povos indígenas não era dos mais amigáveis. Nesses últimos meses, fiz a derradeira tentativa de pesquisar fatos, documentos, histórias que falassem

um pouco da etnia Goytacá. Infelizmente o material coletado (com informações desconstruídas) não era suficiente para organizar um projeto de pesquisa.

As buscas, principalmente nos meios midiáticos, não paravam de evidenciar que diversos e diferentes grupos étnicos estavam juntos na luta por espaços democráticos, procurando mais visibilidade, potenciando suas vozes e demandas. Esses fatos me chamaram atenção e me inquietaram: de alguma forma queria entender como se dava essa dinâmica e como povos de culturas e línguas tão distintas conseguiam se “unificar” na luta por direitos, embora já tivesse lido algo sobre a União das Nações indígenas. No seguimento desse processo, foi então que no último semestre da universidade resolvi fazer uma disciplina optativa que se chamava: “Memórias e Saberes Coletivos” na qual a professora que ministrava o conteúdo em algumas aulas solicitava que o discente escolhesse algo do seu interesse para compartilhar com a turma de forma que dialogasse com o texto da semana.

Na época, julho de 2018, fiquei com o texto *Memória e Identidade social* de Michel Pollack para discutir com a turma. Muito interessada pela questão indígena naquele momento, entre a leitura e o acompanhamento do site da Apib (Articulação dos Povos Indígenas) percebi que muitos indígenas tinham algo em comum em suas falas: a questão memória.

Essa observação foi de suma importância para a escolha do meu curso de pós-graduação, de modo que comecei a pensar em um projeto que discutisse o papel da memória na construção da identidade social dos povos indígenas. Através desse interesse optei por me inscrever no Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS) da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Porém, como a ideia do projeto de pesquisa era algo muito amplo e ainda não bem definido, precisei repensar o trabalho e em um primeiro momento acreditei que iria centrar a pesquisa a partir da Aldeia Maraka’ná²¹, uma vez que já tinha escutado notícias da mídia de um grupo de diferentes indígenas que viviam na cidade do Rio de Janeiro.

A Aldeia Maraka’ná está localizada ao lado do estádio do Maracanã, onde no ano de 2019 viviam aproximadamente cerca de vinte indígenas de diferentes etnias que, aos finais de semana, recebiam não-indígenas e pesquisadores para dialogar sobre as demandas da aldeia e as questões referentes à temática indígena no cenário nacional. Depois de muito ouvir falar da Aldeia Maraka’ná por alguns conhecidos e pela mídia, no dia 20 de janeiro de 2019 fui ao meu primeiro evento aberto ao público. O evento denominado de “Dia da consciência indígena na Aldeia Maraka’ná” foi o meu primeiro contato próximo com as diferentes etnias que residiam

²¹ A palavra Maraka’ná em todo o texto está escrito desta maneira para respeitar a forma como os próprios indígenas se utilizam deste termo.

no local entre elas os Guajajara, Tikuna, Puri, Tupinambá. Estive presente durante todo o domingo neste evento e dentre as atividades que participei estavam o debate sobre a situação na Aldeia, uma roda de conversa sobre plantio, oficinas de artesanato e pinturas corporais. Em fevereiro de 2019, após toda seleção e aprovação no Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS) da Unirio, me mudei para um apartamento no Rio de Janeiro que ficava a menos de 450 metros da Aldeia Maraka'ñã e durante os meses de março, abril e maio de 2019 voltei a frequentar o lugar quase todos os domingos.

Foi em um desses encontros abertos ao público – denominado de “Abril Indígena”, ainda em 2019 -, que resolvi tirar uma foto com o cacique da Aldeia Maraka'ñã. No momento da foto decidi levantar a minha mão, porém ao levantar a mão direita como um símbolo de resistência e em tom de brincadeira disse: “Ops, mão errada! Tenho que levantar a mão esquerda”. Foi nesse momento que o cacique olhou para mim e falou: “Aqui não é esquerda nem direita, aqui, está vendo, somos todos um só, somos indígenas, somos parentes na luta”. Essa fala me causou certo estranhamento, um incômodo talvez... o qual fiquei dias, meses, pensando no assunto, tornei-me refletiva e com isso a pesquisa ficou parada durante um tempo. Nesses momentos pensando, aprendi que a experiência de campo também é fundamental na construção do conhecimento e nesse sentido vivi o meu momento de pausa nas escritas e fui adquirir saberes através da experiência semelhante à descrita por Jorge Larossa (2002). Conforme fui passando os finais de semana na comunidade e presenciando alguns assuntos sobre o direito dos povos ali presentes comecei a perceber que dentro daquele espaço, embora fosse composto por múltiplas etnias, quando se tratava dos quesitos referentes aos conflitos envolvendo o Estado e os povos indígenas a particularidade étnica saía de evidência e o grupo se apresentava de forma coesa em suas reivindicações. É então a partir destas observações que me debruço nos primeiros questionamentos quanto à memória indígena contemporânea localizada em atos de resistência neste novo século.

Infelizmente, meses depois me deparei com algumas dificuldades no campo e com os desafios impostos pela pandemia causada pelo Covid-19, os quais me impediram de seguir a pesquisa na Aldeia Maraka'ñã, porém mesmo que não tenha continuado da forma como a princípio havia planejado, os meus registros no diário de campo, minha participação e observação em eventos públicos foram de suma importância para começar a refletir acerca dos lugares que essas memórias ocupam sendo elas tão distintas, e ao mesmo tempo tão compartilhadas aparentemente num espaço comum. Abaixo seguem imagens dos registros desses momentos:

Figura 6 - Cartaz do abril indígena.



Fonte: Página Facebook Aldeia Maraka'nã rexiste - Data 11/04/2019

Figura 7 - Roda de conversa sobre a situação da Aldeia na Justiça.



Fonte: Arquivo Pessoal - Data: 20/01/2019

Figura 8 - Conversa sobre troca de saberes entre indígenas e não-indígenas



Fonte: Arquivo Pessoal - Data: 20/01/2019

Figura 9 - Primeira vez na Aldeia Maraka'nã



Fonte: Arquivo Pessoal - Data: 28/04/2019

1.2 O lugar da narrativa e do mito na memória indígena

Quem controla o passado, controla o futuro. Quem controla o presente, controla o passado. George Orwell, 1984

As lembranças, os gestos, a vida, todos esses passam ou têm o seu lugar dentro das memórias. Ao falarmos dos povos indígenas podemos pensar em termos como: cultura, história, tradição, rituais, hábitos, maneiras específicas de ser, viver e existir. Alguns desses fatos do cotidiano indígena estão presentes em livros, vídeos, poemas entre outros instrumentos capazes de guardar esses registros, que até o século passado eram controlados e dirigidos apenas por não indígenas (MELO; COUTO, 2017). Não obstante, se considerarmos a disseminação desses acontecimentos antes mesmos da chegada ao material impresso poderemos dizer que tais conhecimentos foram transmitidos pelas palavras a partir de dois processos: a memória e a narrativa.

Partindo desse pressuposto, narrativas que são proferidas através das lembranças guardadas na memória de cada povo tornam-se um importante instrumento de comunicação capaz de atravessar passado, presente e futuro. E neste caso a memória permite um diálogo entre mundos distantes, onde os tempos são encurtados, passado e futuro se encontram em uma conexão marcada por uma tradição oral ordenada pelas lembranças que darão sentido ao presente. (VERNANT, 1990). Neste sentido, “[...] O poder de rememoração é, nós o lembramos, uma conquista; a sacralização de Mnemosyne marca o preço que lhe é dado em uma civilização de tradição puramente oral” Vernant (1990. p. 136). Mnemosyne, a deusa grega da memória, pela função da rememoração é capaz de levar o poeta ao passado, de modo que esse possa depois voltar para o presente e trazer consigo todos os relatos dos acontecimentos remotos de forma linear no tempo. O poeta dentro dessa construção mitológica é aquele que guiado pela memória consegue a partir da narrativa trazer explicações para o mundo presente (VERNANT, 1990).

Mas qual a relação dessa Mnemosyne da mitologia grega e os povos indígenas? Metaforicamente falando, os povos indígenas também têm os seus poetas que trazem consigo em seus cotidianos as lembranças dos acontecimentos antigos que fazem parte de suas organizações sociais. Ailton, da etnia Krenak, é conhecido nacional e internacionalmente pela sua defesa dos direitos dos povos indígenas e do meio ambiente. Diz Ailton (2019, p. 48) que o etnônimo Krenak significa cabeça da terra, sendo que esse entendimento veio a partir das suas memórias de origem. Isto é, nestas memórias estão alocadas sua cultura, seus costumes e rituais

que vão além dos conteúdos descritos em livros, dado que muitas dessas informações particulares de cada povo foi por bastante tempo repassada de maneira equivocada e condicionada a uma convicção etnocêntrica que enxergava esses povos como seres primitivos. Assim, Ailton Krenak descreve:

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para luz incrível. Essa chamada para o seio da civilização sempre foi justificada pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (KRENAK, 2019, p. 11).

É um dado histórico que, por diversas vezes, os povos indígenas do Brasil tiveram as suas vidas resumidas em categorias grosseiras e errôneas que ora tratavam de generalizar todos os povos, ora nem sequer os reconheciam enquanto sujeitos “civilizados”. No caso do povo Krenak, ao falar de memórias de origem, Ailton Krenak (2019, p. 48) descreve a íntima relação dos Krenak com a terra, as montanhas e os rios. A memória de origem nesse sentido faz referência a um passado, a uma herança que vai sendo repassada para as próximas gerações Krenak. Essa *memória de origem* está ligada aos ensinamentos dos antepassados, ela é história, experiência e tradição que vão caminhando pelas comunidades Krenak por meio das palavras, músicas, rituais, grafismos. Tomando a história do povo Krenak como exemplo, ousaria dizer que, em algum momento, naquilo que se refere a uma tradição oral, a memória é mãe da narrativa e filha do mito. Dado que enquanto a memória tem a capacidade de adquirir e guardar informações, a narrativa tem a capacidade de expor os acontecimentos e fazê-los circular. Esse

cruzamento entre memória e narrativa estabelece uma relação de reciprocidade e prosseguimento mítico. “A análise estrutural nos ensina, já há alguns anos, que tais narrativas são precisamente muito sérias e que nelas se articulam um sistema de interpretação que elevam o pensamento mítico ao plano do pensamento propriamente dito” (CLASTRES, 2012, p. 146).

Assim o mito pode ser usado para explicar o sentido da vida. Por exemplo, longe de uma visão totalmente ocidentalizada da construção do mundo, os diferentes povos indígenas têm em seus mitos de origem a compreensão do mundo e da vida de maneira particular a cada povo. O mito, nesse sentido, torna-se capaz de se referir a fatos históricos, de trazer sentido para acontecimentos do dia a dia e de orientar os próximos descendentes (Moretto & Terzis, 2010). Esse mito é repassado pelos anos através da oralidade presente nas comunidades indígenas, relacionando-se intrinsecamente com a memória. Ao mencionar Le Goff e sua

explicação sobre o processo de transmissão das memórias dentro das sociedades, Freire (2008) reflete que:

Duas características fundamentais para a questão da memória indígena atravessam todos esses momentos. A primeira é que a memória sempre esteve codificada e elaborada em forma de discurso. E a segunda, que a memória constitui elemento essencial daquilo que se costuma chamar de identidade, individual ou coletiva, [...] (FREIRE, 2008, p.3)

Seja por via da identidade individual ou coletiva é possível perceber que a memória, principalmente entre os povos sem escrita alfabética, é parte fundamental na sustentação das suas sociedades. No livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, Ailton Krenak (2019, p. 14) faz uma crítica ao apagamento de narrativas, pois acredita que cada narrativa traz consigo de alguma forma a memória e história de um povo. Ao criticar essa perda de narrativas nos tempos atuais, a partir de uma visão benjaminiana, o autor ressalta a importância da experiência contida nelas:

E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim. É importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como uma metáfora, mas como fricção poder contar uns com os outros (KRENAK, 2019, p. 27).

Conforme descrito por Krenak (2019), podemos perceber que a experiência presente nas narrativas traz também consigo um saber que está localizado em uma prática, um lugar e tradições. Sua autoridade é válida, pois nela há o *saber experiencial*²² que sempre fez parte do contexto das sociedades indígenas, as quais mesmos independentes, mas não carentes de escrita alfabética, sempre foram capazes através de suas memórias de narrar para as gerações futuras suas tradições e conhecimentos (FREIRE, 2008). Afinal:

Ao contrário das sociedades astecas e maias, as sociedades indígenas que habitavam no séc. XVI o território que hoje é o Brasil, eram sociedades sem escrita, onde os conhecimentos e experiências de cada grupo eram armazenados na memória e socializados através das gerações pelo que se convencionou atualmente denominar de tradição oral (FREIRE, 2017).

Esse conhecimento tradicional guardado na memória também é expresso por Josiane de Lima Tschucambang, da etnia Xokleng/Laklãnõ, localizada no Alto Vale do Itajá em Santa

22 (BENJAMIN, 1987. p. 2002).

Catarina, ao dissertar sobre as memórias e histórias dos anciões da terra indígena Xokleng/Laklãñõ. De acordo com a autora, os anciões são as verdadeiras fontes de conhecimento da comunidade. Tschucambang (2020) explica que esses saberes são marcados por uma oralidade própria, e em grande parte repassados na língua materna, sendo que uma vez traduzidos para língua portuguesa por vezes acabam por perder o seu sentido (2020). Desta forma, os anciões são verdadeiros *arquivos vivos*:

A transmissão do conhecimento tradicional se dá através dessas memórias de suas tradições como um todo, no âmbito de crenças e vivências cotidianas. Um elemento cultural que ainda se mantém forte é a mitologia, os rituais e os costumes são realizados oralmente, e são os idosos que lutam para suas existências, mesmo que através da oralidade. (TSCHUCAMBANG, 2020, p. 37)

Muitas memórias indígenas são produzidas, apresentadas e ressignificadas no íntimo de cada comunidade, como no povo Xokleng/Laklãñõ, por exemplo. Sobre esses aspectos coletivos da memória (experimentada por um grupo) Maurice Halbwachs (1990. p. 54) retrata que “o funcionamento da memória individual não é possível sem estes instrumentos que são as palavras e as ideias, as quais não são inventadas pelos indivíduos, mas que eles as empregam no seu meio”.

Levando-se em consideração os aspectos discutidos até o momento, pode-se afirmar que mesmo dispensando a escrita alfabética, as comunidades indígenas consideradas até hoje por serem sociedades de forte transmissão oral, têm através de suas narrativas uma explicação lógica e temporal dentro dos seus mais diversos contextos de vida (FREIRE, 2008). Em síntese neste subcapítulo podemos considerar que seja na mitologia grega através da figura do poeta, nas memórias de origem contadas nas aldeias ou nas experiências adquiridas do ser ao longo do tempo, tudo é conhecimento através dos fatos que são transmitidos por narrativas guardadas na memória.

1.3 O conceito de memória indígena

O dicionário corrente não é o instrumento mais adequado para definir conceitos usados pela ciência. Para isso existem os dicionários de ciências sociais. No entanto, a título ilustrativo, registramos aqui que no dicionário de português a palavra memória significa *faculdade de conservar e lembrar de consciência passados e tudo quanto se ache associado aos mesmos, aquilo que ocorre ao espírito como resultado de experiências já vividas*. E indígena significa

relativo à população autóctone de um país, ou que neste se estabeleceu anteriormente a um processo colonizador.

Segundo Freire (2017, 253), a abordagem da memória indígena implica, entre outras questões, “discutir o lugar da língua e da oralidade no registro, na conservação e na circulação de saberes nelas formulados”. O autor faz algumas reflexões sobre como o senso comum costuma atribuir à escrita o status de registro único ou legítimo e que “a identificação da memória histórica exclusivamente com a escritura alfabética por parte da historiografia oficial tem deixado de lado outras formas importantes de registro”.

Existe a memória indígena, que é aquela construída pelos povos ameríndios, e a memória sobre os indígenas, que é aquela engendrada pelo Estado Nacional.

De modo geral poderíamos afirmar que as memórias presentes nos universos indígenas, mesmo dispensando a escrita alfabética, sempre exerceu o seu papel de perdurar e relembrar práticas sociais, narrativas e conhecimentos via tradição oral. Le Goff (1990) usa o termo memória étnica para fazer referência aos povos sem escrita alfabética e de memórias formadas por essa tradição oral. Manuela Carneiro da Cunha (1992) muito conhecida na área da antropologia pelos seus trabalhos com comunidades indígenas, no capítulo *Introdução a uma história indígena*, apresenta a memória indígena como parte da identidade de cada grupo étnico. Ainda de acordo com a autora, “pode-se entender a identidade como sendo simplesmente a percepção de uma continuidade, de um processo, de um fluxo, em suma, uma memória” (CUNHA, 1994).

João Pacheco de Oliveira, dissertando em 2016 sobre o regime tutelar e a formação de alteridade no Brasil, apresenta o conceito de memória relacionado a povos indígenas a partir da categoria de regime de memória. Na descrição do autor houve no Brasil cinco regimes de memória construídos sobre as sociedades indígenas desde o período colonial até a formação da sociedade brasileira atual.

Portanto, o primeiro regime de memória é aquele que entende esses povos como uma nação específica e já no final do séc. XVIII como seres na condição de sociedades ditas primitivas. O segundo regime de memória traz a construção dessas sociedades alocadas em duas categorias: o índio bom e o índio bravo, ou seja, de um lado os indígenas representados como o “*bon sauvage*” do Iluminismo francês e, de outro, o selvagem antropófago e canibal do colonizador. O terceiro regime, no século XIX, concebe a imagem desse indígena a partir de uma visão utópica e romântica. No penúltimo regime de memória o indígena ainda está dentro de uma visão romantizada, porém agora aparece localizado no presente ocupando florestas e matas distantes. Por fim no quinto regime Oliveira (2016) descreve:

[...] a memória que os movimentos e organizações indígenas tentam construir na contemporaneidade é muito diferente das representações do romantismo. [...] O uso de novas tecnologias, como a internet e o vídeo, são também características desse regime, que é o único no qual os indígenas são os principais artífices; nos demais, constituem apenas aquilo sobre o qual não indígenas falam (OLIVEIRA, 2016, p. 29).

Através dessa observação feita por Oliveira (2016) e outras perspectivas quanto aos domínios da memória indígena, torna-se possível enxergar que há em torno da compreensão desta categoria uma série de *teias de significados* como aborda Clifford Geertz (1978). Referindo-se aos estudos de Célia Nunes Corrêa sobre a etnia Xakriabá (2018), quanto às funções da memória dentro de sua comunidade, podemos perceber que a autora elabora uma oficina de *Reativadores de Memória, Memória Nativa e Memória Ativa* para membros do seu grupo, tendo como resultado a explicação que a tradição oral e os saberes tradicionais, ao menos dentro da etnia Xakriabá, estariam divididos em duas memórias, sendo elas:

A **memória nativa** seria aquela memória que guardamos dos nossos pais, avós, bisavós, são as memórias mais antigas e que trazemos ancestralmente. Já a **memória ativa** consiste também naquelas memórias que reativamos em matrizes do passado, mas que estão presentes e ativas ainda hoje, sendo dinâmicas e marcadas pelos processos de resignificação que definirão a nossa relação com esta memórias do corpo-território no futuro daqueles que ainda virão. (CORRÊA, 2018, p. 176)

Assim, entendemos que “a memória não é a combinatória nem muito menos o somatório de uma matéria neutra; ela foi tecida pelos próprios atores sociais em diferentes situações, trazendo para seus novos usos muitos sentidos infusos em usos anteriores” (OLIVEIRA, 2016. p. 26). A memória é construída dentro de um tempo, circunstâncias, interesses, lugares que envolvem diferentes sujeitos, por isso é diante dessa premissa, que voga, nesse trabalho uma discussão detalhada do conceito de memória indígena na atualidade, na busca de compreender a formação dessas memórias dentro do cenário de disputas.

Dissertando sobre a memória coletiva indígena através das mídias sociais, com um estudo de caso a partir do blog Índios Online, Renata Leite (2011) traz a cena o conceito de *patrimônio em rede* para pensar essa cooperação mútua entre diferentes sociedades indígenas na construção dos assuntos relacionados a memória.

O site ÍndiosOnline ao conectar quatorze etnias do Nordeste brasileiro, possibilita a construção da Memória Social de um grupo realizada a partir de um movimento de devir minoritário, capaz de fazer emergir potencialidades revolucionárias que deslocam a lógica homogeneizante da maioria padrão (LEITE, 2011, p. 129)

Assim, Renata Leite explica a construção de uma memória criativa que acontece de forma processual e colaborativa entre as diferentes sociedades autóctones a partir das mídias sociais, “as trocas comunicacionais realizadas em blogs apontam para uma espécie de 'institucionalização criativa' dos comportamentos sociais (LEITE, 2011, p. 17). Em relação a essas transformações da memória indígena nesse novo século Mello e Couto também descrevem que “traz em sua essência o caráter transitório, transformador e metamorfofísico da memória indígena marcada, tradicionalmente, pela transmissão tendo como base a oralidade” (MELLO; COUTO, 2017). Nesse caso há uma reconfiguração dessas memórias marcadas pela necessidade de garantia de direito e qualidade de vida já assegurados em lei. De acordo com os autores a utilização de novas tecnologias, alterou a forma de reivindicar direitos e permitiu a possibilidade para esses indígenas registrarem suas memórias (MELLO; COUTO, 2017).

Dentro destas perspectivas do aumento e acesso às novas tecnologias informacionais pelos povos indígenas, no presente, tem-se observado que a narrativa de memória tem sido utilizada com frequência – direta ou indiretamente – em suas falas não apenas pelo conhecimento e manutenção de suas histórias e tradições, mas também muito vinculada a um sinônimo de força na luta pela garantia dos seus direitos e do meio ambiente. Falando sobre o direito à terra e a relação da humanidade com os povos tradicionais e o meio ambiente Ailton Krenak usa a palavra *sub-humanidade* para se referir ao modo como a sociedade não-indígena os enxergam. Para o autor, as experiências de vidas dos antepassados quando compartilhadas permitem esse movimento de resistência, dado que “muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas ‘pessoas coletivas’, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo” (KRENAK, 2019, p. 28).

As comunidades indígenas têm ao longo de suas histórias os seus direitos ameaçados por inúmeros fatores, isto significa que muitas das marcas deste primeiro encontro entre povos indígenas e colonizadores permanecem vivas em suas lembranças até os dias de hoje. Explicando sobre esses fatos que atravessam as vidas de cada sujeito, Michael Pollak (1992) ao estudar as marcas deixadas pela Primeira e Segunda Guerra Mundial na sociedade francesa, apresenta a categoria de *acontecimentos vividos por tabela* para se referenciar a determinadas situações que circundam uma pessoa ou um grupo. Para Pollak (1992, p. 2), os “*acontecimentos vividos por tabela*”, seriam os fatos dos quais os grupos não participaram ativamente, mas os adquiriram de forma herdada pelos momentos vividos por outros, tornando essas memórias tão presentes na vida das pessoas, que estas acabam por ser compartilhadas com um grau muito elevado de identificação. Neste sentido,

Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada (POLLAK, 1992, p. 2)

Embora Michael Pollak esteja falando da sociedade francesa, suas colocações também são pertinentes para pensar o caso dos povos originários, os quais mesmo tendo suas histórias de vida particulares têm neste momento dentro do contexto de demandas por direitos, narrativas ligadas à memória que vem sendo utilizadas recorrentemente nas comunicações entre povos, principalmente no que se refere a um estado comum de lembranças enquanto culturas que por muito tempo foram invisibilizados, marginalizados e estigmatizados na sociedade brasileira. Ailton Krenak (2019) define esses tempos que envolvem políticas de Estado e sociedades indígenas da seguinte forma:

Esta tensão não é de agora, mas se agravou com as recentes mudanças políticas introduzidas na vida do povo brasileiro, que estão atingindo de forma interna centenas de comunidades indígenas que nas últimas décadas vêm insistindo para que o governo cumpra seu dever constitucional de assegurar os direitos desses grupos nos locais de origem, identificados no arranjo jurídico do país como terras indígenas (KRENAK, 2019, p.37-38).

Na atualidade podemos perceber com clareza que a questão fundiária é uma das pautas comum entre as reivindicações indígenas, pois embora o artigo 67 da Constituição de 1988 contenha o parágrafo que o *Poder Executivo fará, no prazo de cinco anos, a demarcação das terras, ainda não demarcadas*²³, o que presenciamos trinta e três anos depois é que o Estado brasileiro até o momento não cumpriu com suas obrigações. Ao contrário, de 2011 em diante, houve uma queda no processo de homologação das terras indígenas. Vejamos esses dados no gráfico abaixo:

²³[http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm#:~:text=\(Vetado\).,Art.,terras%20ind%C3%ADgenas%2C%20ainda%20n%C3%A3o%20demarcadas](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm#:~:text=(Vetado).,Art.,terras%20ind%C3%ADgenas%2C%20ainda%20n%C3%A3o%20demarcadas).

Figura 10 – Demarcações de terras indígenas no Brasil de 1985 a 2017

Demarcações - Brasil				
Presidente [período]	TIs Declaradas		TIs Homologadas*	
	Nº**	Extensão (Ha)**	Nº**	Extensão (Ha)**
Michel Temer [mai 2016 a set 2017]	2	1.213.449		
Dilma Rousseff [jan 2015 a mai 2016]	15	932.665	10	1.243.549
Dilma Rousseff [jan 2011 a dez 2014]	11	1.096.007	11	2.025.406
Luiz Inácio Lula da Silva [jan 2007 a dez 2010]	51	3.008.845	21	7.726.053
Luiz Inácio Lula da Silva [jan 2003 a dez 2006]	30	10.282.816	66	11.059.713
Fernando Henrique Cardoso [jan 1999 a dez 2002]	60	9.033.678	31	9.699.936
Fernando Henrique Cardoso [jan 1995 a dez 1998]	58	26.922.172	114	31.526.966
Itamar Franco [out 92 dez 94]	39	7.241.711	16	5.432.437
Fernando Collor [mar 90 set 92]	58	25.794.263	112	26.405.219
José Sarney [abr 85 mar 90]	39	9.786.170	67	14.370.486

Fonte: Instituto Socioambiental – (ISA) Data: 19/04/2018

Como se observa na figura acima, desde abril de 2017 nenhuma terra indígena foi homologada e a lentidão no processo de demarcação parece aumentar em um contexto onde o atual presidente da República ainda em 2018 durante uma coletiva de imprensa ameaçava: “Se eu assumir [a Presidência do Brasil] não terá mais um centímetro para terra indígena²⁴”. Tal pronunciamento de Jair Messias Bolsonaro, atualmente eleito presidente do Brasil, demonstra a situação de disputas que há anos envolve o Estado brasileiro e povos originários atuais. É, a despeito desta situação, que trazemos para a discussão os desdobramentos dessa memória indígena pensada no momento contemporâneo, tendo como principal base de análise os relatos realizados por esses atores sociais no espaço social envolvendo conflitos por direito.

Afinal, quando tratamos de memórias indígenas muito se discute do seu papel ligado à tradição oral e a questão identitária, mas pouco há sobre o papel destas memórias no âmbito dos conflitos. Este capítulo, iniciado com minhas idas à Aldeia Maracaka`nã e os questionamentos que me surgiram durante o trabalho de campo, finaliza reafirmando o quão importante foi tal experiência, que me proporcionou este olhar mais atento e desconstruído quanto os traços desta memória indígena agora compartilhada entre grupos interétnicos já no séc. XXI.

²⁴ O vídeo com a fala do presidente pode ser acessado pelo link: <https://www.youtube.com/watch?v=sju-bpj0x-E>

Capítulo 2 – MEMÓRIAS COLETIVAS E IDENTIDADES DE LUTA POR RECONHECIMENTO

Ao adotar o conceito de memória indígena como ponto fundamental neste trabalho, leva-se em consideração a importância de discutir como essas memórias atuam no campo discursivo de legitimidade por direitos. Portanto, se propõe neste segundo capítulo um diálogo entre Maurice Halbwachs (1990) e sua concepção de memória coletiva, Manuel Castells (2018) com o conceito de identidades de resistência, Michael Pollak (1989) com a questão do enquadramento das memórias e Axel Honneth (1992) com a discussão de Luta por Reconhecimento. Tomando esses quatro autores como os principais para a formulação do arcabouço teórico, discutiremos como memórias e identidades de resistência se relacionam de maneira simbiótica na produção dessa outra forma de se pensar o conceito de memória indígena na atualidade.

O capítulo leva em consideração uma investigação, no início da pesquisa, de caráter exploratório que realizou um levantamento bibliográfico sobre a utilização da palavra memória envolvendo povos indígenas, tanto em livros quanto em relatórios do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e do Instituto Socioambiental (ISA). Contudo, após esta busca pela internet²⁵ também foi encontrada a Ong Thudêwã que tem três²⁶ livros publicados especificamente sobre o assunto, envolvendo os povos indígenas. Deste modo, para efeito desta investigação foram analisados os trechos descritos nos livros *Índios na visão de índios: Memórias* (2012) e *Índios na visão de índios: Memória do Movimento indígena no Nordeste* (2015) que servirá de base para discutir sobre a maneira como essas comunidades estão falando de memória na contemporaneidade.

A Thudêwã, que significa Esperança da Terra, é uma instituição que vem trabalhando com diferentes povos indígenas e promovendo diálogos entre essas comunidades e a sociedade brasileira. Com o seu início no ano de 2002 vem desenvolvendo diversos projetos que buscam trazer visibilidade à cultura e à história dos povos indígenas do Brasil. Durante esses dezoito anos de trabalho, produzindo vídeos, livros e documentários, já recebeu 13 prêmios, sendo um deles o prêmio de Direitos Humanos pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da

²⁵ Podemos usar o Google para fazer uma pesquisa de datas específicas, assuntos, ano, mês ou com intervalos de tempos. Neste sentido fiz uma busca de 2000 a 2017 sobre o termo “Memória indígena” e apareceu bastante conteúdo relacionado ao aspecto da tradição oral.

²⁶ O Livro *Índios na Visão dos Índios: Memória da Mãe Terra*, não foi utilizado até o momento por questão de recorte metodológico.

República (SEDH)²⁷. Nesses livros foram observados que a memória dos povos indígenas, cujos líderes foram entrevistados, aparece muitas vezes dentro dos contextos de lembranças, herança, força, valores, conflitos, tradições, saberes e repositórios. Contudo, organizando essas categorias a partir do seu valor semântico se pode dizer que essas memórias se concentram no mínimo em dois principais blocos, onde há uma memória com teor de resistência diante dos conflitos, e a memória que dá conta das questões dos conhecimentos da comunidade a qual acumula também a função de armazenar esses saberes. Todavia o que interessa neste trabalho é a memória localizada no campo do conflito e para isto vejamos alguns dos relatos dessas memórias a seguir:

(Katu Tupinambá e Carlos José Santos 2012, p.7)

Ouvindo nossos anciões, percebemos que aquela manchete estava errada, pois segundo os mais velhos, Marcelino continua vivo na memória dos moradores do Território Indígena Tupinambá de Olivença. [...] A figura de Marcelino é símbolo da luta do nosso povo por sua terra. Memória guardada por nossos antepassados e que o povo de Ilhéus e a sociedade brasileira insistem em esconder. [...] Marcelino foi um grande líder Tupinambá e, por ele, temos muito respeito e admiração. Mantemos viva a sua memória para fortalecermos os nossos guerreiros de hoje com o seu espírito de coragem e dignidade. Marcelino está presente em nossa luta, com muito orgulho!

(Potyra Tê Tupinambá, 2012, p. 13)

Em respeito a esta memória de nossos antepassados, hoje, mesmo passados 512 anos de opressão, continuamos lutando pelo nosso direito ancestral, pela nossa Mãe Terra.

(Marcelo e Irany Karapotó, 2012, p. 30)

Hoje, nossas índias não trabalham mais com o barro, muitas caças foram extintas e nossas terras foram invadidas. Mesmo assim, conservamos em segredo nossos valores nativos sobre cultura e espiritualidade baseadas no convívio com a natureza. É essa memória que nos faz resistir como povo.

(Joel Braz – Pataxó, 2012, p. 44)

Quando o homem branco chegou aqui no Brasil, não o tratamos dessa forma. Alguns historiadores contam que houve casos em que os índios recebiam os brancos com alegria. O governo do Brasil mentia dizendo que os índios eram página virada. Somos memória viva!

(George de Vasconcelos – Pankararu, 2012, p. 59)

Quando tivermos qualquer obstáculo que nos venha a lembrança de nossos guerreiros que morreram para salvar a nossa nação. Acho que devemos fazer o mesmo que meu tio fez: contar nossas histórias às futuras gerações. Assim, manteremos viva a nossa memória.

(Adilson Silva Amaral - Katu Tupinambá – 2015, p.13)

²⁷ Informações retiradas da página da Ong Thydewa na internet. No endereço: <https://www.thydewa.org/que-somos/>

Essa memória de luta dos nossos antepassados é que nos faz cada vez mais lutar por nossos direitos. Nosso direito é justo. Não demos e nem vendemos nossa terra. Ela foi invadida e tomada. Isso aconteceu não somente com minha família, mas existem outros casos iguais a esse. Pensando nisso, nós, povo Tupinambá de Olivença, viemos nos organizar para buscar os direitos garantidos na constituição.

(Graça Graúna Potiguara, 2015, p. 4-5)

[...] Preocupada com as frentes de expansão que tendem a mutilar a memória dos povos indígenas, retornei ao meio acadêmico no final da década de 90 a fim de compartilhar as inquietações acerca de literatura e direitos humanos; especificamente, refletir o direito à literatura indígena.

(Elisa Urbano Ramos – Pankararu- 2015, p. 21)

Para a luta ser digna é necessário o fortalecimento, que requer a todos/as indígenas conhecer a história e participar da história. E esse dever de socialização cabe à COPIPE. Ao tratarmos da história do movimento indígena a partir de nossas memórias, podemos focar com muita nitidez a força e a coragem com que muitas lideranças lutaram. Muitas tombaram durante a luta, mas deixaram seus ensinamentos vivos.

(Nhenety- Kariri-Xocó, 2015, p.15)

Um amigo Kiriri me ensinou assim: A partir da colonização, nós indígenas não mais vivemos, mas SOBREVIVEMOS. O índio que vive está em harmonia com a Natureza. Mas hoje, nós só sobrevivemos; temos pouca terra; o sistema nos incomoda; continuam tirando nossas terras, nossa educação tradicional, nossa religião. Índio e Terra são indivisíveis. A Terra é Mãe, é Avó, é família, é tudo. Tudo isso está vivo. Temos nossa memória viva. A terra também tem sua memória. [...] Substituíram a mata por cana e botaram índios como escravos. A essa fase do Brasil eu chamo de Memória da Rapadura; que veio logo depois da Memória das miçangas e antes da memória das pedras brilhantes.

(Reginaldo -Kanindé – 2015, p. 25)

Memórias que não se queimam: No ano de 1500 foi que tudo aconteceu chamaram de descoberta a invasão que se deu... Mesmo na atualidade estamos sendo massacrados. Nos sete estados do nordeste nós somos desrespeitados... Na cidade de Brasília Mataram um Pataxó Botaram fogo em Galdino²⁸ Deixando a família só.

Através dessas narrativas é possível enxergar que as características de lembranças, forças e conflitos surgem de formas complementares entre si, uma vez que as lembranças são por várias vezes utilizadas enquanto força diante dos momentos de conflitos²⁹. Neste sentido, podemos perceber que as memórias dos Kanindé, Pankararu, Tupinambá, Kariri-xocó,

²⁸ Galdino Jesus dos Santos (Bahia, 1952 – Brasília, 20 de abril de 1997) foi um líder indígena brasileiro da etnia Pataxó-HãHã-Hãe que foi queimado vivo enquanto dormia em um abrigo de um ponto de ônibus em Brasília, após participar de manifestações do Dia do Índio.

²⁹ Mais assuntos referentes a este ponto da pesquisa foi tratado no VIII Coninter em 2019, e publicado nos anais do evento. Maiores informações: <https://www.even3.com.br/anais/coninter2019/176952-questoes-epistemologicas-para-o-estudo-do-conceito-de-memoria-indigena-no-seculo-xxi-a-partir-de-uma-analise-do-c/>

Karapotó, Potiguara e Pataxó se relacionam entre si, no sentido que todas apresentam a memória e as lembranças como referência a um passado de luta e a um presente de resistência. Cada uma dessas comunidades é portadora de memórias específicas, as quais mantêm vivas seus saberes e suas culturas. Apesar disso, pensando memória a partir de Halbwachs (1990), poderíamos dizer que essas memórias não são estritamente individuais, uma vez que toda ação do indivíduo está alocada num ambiente social, sendo impossível a presença de uma lembrança separada da relação com outro, pois “só temos capacidade de nos lembrar quando nos colocamos no ponto de vista de um ou mais grupos e de nos situar novamente em uma, ou mais correntes do pensamento coletivo” (HALBWACHS, 1990, p. 36).

Neste sentido, esta compreensão de Maurice Halbwachs quanto à memória coletiva é relevante para pensar as memórias indígenas, onde diferentes povos experimentam um sentimento coletivo acerca da necessidade de busca por direitos. Se no passado os povos originários lutavam de forma separada, no presente esta realidade tem mudado e diversas sociedades indígenas estão reivindicando seus direitos através de um movimento unificado e coletivo. Os contextos nos quais as memórias são utilizadas nesses discursos trazem luz para uma compreensão de memória indígena que parte do individual³⁰ para o social depois de anos de disputas entre Estado (eles) e povos indígenas (nós). Ou seja, “não é a história aprendida, é na história vivida que se apoia nossa memória” (HALBWACHS, 1990, p. 60”).

O primeiro ponto que difere a memória indígena tradicional da emergente a partir da primeira década do século XXI é justamente o processo de socialização dessas demandas entre sociedades distintas entre si, numa comunicação progressivamente mais focada no plano “Inter-Aldeias”. Deste modo, neste segundo capítulo as narrativas aqui apresentadas foram importantes inicialmente para a desnaturalização do conceito de memória indígena a partir de uma ótica bastante ligada aos aspectos culturais, e para a compreensão dessas memórias nos cenários de confrontos. Afinal o que tinha de comum dentro das narrativas aqui apresentadas?

Em resumo, a questão da resistência assentada nas memórias. Logo, esta outra maneira de enxergar a memória indígena aqui pensada deriva diretamente do que seria a primeira, que são aquelas lembranças indígenas pautadas pela ideia de uma memória indígena tradicional, ligada a um único grupo. A distinção entre a primeira e o que classificamos aqui como a segunda memória se dá pelo fato da primeira memória estar ancorada no particular de cada grupo, enquanto a segunda está localizada em um campo de interesses coletivos, uma memória

³⁰ O individual aqui se relaciona a particularidade étnica de cada grupo.

indígena que é compartilhada entre diferentes indivíduos, é a soma da memória individual legitimando uma memória de luta coletiva.

2.1 Lutas por reconhecimento

Os dados apresentados até o momento serviram enquanto base para pensarmos os contornos e transformações da memória indígena na contemporaneidade. Assim, tornou-se possível observar de maneira mais detalhada a atuação destas memórias em cenários de reivindicações e lutas por reconhecimento.

O conceito de *Luta por Reconhecimento* do sociólogo alemão Axel Honneth em 2010 foi utilizado por Poliene Bicalho na tese *Protagonismo indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)* para pensar a ascensão do movimento indígena no Brasil. Como resultado da pesquisa, a autora relembra o caso da Confederação dos Tamoios no norte fluminense e a Revolta dos Cabanos no Grão-Pará, entre outros fatos históricos que exemplificam como se deu esta resistência indígena no passado a partir da chegada dos europeus. Entretanto, de acordo com a autora, apenas a partir da década de 70 é que essa resistência começa acontecer de forma organizada (BICALHO, 2010).

No entanto, a organização dos povos indígenas como sujeitos de direito, que toma para si o centro da luta de maneira coletiva é algo que só se verá a partir da década de 1970. O mais importante neste processo é pensar essa luta coletivamente; juntas diferentes etnias se conscientizaram de que esta luta não é dos Kaiapó, dos Xavante, dos Baniwa ou dos Guarani separadamente, mas de todos juntos. Seria ingênuo pensar que os mais de 200 povos indígenas do Brasil tivessem olvidado as tantas diferenças culturais que os distinguem entre si para formar esse Movimento (BICALHO, 2010, p. 318).

A alegação de Bicalho (2010), quanto à ingenuidade que seria pensar essas sociedades indígenas de forma homogênea dentro desses movimentos indígenas no Brasil é de suma importância para nossa discussão. Dado que para se chegar a essa outra forma de pensar o conceito de memória indígena, localizado no campo dos conflitos e resistência, será necessário voltamos um pouco atrás para discutirmos o lugar onde essas lembranças são invocadas.

Em se tratando de memória indígenas podemos observá-las de vários ângulos, há quem busque estudar essas memórias pelo viés cultural, social, familiar – através de trajetória de vidas – e etc. Porém, como mencionado anteriormente, nos interessa investigar com esse trabalho, as transformações da memória indígena dentro de contextos conflituosos e sabendo que muitos dos conflitos envolvendo sociedades indígenas giram em torno da questão fundiária,

buscaremos compreender o lugar das mesmas, a partir do Movimento Indígena no Brasil que é uma das instâncias que reivindicam fortemente essas questões.

Como mencionado anteriormente, não se irá historicizar o Movimento Indígena, mas para quem busca estudar esse movimento no período que corresponde as décadas de 1970, 1980, chegando até os anos 2000, deixamos como sugestões as teses de Matos (2006) e Bicalho (2010) e a dissertação de Lopes (2011), que retratam bem alguns desses momentos de constituição e “períodos” do movimento indígena na história do Brasil. Contudo, para continuarmos nossa discussão precisamos minimamente compreender o que definimos aqui como movimento indígena brasileiro, quais são as suas demandas, e principalmente, quais são os sujeitos envolvidos neste cenário. Afinal, todo indígena faz parte de um movimento?

O movimento indígena atualmente está alocado dentro da categoria de movimentos sociais e há muitos trabalhos que vêm tentando explicar e caracterizá-lo. Todavia, não se trata de uma tarefa fácil dada a sensibilidade e atualidade do tema. Será que existem *Movimentos indígenas ou indígenas em movimentos?* - pergunta Machado-Guanari (2017). Antes de adentrarmos nesta questão achamos importante primeiramente definir o próprio conceito de movimento social. De acordo com Maria da Glória Gohn (2000, p. 11), embora já tenhamos há tempos diferentes estudos sobre o tema, ainda não existe uma teoria concreta sobre a questão, dado os hiatos que existem entre as múltiplas discussões que são formuladas sobre o assunto.

Gohn (2000, p. 11) afirma que dentro dos conflitos sociais envolvendo demandas por direitos relacionados à questão da raça, gênero etc. existem pelo menos duas importantes correntes de pensamentos, uma voltada para a questão culturalista e a outra no quesito classista. Entretanto, a autora irá apresentar uma terceira visão que, segundo ela, não tem como desassociar uma reflexão crítica sobre movimentos sociais distante de um entendimento das questões de classes sociais, mas também reconhecendo ao mesmo tempo que não dá para explicar todos os pontos abordados dentro do assunto apenas pela visão classista. Neste sentido, Gohn (2000) afirma:

Defendemos uma terceira posição, que destaca a importância da cultura na construção da identidade de um movimento social, mas concebe os movimentos segundo um cenário pontuado por lutas, conflitos e contradições, cuja origem está nos problemas da sociedade dividida em classes, com interesses, visões, valores, ideologias e projetos de vida diferenciados (GONH, 2000, p.11).

Ou seja, para autora se faz necessária uma dialética entre a corrente culturalista e classista somada a outras questões que envolvem concepções para além das abordagens tratadas somente dentro dessas duas visões. Através dessa análise da maneira como se deve observar os

conflitos sociais, Gonh (2000, p.12), estabelece principalmente que movimento social “... refere-se à ação do homem na história. Esta ação envolve um fazer – por meio de um conjunto de práticas sociais – e um pensar – por meio de um conjunto de ideias que motiva ou dá fundamentação à ação. Trata-se de uma práxis, portanto”.

Em 2011 Danielle Lopes, produz essa mesma discussão sobre qual a relação da categoria movimento indígena, com o conceito “movimento social”, e após um diálogo com os teóricos como Gonh (1995), Melucii (1994), Tauraine (1997) e Scherer Warrena (2005), a autora conclui que no caso dos povos indígenas, os mesmos poderiam ser compreendidos através da categoria “novos movimentos” sociais, por compreender o caráter de diversidade e multiplicidade contida neste conceito, pois:

[...] no que diz respeito à possibilidade de entrada do movimento indígena no conceito de “novos movimentos sociais”, já num primeiro momento nos deparamos com uma profunda diferença - o que antes era relacionado a partir de uma classe ou de um grupo de interesse, que nos remete à idéia de unidade, na questão indígena a organização sócio política nos sugere a noção de *pluralidade*. Pois, ainda que com o respaldo da construção histórica na denominação da palavra: “índio”, se oculta por de trás desta, realidades expressivamente diferentes, que só no Brasil constituem mais de 230 etnias e 188 línguas faladas (LOPES, 2011, p. 48).

Portanto, no caso das sociedades indígenas, suas reivindicações e esse movimentar-se de diferentes culturas, ainda que pareçam dirigir-se por um ponto totalmente comum e homogêneo dentre desses movimentos. O que acontece de fato é uma corrente com características multifacetadas que visa o estabelecimento de um movimento que seja capaz de transpor a negação de direitos e reconhecimentos que lhes foram já assegurados desde a carta magna através de uma ampla gama de pluralidade étnica, sócio e culturalmente já construída no seio de cada sociedade indígena. É também dentro deste viés acerca dos movimentos indígenas, que a antropóloga Maria Helena Ortolan Matos irá dissertar sobre uma *política do movimento pan-indígena* a partir de uma *consciência coletiva*, onde:

[...] líderes do movimento indígena foram agregando experiências de práticas coletivas (como, por exemplo, assembleias, reuniões, atos públicos etc.) e de negociações políticas (entre os “opositores” e interlocutores do movimento), definindo as estratégias de ação coletiva em consonância com o processo histórico e político mais amplo da sociedade nacional e do Estado brasileiro (Matos, 2006. p. 41).

Portanto, pautada na diversidade essas estratégias do movimento indígena surgem para dar conta de problemas atuais, visto que embora na década de oitenta do século XX muitos povos tiveram várias conquistas a partir da promulgação da nova constituição de 1988, nos

últimos anos, principalmente a partir dos anos 2000, temos observado o recuo dessas conquistas, como por exemplo o Projeto de Lei 490 que no presente momento corre no Congresso Nacional para ser votado, o qual dá ao governo federal o direito de revisar a demarcação dos territórios indígenas e até mesmo de retirar o direito das sociedades de permanecerem em locais já homologados e demarcados.

Como já citado anteriormente é muito hostil a relação entre o governo do presidente Jair Bolsonaro, eleito em 2018, e essas sociedades. No entanto, sem a mesma virulência e com outros componentes, podemos afirmar que aquilo que definimos como um novo período de muita tensão e conflitos entre Estado e povos indígenas, ocorreu também no início dos anos 2000, por entender que já na primeira gestão do ex-presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva, já haviam alguns problemas sendo sinalizados por essas sociedades com o governo brasileiro. Como explica Matos (2006), ao mencionar em sua tese de doutorado a esperança e depois o desapontamento dos indígenas com o governo da época:

A atual política indigenista do governo federal, na gestão do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, também tem causado tensões entre os atores sociais das relações interétnicas, que resultaram em graves atos de violência contra a população indígena. Os povos indígenas tinham depositado grande expectativa na eleição do Governo Lula, devido sua candidatura ter sido favorável à defesa dos direitos das chamadas “minorias” esquecidas pelos governos anteriores. Durante a campanha presidencial de 2002, o movimento indígena entregou uma carta compromisso ao então candidato Lula, para garantir seu apoio caso fosse eleito. No entanto, nos primeiros meses após a eleição, o movimento indígena acabou queimando essa Carta em uma manifestação pública, como protesto ao não cumprimento do compromisso político do Presidente Lula com os povos indígenas do Brasil. Essa carta compromisso tornou-se referência para as principais reivindicações do movimento indígena ao Governo Lula (MATOS, 2006, p. 38).

Dessa forma a discussão aqui exposta nessa dissertação parte da noção de movimento social compreendida, principalmente, a partir dos processos sociais que nascem através de conflitos culturais, históricos, econômicos, sociais, entre outros, que envolvem indivíduos diversos, em momentos de luta coletiva; e diante desta conjuntura se enquadra também o movimento indígena no Brasil. E como pensar o movimento indígena a partir dessas circunstâncias envolvendo luta por direitos e reconhecimentos frente ao governo brasileiro?

De acordo com Poliene Bicalho, ao tratar do protagonismo indígena no Brasil a partir dos movimentos de cidadania e direitos entre 1970 a 2009, a compreensão da historiadora sobre o movimento indígena poderia ser explicada como “a expressão de uma luta por direitos fundamentais à sobrevivência física e cultural de centenas de povos diferenciados, que têm resistido bravamente a uma série de situações adversas à sua perpetuidade”. (BICALHO, 2010,

p. 251). Ou seja, trata-se de um movimento social marcado principalmente por uma busca por equidade de direitos e respeito à diversidade cultural e territorial de cada sociedade.

Como base para esse argumento, Bicalho (2010) tem como ponto de referência a teoria do sociólogo Axel Honneth a respeito da Luta por Reconhecimento. Embora Honneth (2003), não aborde em suas discussões a questão indígena, a pesquisa de Bicalho aplica a teoria do sociólogo em suas análises sobre as sociedades indígenas e, com isso, a historiadora traz dados relevantes para pensarmos o quanto a falta de reconhecimento experimentada pelas sociedades indígenas no Brasil tem influenciado, em certa medida nas últimas décadas do século XX e a na primeira década do século XXI o protagonismo indígena no país.

É importante frisar que Honneth (2003), constrói a sua Teoria do Reconhecimento com base no reconhecimento intersubjetivo, fruto do processo de interação entre diferentes indivíduos, através de três preceitos independentes entre si: o *amor*, o *direito* e a *solidariedade*. O amor entendido como “relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas³¹”, essa definição de amor foge à ideia da construção de pensamento do amor romântico; já o direito é expressado quando resultam para os indivíduos determinados direitos, ao serem eles reconhecidos socialmente como membros de uma coletividade e do papel socialmente aceito de membro de uma organização social definida pela divisão do trabalho. Por fim, tem-se a solidariedade que “está ligada ao pressuposto de relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autônomos)”³²; isso significa respeitar o outro em suas diferenças, culturas e valores de forma recíproca (HONNETH, 2003).

A partir dessas colocações podemos afirmar que o sentimento de desrespeito gera no indivíduo uma sensação de raiva, exclusão e desprezo. Usando desta perspectiva para olhar a situação dos povos indígena no país, pode-se considerar este processo de exclusão dessas sociedades por anos em nossa história como fatores que contribuíram para o desencadear dessa relação conflituosa na sociedade moderna brasileira entre “indígenas” e “não-indígenas”, fruto de políticas excludentes, assimilacionistas e da ausência do Estado em reconhecer e efetivar os direitos dos povos indígenas, pois esse abandono por parte do Estado se reverbera como uma atitude de rebaixamento das culturas indígenas, frente à cultura dos “não-indígenas” (BICALHO, 2010).

Afinal, Honneth (2003, p. 220) explica que “[...] a experiência de desrespeito está sempre acompanhada de sentimentos afetivos, que em princípio podem revelar ao indivíduo que determinadas formas de reconhecimento lhe são socialmente denegadas”, essa reflexão do

³¹ Página 159

³² Página 210

autor pode nos ajudar na compreensão dessa luta por reconhecimento vivenciada por diferentes indígenas do Brasil, conforme explica Bicalho (2010):

A luta social indígena caracteriza-se por diferentes aspectos que se sobrepõem à motivação meramente econômica: luta por reconhecimento, de direitos iguais; por direitos diferenciados; direitos coletivos; território; entre outros. Nesse sentido, essa luta social é impulsionada por “experiências morais” que expõem o grupo social coletivamente envolvido a “denegação do reconhecimento jurídico ou social”. Nessa perspectiva é que se defende a tese de que apenas a partir da década de 1970 é que se pode falar de luta social indígena coletiva e conscientemente formada, em condições de dar lugar a um movimento social indígena no Brasil (BICALHO, 2010, p. 81).

As discussões apresentadas tanto por Honneth (2003), sobre o que leva o indivíduo a essa luta por reconhecimento, quanto a explicação de Bicalho (2010) que utiliza dessa teoria para pensar a ascensão do protagonismo indígena no Brasil, também podem ser observadas e reverberadas pelas palavras de Gersem Baniwa ao dissertar sobre a conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo (2012).

De acordo com o antropólogo Baniwa, no Brasil houve no mínimo três importantes períodos para constituição do movimento indígena, o primeiro nominado como Indigenismo Governamental Tutelar, que se refere ao período de criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Na época, no início do século XX, o pensamento vigente na sociedade civil brasileira, era que os ditos povos indígenas, vistos como incapazes, não eram indivíduos capazes de gerir e organizar a própria vida. A intenção deste órgão governamental era conseguir assimilar e integrar estes povos à sociedade nacional.

O segundo período conhecido como Indigenismo Não Governamental se deu a partir da década de 1970 com a chegada da Igreja Católica, e com instituições como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e outras organizações não governamentais, que buscavam discutir e defender os direitos dos povos indígenas.

Por fim, após a Constituição de 1988, temos o terceiro período intitulado como Indigenismo Governamental Contemporâneo, neste momento já existe uma série de instituições voltadas para atender o interesse dos povos indígenas, existe um diálogo maior entre ministérios e povos indígenas, culminando na quebra de supremacia da Fundação Nacional do Índio - FUNAI como única instituição capaz de defender os interesses dos povos indígenas (BANIWA, 2012). Este foi um grande ganho do período, dado que o Estado passou a reconhecer as sociedades indígenas com suas respectivas histórias, culturas e organizações sociais, foi uma conquista no campo jurídico e teórico “...digo teórica porque até hoje, essa mudança na Letra da Lei não foi implementada na prática de forma satisfatória” (BANIWA, 2012, p. 209).

Essa abertura e reconhecimento dos direitos das sociedades indígenas foi um ganho muito importante para lutas desses povos, entretanto uma luta que é marcada como toda história por altos e baixos, e é por esses momentos em baixo que o movimento indígena atua buscando elevar as suas lutas por direitos, a partir de uma comunicação interétnica junto à sociedade civil e ao Estado, construindo acordos que defendam os interesses “particulares” (uma comunidade específica), e formando demandas coletivas capazes de expressar a necessidade de todos, como é o caso atual da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), com suas campanhas e ações³³ Afinal, como bem afirma Daniel Munduruku (2012, p. 11) “[...] nasceu uma consciência pan-indígena, que fez com que percebessem que havia problemas semelhantes entre seus povos, gerando ações concretas em prol de seus direitos”.

Nesse sentido, após dissertarmos sobre como compreendemos o Movimento Indígena no Brasil dentro da classificação de movimento social e depois de delinear algumas de suas funções e objetivos, retornamos à nossa questão inicial: “Indígenas em movimentos ou movimentos indígenas?” Indagação que atualmente anda bastante em voga em outros trabalhos que também discutem a temática indígena.

2.2 Movimento dentro de movimentos: um diálogo interétnico.

Indígenas em movimento ou Movimento Indígena? Está tem sido uma interrogativa recorrentemente bastante utilizada em diversas pesquisas após os anos 2000. Estando este assunto efervescente na atualidade, com várias mesas, discussões e debates sendo construídos neste momento, a nível de recorte metodológico e visando dinamizar a pesquisa, vamos nos deter na discussão de quatro trabalhos específicos que buscam dar conta dessa questão. O primeiro aqui investigado é do antropólogo indígena Gersem dos Santos Luciano – Baniwa (2006), o segundo do professor e escritor indígena Daniel Munduruku (2012), o terceiro de Patrick Leandro Baptista (2014) e, por último, o mais recente artigo do também antropólogo Guarani, Almiros Martins Machado (2017), os quais buscaram responder esta pergunta em seus trabalhos.

Começamos com o segundo capítulo do livro *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*, de Gersem Baniwa – Luciano (2006), onde o antropólogo inicia o texto com a seguinte indagação: Movimento indígena ou indígenas em movimento? Como resposta, o autor argumenta que no Brasil existem muitos indígenas em movimento, dado que muitas comunidades espalhadas pelo país têm o seu jeito culturalmente

³³ Iremos adentrar melhor no papel da Apib. na seção 3.4

próprio de formular suas ações nessa busca por garantia de direitos. Luciano - Baniwa (2006) reconhece que não dá para negar as inúmeras conquistas que as sociedades indígenas experienciaram a partir de uma busca conjunta de diferentes lideranças, desde a década de 70, procurando de forma conjunta e articulada lutar pelos seus interesses e demandas dentro de um movimento comum que abarcasse de forma plural as reivindicações dos diferentes grupos étnicos do país.

Assim, dentro desse parâmetro podemos argumentar sobre a existência de múltiplos movimentos indígenas, que somados a cada indígena com sua particularidade étnica formam o Movimento Indígena no Brasil. Um movimento que Daniel Munduruku entende que

[...] os levou a despertar o sentimento ancestral do coletivo e, quando viram ameaçado seu direito de ser diferentes, protestaram, se impuseram contra os desmandos dos militares e exigiram respeito e dignidade para si e para os povos indígenas brasileiros (MUNDURUKU, 2012, p. 17).

Patrick Baptista (2014), em outro artigo sobre o movimento da Arpinsul³⁴, usa a seguinte metáfora descrita por Kretan Kaingang³⁵: “*Nós somos como se fosse um rio, podemos encontrar dificuldade no caminho, mas de alguma forma sempre passamos, e continuamos nosso caminho*” para explicar o que é este movimento social. De acordo com autor a compreensão do movimento indígena poderia ser pensada através das palavras verbalizadas por Kretan, dado que

Essa metáfora tem um sentido muito forte no discurso indígena, que se contrapõe ao possível ‘pessimismo sentimental’ que acompanha discursos na academia, no Estado e alhures. Um rio ao nascer é como uma etnia num momento de reivindicação ou alguma denúncia sobre irregularidades é num ponto específico e sem grande volume de força (água), no entanto continua vertendo água e se espalhando, recebe forças de várias outras nascentes que se identificam e estabelecem parcerias para levar essas reivindicações adiante, parceiros sejam de organismos internacionais, da Igreja ou ONG’s vinculadas aos interesses indígenas (BAPTISTA, 2014, p. 149).

Neste sentido, embora cada sociedade tenha os seus interesses particulares, parece existir dentro deste movimento um objetivo maior que é a luta indígena, onde todos independentemente de suas singularidades são capazes de unirem forças na reivindicação de uma causa indígena, seja ela uma demanda inerente ao seu grupo étnico ou não.

Ainda dentro desta discussão, Almiros Machado Guarani (2017, p. 170) argumenta que “os povos indígenas não se resignam mais a ser objeto de direito e sim reclamam o

³⁴ Articulação dos povos indígenas do Sul do Brasil.

³⁵ Importante liderança dentro do movimento indígena contemporâneo.

protagonismo”. Nesse sentido, quando o Estado produz discussões sobre as sociedades indígenas no Brasil, esses indivíduos não querem mais serem representados somente pelos órgãos oficiais do próprio Estado, como é no caso da Fundação Nacional dos Índios – FUNAI, todavia essas sociedades estão se articulando entre si e, na atualidade, estão buscando construir um movimento de diálogo em rede dos povos indígenas com o Estado brasileiro. Ainda de acordo com Machado Guarani (2017), de forma mais escolarizada e menos unificada como foi o caso da UNI no passado, “o que se percebe país afora, são os indígenas em movimento nas instâncias governamentais, representando suas organizações locais ou mesmo regionais, com interesses comuns ou mesmo divergentes de indígenas em outras regiões do país” (MACHADO, 2017, p. 174).

Contudo, Luciano³⁶ (2006, P, 58) explica que segundo os próprios membros desses movimentos indígenas, um indivíduo indígena pode participar do movimento indígena, mas não necessariamente estar dentro de uma aldeia ou comunidade indígena específica. Desta forma, o movimento indígena é composto por uma série de projetos e mecanismos de ação que reivindicam os direitos das comunidades indígenas e os seus interesses de forma coletiva, e para que determinado indígena faça parte deste conjunto basta que o mesmo esteja de acordo com as pautas do movimento e queira participar dessa agenda comum. Como podemos observar neste diálogo entre autores indígenas, há muitas controvérsias se este movimento é algo “unificado” ou não, mesmo assim entende-se que existe um coletivo e a construção dessa rede interétnica, que irá sempre depender das demandas e interesses em questão de cada sociedade.

Portanto, tendo em vista os debates contemporâneos sobre as transformações do movimento indígena, onde a indagação *Movimento indígenas ou Indígenas em Movimento?*

aparece como foco em várias discussões científicas que abordam esse ponto dentro das sociedades. O objetivo nesta seção foi destacar através das discussões aqui apresentadas, que nossa compreensão sobre o assunto se pauta pelo entendimento que movimentos indígenas ou indígenas em movimento não são elementos separados em si, ao contrário. Ambas categorias

podem ser pensadas somente a partir desse amálgama fruto delas mesmos, visto que o movimento indígena não pode ser compreendido como algo uniforme ou sucessivo e o indígena em movimento não defende os seus direitos a partir de um ponto zero. Mesmo que ele não esteja associado a uma organização específica, podemos compreender que suas reivindicações se assemelham em partes com outros indígenas ligados a uma ampla rede comunicação.

³⁶ Foi citado Luciano nesta parte do texto, por se tratar de um trabalho que foi produzido em 2006. No período Gersem Baniwa – Luciano era referenciado como Luciano.

Sendo assim, no momento de compreender as demandas do movimento indígena brasileiro ou as de uma sociedade indígena em específico, deve-se levar em consideração que dentro destas sociedades existem modos diversos de ser e fazer. Por vezes, a título de exemplificação, a reivindicação de um cacique não é a mesma do outro. Entretanto, para pensarmos essas categorias se faz necessário estarmos atentos aos contextos e na forma como foram construídas ao longo dos anos, pois é através desta reflexão que se chama a atenção para essa correlação entre as categorias no momento de estudar a temática indígena dentro de conjunturas conflituosas.

Pontua-se junto a isso que: o que o movimento indígena do presente tem em comum com o movimento indígena de décadas passadas, está exposto em seu caráter reivindicativo, e nas lutas pelos direitos das sociedades indígenas. Contudo, esse é um movimento em constante transformação, composto cada vez mais por várias culturas, gradualmente estabelecendo novos diálogos, que conforme o tempo e as novas tecnologias que vão surgindo, permitem outros meios de comunicação entre essas sociedades, repassando as suas pautas e se modificando, assim criando novas redes e desfazendo velhos acordos.

O antropólogo Andrey Cordeiro Ferreira, ao estudar a etnopolítica e o Estado, pensando os sistemas de centralização e descentralização dentro do movimento indígena, explica a necessidade de esmiuçar os sentidos do termo. De acordo com autor, “movimento” é uma categoria que tem a sua importância tanto sociológica quanto antropológica. De modo similar o entendimento do termo “movimento indígena” passa por essa ambivalência, dado que em outros movimentos sociais, tais como entre os trabalhadores rurais e urbanos, mulheres e negros, a utilização do termo “movimento” se presta enquanto uma categoria que barca diferentes identidades, que participam de uma determinada ação de reivindicação (FERREIRA, 2017, 199). Dentro dessa visão o movimento indígena pode ser compreendido de duas maneiras:

[...] como categoria étnica, é uma forma discursiva de produzir a unidade, de ajudar a gerar um sistema interétnico e constituir-lo como ator político; em termos sociológicos, é um conjunto mais ou menos difuso de formas organizativas e de ação, que tenta reunir grupos étnicos integrados em diferentes situações e sistemas interétnicos (FERREIRA, 2017, 2000).

Ainda sobre esse assunto, nos anos 2000 Roberto Cardoso de Oliveira no texto, *Ação indigenista, etnicidade e o diálogo interétnico*, ao dissertar sobre a possibilidade de uma organização do campo político indígena, relata o crescimento e a diversidade dessas associações pelo país. Nas palavras do antropólogo “[...] esse associativismo vem demonstrar, por outro

lado, que existe um potencial de mobilização política dos povos indígenas que um Estado democrático não pode ignorar.” Observa-se que essa associação se dá por uma dialética entre sociedades indígenas, membros da sociedade civil e ativistas entre outros indivíduos que estão comprometidos com as pautas do movimento (OLIVEIRA, 221).

Corroborando com as ideias de Roberto Cardoso de Oliveira (2000), Maria Helena Ortolan Matos (2006, p. 40) ao dissertar sobre a trajetória do Movimento Indígena no contexto político social brasileiro na década de 70 e 80, destaca uma *configuração pan-indígena* que basicamente é essa percepção do movimento formado principalmente como uma tática política frente o governo brasileiro. Tão logo:

Tomar para si a consciência política da condição de minoria implicou no reconhecimento indígena de que, apesar de suas diferenças étnicas, compartilhavam uma história e um destino comum dentro do Estado brasileiro. Foram esses reconhecimentos, que deram base política para a formação de uma comunidade política pan-indígena (MATOS, 2006, p. 40).

Logo, através das discussões entre os autores, pode-se elaborar a ideia de que tanto os movimentos indígenas contemporâneos, quanto os indígenas em movimento, são formados por indivíduos abarcados por um sistema amplo, complexo e em constante transformação, atravessados por diferentes etnias, social e culturalmente distintas, portadoras das mais diversas identidades e interesses, agrupando-se e produzindo sentidos em uma constante rede de diálogo interétnicos. Redes essas que podem ser estabelecidas entre organizações ou até mesmo entre aqueles indígenas que seguem se movimentando na busca por igualdade de direitos pelo seu grupo, mas não necessariamente está associado com algumas organizações.

Portanto, após apresentar os argumentos que trazem visibilidade para a complexidade das relações que englobam esse relacionar-se, entre diferentes sociedades indígenas, em contextos de luta por reconhecimento e direitos, busca-se agora adentrar um pouco mais nesta discussão trazendo para cena a questão identitária. Pois não dá para falar dessa relação entre diferentes sociedades indígenas sem esbarrar principalmente no conceito de identidade.

Sabemos que as comunidades indígenas possuem uma maneira própria de entender o tempo, à vida, a religiosidade e até mesmo assuntos referentes a pertencimento (identidade), porém muitos estudiosos da etnologia indígena brasileira por exemplo costumam realizar seus estudos com o foco em um grupo étnico específico, o que não é o nosso interesse nesta pesquisa, ao contrário, queremos agora construir um exercício de reflexividade crítica, buscando entender até que ponto há esse equilíbrio (unidade) entre diferentes sociedades dentro deste ato relacional, contido dentro dos movimentos indígenas contemporâneo. Para refletir sobre a

construção dessas identidades, em ambientes de partilhas e momentos coletivos, busquei alicerce teórico através dos pensamentos de Manuel Castells (2018), Tomaz Tadeu da Silva (2000) e Oliveira (2014).

2.3 Identidades em rede

Não tenho aqui a intenção de produzir uma discussão densa e detalhada sobre o conceito de identidade. De fato, o interesse aqui é desenvolver melhor o argumento acerca das múltiplas identidades indígenas que se relacionam nos cenários de disputas por direito na contemporaneidade.

Tomamos como primeiro aporte teórico a discussão sobre identidade desenvolvida por Manuel Castells. O sociólogo catalão apresenta no livro *O poder da identidade* uma série de questionamentos sobre a nova forma de organização social dentro deste mundo globalizado. A sua teoria sobre o poder da identidade é difundida a partir da observação da formação identitária dentro dos vários movimentos sociais em suas mais diversas formas e conjunturas que, embora pareçam distintos entre si, estão intimamente ligados segundo Castells. Vale lembrar que para o autor, “movimentos sociais são: ações coletivas com um determinado propósito cujo resultado, tanto em caso de sucesso como de fracasso, transforma os valores e as instituições da sociedade” (CASTELLS, 2018. p. 51).

De acordo com Castells (2018), para falarmos de identidade antes precisamos estar bem cientes que identidades não são papéis, pois muito se confunde um atributo cultural repleto de significados em si, com um atributo estabelecido por uma norma social enquanto pais, companheiros, patrões, filhos, esposas, funcionários etc³⁷. Neste sentido:

[...] identidades são fontes mais importantes de significados do que papéis, por causa do processo de autoconstrução e individuação que envolvem. Em termos mais genéricos, pode-se dizer que identidades organizam significados, enquanto papéis organizam funções (CASTELLS, 2018, p. 55).

Assim, no caso dos povos indígenas podemos compreender que quando eles estão reivindicando os seus direitos de forma coletiva, o que podemos observar é um mesmo papel (defensor / militante) sendo efetuado por diferentes identidades. Porque, “[...] a identidade é a referência, é o ponto original relativamente ao qual se define a diferença” (SILVA, 2000, p. 75).

³⁷ Para maiores informações sobre o que seria papéis sociais recomendo a leitura do texto: A representação do eu cotidiano de Erving Goffman.

No ensaio *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais* Tomaz Tadeu³⁸ da Silva buscou, problematizar as duas categorias - identidade e diferença - para romper com os seus aspectos cristalizadores, onde dentro de um diálogo sobre diversidades as categorias surgem como algo inato à discussão. Diante deste assunto, Silva (2000) explica que identidade e diferença são duas categorias que servem para dizer o que não é. Nesse sentido, tem-se um exemplo para ilustrar a situação: quando nos afirmamos brasileiros significa que não somos moçambicanos ou chilenos. Do mesmo modo, quando dizemos “os nossos cabelos são cacheados”, estamos dizendo que os nossos cabelos não são lisos. À vista disso:

É fácil compreender, entretanto, que identidade e diferença estão em uma relação de estreita dependência. A forma afirmativa como expressamos a identidade tende a esconder essa relação. Quando digo "sou brasileiro" parece que estou fazendo referência a uma identidade que se esgota em si mesma. "Sou brasileiro"- ponto. Entretanto, eu só preciso fazer essa afirmação porque existem outros seres humanos que não são brasileiros. Em um mundo imaginário totalmente homogêneo, no qual todas as pessoas partilhassem a mesma identidade, as afirmações de identidade não fariam sentido. De certa forma, é exatamente isto que ocorre com nossa identidade de "humanos". É apenas em circunstâncias muito raras e especiais que precisamos afirmar que "somos humanos" (SILVA, 2000, p.75).

Pode-se trazer essas considerações para pensarmos essas identidades no caso das sociedades indígenas que fazem parte dos movimentos sociais, pois dentro desses movimentos indígenas, ainda que vários indivíduos estejam lutando lado a lado, podemos observar que há um fator que nos chama a atenção nos momentos de apresentação. Toma-se como exemplo alguns casos como Nara ou Sônia, elas sempre se apresentam com o seu etnônimo (grupo étnico) agregado ao nome, sendo Nara Baré e Sônia Guajajara. Assim como nós brasileiros nos apresentamos em eventos formais com os nossos respectivos sobrenomes, dado a importância e as normas que seguimos, os povos indígenas do Brasil também se apresentam pelo seu grupo étnico dada a importância de mostrar essa diferença, mesmo quando estão em um processo de reivindicação de maneira conjunta.

Esse fato que pode parecer simples é importante enquanto um dado de análise porque nos permitem entender que, embora essa seja uma luta coletiva o indivíduo faz questão de mostrar a sua identidade a partir da diferença. E por que acentuar essa diferença pelo etnônimo, se uma das frases mais usadas entre aqueles que fazem parte de um movimento indígena, nos cenários de embate político é: “Pelo direito dos povos indígenas do Brasil”³⁹? Primeiro,

³⁸ Embora Tomaz Tadeu Silva e Manuel Castells sejam autores de correntes de pensamentos distintas entre si, neste trabalho utilizei suas teorias apenas para construção do meu argumento, ainda que esses tenham suas ambivalências e antagonismos.

³⁹ Frase muitas vezes descrita no site da Apib. <://apiboficial.org/>

podemos usar da teoria de Castells quando fala sobre identidade para refletir sobre a ideia que o indígena do movimento tem uma identidade própria, que não é homogeneizada dado o seu papel dentro do movimento indígena. E segundo, conforme explica, Kaká Werá Jecupé (2020), essa identidade indígena pode ser compreendida da seguinte forma:

Para o índio, toda palavra tem espírito. Um nome é uma palavra provida de um acento, diz-se na língua ayvu. É uma vida entonada em forma. Vida é o espírito em movimento. Espírito, para o índio, é silêncio e som. O silêncio-som conta com um ritmo, um tom, cujo corpo é a cor. Quando o espírito é entonado, torna-se, passa a ser, ou seja, ganha um tom. Antes de existir a palavra “índio” para designar todos os povos indígenas, já havia o espírito índio espalhado em centenas de tons. Os tons se dividem por afinidades, em clãs, que formam tribos, que habitam aldeias, que, por sua vez, constituem nações. (JECUPÉ, 2020, p.18).

Esse pequeno trecho descrito por Kaká Jecupé (2020) permite refletir sobre a identidade dos vários povos indígenas que habitam o território brasileiro. Essencialmente, sobre os milhares de tons que em silêncio se tornaram corpo, cor e nações. A importância do etnônimo e como isso é sinal de uma identidade singular a cada indivíduo, repleto de simbolismo e significados, perpassando pela questão da identidade, também pode ser exemplificado pelas palavras agora de Davi Kopenawa, da etnia Yanomami:

Quando me tornei homem, outros brancos resolveram me dar um nome mais uma vez. Dessa vez, era o pessoal da Funai. Começaram a me chamar de Davi “Xiriana”. Mas esse novo nome não me agradou. “Xiriana” é como são chamados os Yanomami que vivem no rio Uraricaá, muito distante de onde eu nasci. Eu não sou um “Xiriana”. Minha língua é diferente da dos que vivem naquele rio. Apesar disso, tive de mantê-lo. Tive inclusive de aprender a desenhá-lo quando fui trabalhar para os brancos, porque já o tinham desenhado numa pele de papel. [...] meu último nome, Kopenawa, veio a mim muito mais tarde, quando me tornei mesmo um homem. Esse é um verdadeiro nome Yanomami. Não é nem nome de criança nem um apelido que outros me deram. É um nome que ganhei por conta própria. Na época, os garimpeiros tinham começado a invadir nossa floresta. Tinham acabado de matar quatro grandes homens Yanomami, lá onde começam as terras altas, a montante do rio Hero’u. A Funai me enviou para lá para encontrar seus corpos na mata, no meio de todos aqueles garimpeiros, que bem teriam gostado de me matar também. Não havia ninguém para me ajudar. Tive medo, mas minha raiva foi mais forte. Foi a partir de então que passei a ter esse novo nome. Só os espíritos xapiri estavam do meu lado naquele momento. Foram eles que quiseram me nomear. Deram-me esse nome, Kopenawa, em razão da fúria (KOPENAWA, 2015, p. 71)⁴⁰.

Podemos compreender que o movimento indígena apesar de apresentar pautas de forma coesa, está longe de produzir uma homogeneização das culturas e identidades dos participantes, pelo contrário, como afirma Silva (2000), identidade e diferenças são criadas pelos próprios indivíduos dentro de suas relações (inter-relações) podendo ser produzida via linguagem pelos

⁴⁰ Explicar com calma quem são os Xapiris na cultura yanomami a qual Davi faz parte.

seus atos de fala. É por meio desses atos de fala que podemos entender essa diferenciação que há entre as sociedades, e o porquê é tão utilizado os etnônimos dentro dos movimentos indígenas.

Através deste dado, podemos considerar também que as diferentes sociedades envolvidas dentro do movimento exprimem a partir da fala suas identidades. Ainda que seja o movimento representado pela palavra “indígena” essa categoria é apenas uma colocação extensiva que representa uma grande rede formada por diferentes indivíduos. Descrito isso, agora passamos para o entendimento do entrecruzamento dessas identidades em redes de cooperação, o que podemos definir como identidades coletivas.

Para além dos atos de fala, a identidade individual é construída por inúmeros outros fatores, como o meio em que se vive, a cultura que compartilha e assim por diante. Não podemos esquecer que essas identidades são construídas dentro de contextos históricos, conjunturas políticas, econômicas, sociais, morais e religiosa de cada época. Neste sentido a construção desta identidade se relaciona com outros fatores da vida social. Segundo Castells (2018) podemos considerar que:

[...] todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espaço. Avento aqui a hipótese de que, em linhas gerais, quem constrói a identidade coletiva, e para que essa identidade é construída, são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico desta identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem. (CASTELLS, 2018, p. 55).

Para o sociólogo, as identidades coletivas são geradas por relações de poder e estão enquadradas em três grupos: *identidade legitimadora*, construída através dos vínculos com organizações e instituições que representam outros indivíduos, tais como governos, igrejas, sindicatos e etc... esta é uma identidade que busca expandir a sua relação de poder entre os demais indivíduos; *identidade de resistência*, empregada por aqueles que vivem em posições desfavoráveis dentro da sociedade, em grande parte são estigmatizados por aqueles que assumem uma identidade pautada nesta lógica de poder e dominação; e *identidade de projeto*, que se utilizam de um bem cultural para transformar a sociedade “esse é o caso, por exemplo do feminismo que abandona as trincheiras de resistência da identidade e dos direitos da mulher para fazer frente ao patriarcalismo [...]” (CASTELLS, 2018, p. 56).

Segundo Castells (2018), essas identidades não são fixas, podendo um indivíduo ora estar no grupo das identidades de projeto, ora construindo outras identidades como a de

resistência ou legitimadora, pois cada tipo de identidade é um processo pelo qual tem um objetivo próprio. Neste sentido, ao pensarmos nas identidades desses indivíduos que fazem parte do movimento indígena, poderíamos refletir sobre a inclinação destes atores sociais alocados em duas dessas categorias, a identidade de resistência e a identidade de projeto; essas considerações são feitas através de análises e acompanhamento dessas comunidades via documentos, notícias e narrativas⁴¹. Contudo, consideramos que neste trabalho iremos nos deter especificamente na categoria de identidade de resistência durante nossas análises. Por quê? De acordo com Castells, a identidade de projeto é entendida como o prolongamento de identidades individuais que se unem em torno de uma mudança cultural dentro da estrutura social. No caso das sociedades indígenas eles não estão buscando uma mudança cultural, ao contrário ao longo da história eles vem buscando afirmar suas culturas e memórias. Diante deste aspecto enxergamos as identidades que circulam dentro destes movimentos indígenas enquanto identidade de resistência, dado que:

Ela dá origem a formas de resistência coletiva diante de uma opressão que, do contrário, não seria suportável, em geral com base em identidades que, aparentemente, foram definidas com clareza pela história, geografia ou biologia, facilitando assim a “essencialização” dos limites da resistência. [...] ou seja, a construção de uma identidade defensiva nos termos das instituições/ideologias dominantes, revertendo o julgamento de valores e ao mesmo tempo, reforçando os limites da resistência. Nesse caso, surge uma questão quanto à comunicabilidade recíproca entre essas identidades excluídas/excludentes. (CASTELLS, 2000, p. 57).

Ou seja, dentro desses movimentos indígenas, podemos considerar que para além de uma identidade étnica, estes indivíduos manifestam suas identidades como aparelho de resistência. No caso dessa conjuntura de mobilização das sociedades indígenas, uma identidade que vem sendo construída ao longo da história por meio de narrativas que retratam e explicam os processos de exclusão destas culturas na formação do Estado nacional brasileiro, que por muito tempo tentou integrar esses povos, ao invés de reconhecê-los enquanto cidadãos de direitos. Também com o olhar voltado para a questão das identidades dentro do movimento indígena, Oliveira (2005) ressalta que

⁴¹ Desde 2017 ainda na graduação de Ciências Sociais venho acompanhando as notícias na APIB, e a forma como diferentes povos indígenas vem se posicionando pelas redes sociais, e até mesmo pelo site oficial da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. O movimento indígena pode ser analisado pelo viés de uma identidade de projeto, haja vista a luta pelo reconhecimento das culturas indígenas no país. No entanto, os indivíduos que constroem esse movimento se pautam na ideia de resistência contra aqueles que tentam silenciar os direitos e histórias dos povos indígenas do Brasil, como podemos observar em várias reportagens realizadas pela APIB em sua página: <https://apiboficial.org/>

[...] as observações que têm sido feitas por etnólogos e indigenistas, permitem afirmar que os setores mais modernos desses povos – que em termos de gerações seriam as classes etárias mais jovens – vêm assumindo aquilo que se poderia chamar de uma ideologia de crescente autorrespeito. E que começa com a demanda de reconhecimento de sua identidade étnica e do direito à cidadania plena que a ela deve estar associado (OLIVEIRA, 2005, p. 28).

Traçamos uma discussão até aqui buscando construir e desconstruir os tipos de identidades que circulam entre esses movimentos, nossa intenção foi produzir uma discussão não exaustiva sobre o assunto, mas que fosse ser usada como base para pensarmos algumas das características dos indivíduos indígenas que fazem parte desses movimentos. Consideramos também que para adentrarmos no assunto da memória indígena, foi necessário passar pelo assunto da identidade, mostrando que por mais que venhamos aqui discutir as transformações da memória indígena em seu modo coletivo/compartilhado, seria um equívoco tratar dessas memórias coletivas, sem descrever os elos e diferenças étnicas que circundam essas relações. Até porque, como afirma Machado – Guarani (2018, p. 193), “sempre existirá o diferente, dois juízos sobre um mesmo fato, ainda mais se tratando de dois povos diferentes (não inferiores), o que não impede a conciliação de ideias, desde que as duas partes estejam dispostas ao diálogo.

São esses acordos entre sociedades que geram uma *configuração pan-indígena*⁴² de luta e união em rede, marcado simbolicamente pela partilha do mesmo sentimento de exclusão. Matos (2006), fala dessa configuração para se referenciar a uma estrutura política de reivindicação, todavia neste momento gostaríamos de utilizar a mesma ideia de *configuração pan-indígena* para pensar as memórias que circundam tais momentos de reivindicação, por entender que essas são também parte importante da construção dessa configuração, como veremos na próxima seção.

2.4 Indígenas e memórias em movimento

Como já apresentado, os indivíduos envolvidos dentro das organizações indígenas são múltiplos em culturas, histórias e identidades das mais diversificadas entre si. Todavia essas diferenças culturais parecem serem suprimidas no bojo do cenário de conflito ente Estado e Indígenas.

Criada em 2005, a partir do Acampamento Terra Livre (ATL), a Articulação dos Povos indígenas do Brasil (APIB), hoje é considerada uma das maiores instâncias de aglutinação dessas sociedades no Brasil, tendo como seus apoiadores a Coordenação das Organizações

⁴² MATOS, 2006.

Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Articulação dos Povos indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOIME), Articulação dos Povos indígenas do Sul (ARPINSUL), Articulação dos Povos indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), Grande Assembleia do povo Guarani (ATY GUASU) e Comissão Guarani Yvyrupa. Até o momento a APIB vem se articulando para promover e defender os direitos dos povos indígenas em território brasileiro. Atualmente a instituição é uma das maiores organizações indígenas sendo subordinada apenas ao Acampamento Terra Livre (ATL) que desde 2004 vem fazendo o diálogo nacionalmente entre diferentes lideranças indígenas. Essa reconfiguração⁴³ de união entre povos, no cenário de disputas, foi descrita no primeiro documento oficial do ATL⁴⁴:

Nós, povos indígenas Macuxi, Yanomami, Wapichana, Wai Wai, Guarani, Xucuru, Xucuru Kariri, Tupinambá, Xokleng, Kaingang, Xerente, Ingaricó, Taurepang, Xavante, Saterê-Mawé, Tucano, Tapuia, Potiguara, Pataxó, Pataxó Hã Hã Hãe e Tikuna, unidos e presentes no acampamento TERRA LIVRE, na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, vimos manifestar ao povo brasileiro e às pessoas de todo o mundo, os nossos pensamentos, projetos, sonhos e a nossa luta pela justiça e a defesa dos nossos direitos constitucionais garantidos aos Povos Indígenas do Brasil. (Documento do Acampamento Terra Livre, Brasília, 17 de abril de 2004)

O ATL foi um grande ato envolvendo diferentes sociedades indígenas no início dos anos 2000. Se no passado, por muito tempo, esses povos lutaram de forma separada, no presente esta realidade tem mudado e diversos povos estão reivindicando seus direitos através de um novo movimento coletivo. Sobre essas implicações do passado, Sandro Tuxá, um dos representantes da APOINME (Articulação dos Povos indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito), afirma:

[...] Se havia uma luta do movimento indígena em uma determinada parte, os índios do Norte não chegavam com o Nordeste. Os índios do Sul não chegavam com o Norte e os índios do Norte não chegavam com o Sul. Esse grupo girava cada um lutando por si. Então nós tivemos que enfrentar as nossas próprias diferenças. E não foi fácil a gente enfrentar as nossas diferenças. Se reconhecer entre nós mesmos um no outro. E nós fizemos esse exercício duro ao ponto de chegarmos a essa unidade de movimento nacional (TUXA, 2016, p. 46)

A fala de Sandro Tuxa (2016) evidencia essa necessidade de articulação entre povos tão distintos entre si, como aqueles que por muitos anos dividiram o mesmo espaço no cenário nacional, enquanto sociedades marginalizadas, desqualificadas e estigmatizadas. A fala de Tuxa (2006), também se relaciona com os relatos de Nhenety, do povo Kariri-Xocó e Katu do povo

⁴³ Utilizo a palavra de reconfiguração por entender que antes da Apib existiu a União das Nações Unidas que também foi uma grande instância de aglutinação dos povos no século XX.

⁴⁴ Carta retirada da página <<https://pib.socioambiental.org/es/Not%c3%adcias?id=11683>>.

Tupinambá, descritos no início deste capítulo, como os mesmos descrevem: “Um amigo Kiriri me ensinou assim: A partir da colonização, nós indígenas não mais vivemos, mas SOBREVIVEMOS. (Nhenety Kariri-Xocó - 2015, p. 15)”, e “Nosso direito é justo. Não demos e nem vendemos nossa terra. Ela foi invadida e tomada. Isso aconteceu não somente com minha família, mas existem outros casos iguais a esse. (Katu –Tupinambá, 2015, p.13)”.

Portando, ao defendermos a ideia de uma configuração de memória pan-indígena, compreende-se aqui, que aquilo que estamos denominando como uma das variações da memória indígena, advém deste processo atual de compartilhamento de fatos, relatos e histórias que fundamentam as injustiças relatadas por esses povos. É justamente, esse sentimento de alteridade, essa reminiscência coletiva frente a problemas comuns enfrentados por essas sociedades no passado e presente, que permite a ampliação do conceito de memória indígena no momento contemporâneo.

Assim, enquanto metodologicamente usamos Maurice Halbwachs para pensar a construção das memórias coletivas e a sua função organizativa, lá no início do nosso capítulo, agora usaremos, como aporte teórico Michael Pollak (1989), para abordarmos a formação e entrelaçamentos dessas memórias, dentro dos contextos de disputas por equidade de direitos. Pollak (1989) ao lembrar o período estalinista e a aflição daqueles que por muito tempo guardaram suas memórias de sofrimento em silêncio, descreve que a vivacidade dessas memórias se mantivera presente a todo momento a partir da tradição oral, como registra:

O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas (POLLAK, 1989, p. 3)

As lembranças dos judeus do período nazista, a dos alsacianos que foram recrutados forçosamente para lutarem ao lado dos alemães durante a segunda guerra mundial tornam-se exemplos dessas memórias subterrâneas, onde contradizendo a autenticidade das memórias ditas como nacionais, repassam esses acontecimentos via comunicação familiar. Contemporaneamente, podemos dizer que via redes sociais e midiáticas também, podemos ver esse movimento de inúmeros indígenas que trazem para o cotidiano dos não indígenas relatos que até então eram guardados no seio de suas comunidades, assim a separação entre o dizível e o indizível revela “uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de

grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor” (POLLAK, 1989, p. 6).

Portanto, novamente refletindo sobre o dizível e o indivisível no caso dos povos indígenas, poderíamos concluir que muitas destas narrativas de memória que estão tomando a cena nos espaços de disputas, são memórias que por muito tempo estiveram na posição de subterrâneas silenciadas dentro das aldeias, como já afirmaram Katu Tupinambá e Carlos José Santos: “Marcelino é símbolo da luta do nosso povo por sua terra. Memória guardada por nossos antepassados e que o povo de Ilhéus e a sociedade brasileira insistem em esconder”. Neste sentido, o que presenciamos diante dessas lembranças é a força dessas memórias que até então se encontravam guardadas, e no presente circulam para além das comunidades, buscando a cada dia o seu lugar no cenário nacional e contrapondo muitas das histórias ditas como oficiais.

Ora, mas essas memórias já não circulavam antes, uma vez que desde a década de 1970 muitos povos indígenas já buscavam esse movimento de articulação frente às demandas na luta por garantia de direitos? Com efeito podemos dizer que sim, mas cabe ressaltar o quanto o avanço tecnológico dos últimos anos, também tem contribuído para o crescente aumento ⁴⁵ do acesso das comunidades à internet e de certa medida potencializando essas redes.

Renata Daflon Leite (2011), em sua pesquisa *Patrimônio em rede, memória criativa e performance: um estudo do blog Índios Online*, apresenta os exemplos dessas relações entre sociedades indígenas com as novas tecnologias digitais, pontuando os resultados sociopolíticos e culturais desta interação em rede. Leite (2011), parte de uma perspectiva patrimonial para fazer referência a um *Patrimônio em Rede* que é construído nessas interlocuções online entre povos. Suas análises presentes no blog ÍndiosOnline revela que existe entre esses indivíduos aquilo que a autora denominou como uma memória criativa, evidenciando que:

A existência da web, enquanto espaço de endereçamento que só existe no plano virtual, recoloca para outros espaços ditos reais, a questão da virtualidade, da possibilidade potencial, da transitividade, ressaltando a condição de construção processual do cotidiano e, sobretudo, de uma memória que se encontra em constante construção - uma Memória Criativa (LEITE, 2011, p. 16).

Sendo assim, a memória seja aquela fechada na lembrança contida no não dito, as memórias subterrâneas, ou a memória criativa, aquela que agora é compartilhada pelos novos

⁴⁵ Também é importante não romantizar o acesso às novas tecnologias, dado que muitas sociedades indígenas, principalmente aquelas localizadas no norte do país, ainda encontram muitas dificuldades para ter o acesso à internet, a partir da precariedade das redes de conexão em muitas aldeias.

meios tecnológicos, está em constante transformação. Tanto em suas formas e ressignificações, quanto nos seus modos de uso, até a memória oral neste novo século, com o avanço das novas tecnologias tem a possibilidade de ampliação. Metaforicamente falando, do seu hipocampo, dado o seu compartilhamento em um grau mais elevado em relação ao passado⁴⁶.

Deste modo, podemos pontuar a existência desses novos contornos no compartilhamento de memórias, são lembranças daqueles que se sentem oprimidos que parecem se entrelaçarem como mecanismo de força em momentos de conflitos. À vista disso, se por uma lado Matos (2006), menciona *configuração pan-indígena*, para se referir a essa articulação de interesses convergentes que há entre as múltiplas sociedades indígenas no cenário político brasileiro, gostaríamos agora de propor a ideia de uma memória pan-indígena, que é justamente essa memória de dor, acionadas em momentos de disputas políticas, memórias que por muito tempo estiveram no subterrâneo de cada aldeia e que agora tomam o cenário nacional e internacional em momentos de reivindicações contra o governo brasileiro. A categoria *configuração pan-indígena* engloba uma luta coletiva e dentro dessa estrutura nos interessas pensar qual o papel das memórias nestes ambientes.

Assim, adiantamos que a memória pan-indígena é aqui pensada como uma interlocução memorável entre diferentes sociedades indígenas, que no cenário de disputa por direitos trazem suas memórias dentro dos movimentos e organizações indígenas, como instrumento de poder e legitimação de suas lutas, como podemos visualizar através das falas de Reginaldo Kanindé, Elisa Pankararu, Graça Potiguará e tantos outros, que apareceram ao longo deste capítulo.

De modo interdisciplinar, buscamos trazer uma discussão desta luta por reconhecimento, mostrando alguns relatos de memórias indígenas, dissertando sobre o modo como diferentes grupos étnicos vem buscando se movimentar a partir dessas lembranças de um passado opressor. Neste capítulo, também trouxemos a questão da identidade, não uma discussão sobre identidade étnica, mas um olhar para as identidades que se constroem dentro de conjunturas permeadas por processos de disputas, poder e estigmas.

De resto, no próximo capítulo, propomos uma discussão mais detalhada sobre uma categoria construída a respeito de uma memória pan-indígena, formulada dentro de um contexto interétnico, a partir de um diálogo entre autores e análise da jornada *Sangue Indígena: nenhuma gota mais*.

⁴⁶ É um importante dado de análise, mesmo com a dificuldade de acesso no presente, diferentes indígenas utilizam-se de redes sociais como Instagram e Facebook para contar suas trajetórias de vida, suas relações com os seus antepassados e trazendo a público suas memórias, coisa que uma década atrás não era tão facilmente possível de ser compartilhado. Ô-é Paiakan Kaiapo, Daiara Tukano, Tayanara Guajajara entre outros, são alguns exemplos disso.

Capítulo 3 – MEMÓRIAS QUE SE RELACIONAM: SANGUE INDÍGENA NENHUMA GOTA A MAIS

“Não vai ser o Bolsonaro que vai vir destruir uma resistência, a resistência de um povo que está lutando a mais de 519 anos. Lutaremos sempre! Sangue Indígenas: Nenhuma Gota a Mais”. (KAXUYANA, ANGELA. 28 de outubro 2019).

Neste capítulo buscamos apresentar, de forma mais detalhada, a transversalidade e o aspecto funcional da memória indígena, localizada na arena do conflito entre indígenas e Estado. *Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais*, foi uma campanha lançada pela APIB em 10 de janeiro de 2019, essa data ficou conhecida como Janeiro Vermelho. A campanha teve como objetivo central denunciar os ataques que as sociedades indígenas no Brasil vinham sofrendo diante do Estado brasileiro. Na época, vários grupos étnicos buscaram junto à sociedade civil, discutir os dilemas que afligem os povos indígenas no país. Para melhor elucidação do assunto, reproduzimos aqui o texto oficial que em nota a APIB lançou em suas páginas midiáticas e redes sociais explicando a necessidade desta campanha:

Trinta anos depois de aprovada a Constituição Federal de 1988, que trouxe o respeito à identidade cultural dos povos indígenas e ao direito sobre as terras que tradicionalmente ocupam, nós continuamos sofrendo ameaças. A mais recente, cometida pelo novo governo de Jair Bolsonaro, se deu com a Medida Provisória (MP) n.º 870/2019 e os decretos assinados pelo presidente para reorganizar a estrutura e as competências ministeriais que deixaram, deliberadamente, graves lacunas nos instrumentos e políticas socioambientais. Com a MP870, o Presidente transfere para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento a identificação, delimitação, reconhecimento e demarcação das Terras Indígenas (Tis), esvaziando a Fundação Nacional do Índio (Funai). Nos últimos anos, a conjuntura política e econômica vem imprimindo um ritmo desenvolvimentista ao país onde a Amazônia e o Cerrado desempenham o importante papel de “motor da economia”. Grandes obras de infraestrutura e a fronteira agrícola avançam com ímpeto sobre a floresta e a savana, atropelando a biodiversidade, as áreas protegidas, ignorando direitos e afetando significativamente a qualidade de vida das comunidades locais. A disputa pela terra aliada à histórica falta de governança nessas regiões resulta em mazelas que se firmam como cicatrizes no coração da maior floresta tropical do mundo. Essa conjuntura vem permitindo que diferentes aspectos da legislação ambiental sejam flexibilizados ou reinterpretados, reduzindo a proteção dos nossos ecossistemas e minando direitos constitucionais dos povos indígenas e comunidades locais. De fato, o governo brasileiro sinaliza a tendência de continuar cedendo aos desejos dos ruralistas. Tereza Cristina, nova ministra da Agricultura, representa os interesses do agronegócio no Mato Grosso do Sul, estado que é palco dos processos de demarcação mais complicados por conta das disputas por terra. Com isso, é muito provável que o processo de identificação e demarcação de Terras Indígenas seja freado e que se afrouxem as barreiras que impedem o desmatamento. Também não está claro quem ficará com a responsabilidade de garantir a integridade das Terras Indígenas, que antes era da Funai. O órgão, antes subordinado ao Ministério da Justiça, passa a ser controlado pelo Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, comandado pela conservadora ministra e pastora evangélica Damares Alves.

O desrespeito aos direitos constitucionais desses povos tangencia problemas como o desmatamento, invasão de áreas protegidas, trabalho escravo, extração ilegal de madeira, atividade mineradora perda da biodiversidade, conflitos fundiários, violência e assassinatos no campo. É bom lembrar que o Brasil é o país mais perigoso para ativistas e defensores da terra e do meio ambiente: em 2017, pelo menos 207 líderes indígenas, ativistas comunitários e ambientalistas foram assassinados mundo afora por protegerem seus lares e territórios dos efeitos da mineração, do agronegócio e de outras atividades que ameaçam seu modo de vida, segundo a ONG britânica Global Witness. O Brasil foi o país mais letal para quem trava essas lutas, com 57 assassinatos. Além disso, nos últimos anos, a criminalização de lideranças indígenas tem se intensificado em razão da sua luta por direitos, especialmente no Nordeste e no Sul do país. Terras Indígenas são bens da União, sendo reconhecidos aos índios a posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. É dever do Estado protegê-las. Entretanto, mesmo após demarcados, esses territórios não ficam livres de ameaças. A TI Karipuna, em Rondônia, homologada em 1998, está com mais de 10 mil hectares de floresta destruídos, em consequência da exploração ilegal de madeira e de grilagem. A TI Indígena Arara, também no Pará, acaba de ser invadida por madeireiros. Nas outras regiões do país, onde os povos aguardam pela demarcação do seu território sagrado, a situação é ainda mais grave. Na Bahia, por exemplo, 490 famílias indígenas da etnia Tuxá foram surpreendidas, em novembro, com uma decisão da Justiça determinando a imediata desocupação do território Surubabel ou Dzorobabé, ocupado tradicionalmente pela comunidade.

A demarcação de Terras Indígenas representa uma garantia de proteção à floresta e aos povos que dela dependem para viver. A terra é a base do habitat de um povo e a sustentabilidade das riquezas naturais ali presentes assegura a reprodução física e cultural das populações indígenas. Diante da crescente ameaça e dos retrocessos impostos pelo Estado aos povos originários do país, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) lança, esta semana, a campanha “Sangue Indígena: nenhuma gota a mais”, com o objetivo de mobilizar a sociedade pelos direitos indígenas. “A ideia é reunir diversas atividades, organizadas pelo movimento indígena e seus apoiadores, em uma agenda de mobilização do #JaneiroVermelho”, diz Sonia Guajajara, da coordenação da APIB. (APIB. 10 janeiro, 2019)⁴⁷.

É dentro desta configuração sociopolítica que se estabelece o Janeiro Vermelho, que se estendeu enquanto campanha para os demais meses do mesmo ano. Tornou-se possível observar que ao longo de todo 2019 houve uma intensa campanha de mobilização com a seguinte frase *Sangue Indígena: nenhuma gota a mais*, que nos meses de outubro e novembro do mesmo ano resultaram na primeira *Jornada Sangue Indígena: nenhuma gota a mais*.

Porém, qual seria a diferença entre o Janeiro Vermelho e a jornada que trazem consigo a mesma expressão “sangue indígena: nenhuma gota a mais”? A diferença está que enquanto o Janeiro Vermelho foi pensado para produzir um diálogo em âmbito nacional, a Jornada foi idealizada para promover este diálogo a nível internacional. Assim, através da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), durante 33 dias, de 17 de outubro a 20 de novembro de 2019, aconteceu a jornada *Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais* percorrendo os seguintes países da Europa: Portugal, Espanha, França, Bélgica, Holanda, Reino Unido, Noruega, Suécia,

⁴⁷ Notícia retirada do site: <https://apiboficial.org/2019/01/10/sangue-indigena-nenhuma-gota-a-mais/icia> . Acessada em 03 de fevereiro 2020.

Alemanha, Suíça, Vaticano e Itália. A jornada teve como objetivo discutir com os países europeus assuntos relacionados à situação climática mundial, à questão fundiária no Brasil, e à situação das sociedades indígenas no país. Abaixo segue uma imagem de um dos cartazes que circulou pelas redes sociais de muitos indígenas e ONGs brasileiras, durante a realização do evento:

Figura 11 – Cartaz com todas as datas e agendas da jornada



Foto: Conexão Planeta

Com o discurso voltado para essas situações dentro do contexto brasileiro, a comitiva responsável por esta comunicação com a população europeia contou com a presença de Nara Baré coordenadora da COIAB Amazonia - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, Sônia Guajajara Coordenadora da APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, Angela Kaxuyana que também faz parte da Coordenação das Organizações dos Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Célia Xakriabá professora e ativista indígena do povo Xakriabá em Minas Gerais, no Brasil, Alberto Terena Coordenador Executivo e representante do povo Terena na APIB, Eric Marky Terena, comunicador Da Mídia Índia. Dinamam Tuxá Coordenador da articulação dos povos indígenas do Brasil e assessor jurídico da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Elizeu Guarani Kaiowá importante liderança do povo Guarani Kaiowá, e Kretã Kaingang outra importante liderança do povo Kaingang no sul do Brasil, liderança que esteve presente desde o início do Acampamento Terra Livre (ATL), um dos fundadores da ARPINSUL

e APIB, entre outros indivíduos ligado à juventude indígena, somando ao todo onze lideranças. Seguem abaixo também duas imagens que circularam bastante nas redes sociais durante a abertura do evento:

Figura 12- Imagem das lideranças indígenas que fizeram parte da comitiva da jornada Sangue indígena: nenhuma gota mais.



Fonte: Facebook da Apib Oficial
Data: 10/11/2019

Figura 13 - Delegação que está circulando por 12 países e 18 cidades na Europa



Fonte: Página Oficial da Apib
Data: 30/12/2019

Os pontos tratados durante as conferências com a sociedade civil, entidades religiosas e governantes dos países Europeus, tiveram como base para discussão os resultados apresentados pelo relatório da Relatora Especial para os Direitos dos Povos Indígenas da ONU (Organização das Nações Unidas), Victoria Tauli-Corpuz no ano 2016. Somando todas as pautas que no ano de 2019 foram colocadas pela APIB, este evento internacional trouxe essas discussões agrupadas em 8 principais eixos de preocupações, que foram apresentados internacionalmente pela comitiva como problemas que precisam ser discutidos não apenas em nível nacional, são eles:

1. Paralisação de demarcação de terras Indígenas;
2. Institucionalização do genocídio através do enfraquecimento da política indigenista e ambiental pelo Estado Brasileiro e tudo que isso representa.
3. Intensificação dos ataques aos povos e Terras Indígenas – Destaque para assassinato do guardião Paulo Paulino Guajajara pelas mãos de madeireiros e o ataque ao território dos indígenas de isolamento voluntário por caçadores.
4. Violação do direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé
5. Perseguições aos defensores de direitos;
6. Ataques à saúde indígena
7. Fim da participação social em colegiados conselhos e perseguição às ONGs
8. Não cumprimento das recomendações feitas ao Brasil no último ciclo da Revisão Periódica Universal da ONU⁴⁸. (APIB. 30/12/2019).

Essas questões foram discutidas em diferentes eventos por diferentes representantes da comitiva. Neste capítulo, o que nos interessa analisar especificamente é a forma como esses posicionamentos foram expostos e como esses membros da comitiva, composto minimamente⁴⁹ por onze indivíduos de oito grupos étnicos distintos entre si, conduziram essas reuniões. É bastante comum os trabalhos sobre as sociedades indígenas tratarem de um povo específico, ou a relação entre indígenas e não indígenas. Porém, neste momento, nos interessa a relação que é construída entre estes indivíduos que possuem etnias diferentes, mas que dentro do cenário de luta e reivindicação de direitos se posicionam dentro da categoria povos indígenas do Brasil. Assim a nossa busca nesta seção está em compreender quais são os aspectos semelhantes nessas narrativas, suas características e sentidos, dentro da jornada.

⁴⁸ Informação retirada do próprio site da APIB em 20 de novembro de 2020.

⁴⁹ O termo minimamente é utilizado por entender que, para além dessas principais lideranças, havia também no local apoiadores do evento e membros da juventude indígena, que não saíram nas fotos (principais) mas apareceram em algum momento no evento. Para quem quiser saber mais sobre o assunto, no canal da APIB na plataforma do Youtube existe uma playlist denominada “Diários de Bordo”.

3.1 Entre o On e OFF: o uso da internet como ferramenta metodológica.

Sabemos que cada tema de estudo possui suas particularidades, pois o modo como a pesquisa é realizada cabe às negociações entre o pesquisador e o objeto a ser pesquisado, entre inúmeros outros fatores que permeiam essa relação. Olhando para o campo da antropologia, umas das áreas que mais trabalha com a etnografia, podemos observar recorrentes discussões sobre o assunto. A antropóloga Mariza Peirano (2014) vai dizer que o método etnográfico não existe. De acordo com a autora, o que podemos fazer em campo são formulações teórico-metodológicas, que iram conduzir nossa pesquisa empírica juntamente com um arcabouço teórico. Ou seja, todo pesquisador (a) precisa ir a campo com esse entendimento, sendo capaz de compreender que a pesquisa não depende apenas de um método específico, mas há muitos pontos que precisam ser ligados e interligados ao lado e com os nossos interlocutores.

Nas últimas décadas, principalmente a partir dos anos noventa com advento da internet e os avanços das tecnologias de informação, este conceito que era até então muito relacionado aos trabalhos de campo, onde o pesquisador interage de forma física com o objeto investigado, passou a ser realizado também por aqueles que fazem um trabalho de campo via internet.

Etnografia virtual, netnografia, etnografia online, são termos relacionados ao já conhecido trabalho de campo caracterizado como etnográfico, quando realizados via internet. Esses termos parecem estar em constante transformação. Os trabalhos de Miller e Slater (2004), Polivanov (2013) e Marins (2020) evidenciam de forma detalhada, como vêm sendo feitas as construções teórico-metodológicas em diferentes contextos investigativos, tendo na internet um campo de investigação. Se por um lado, alguns autores entendem a possibilidade de se fazer uma etnografia no campo virtual, para outros o que se faz nas redes não teria o mesmo significado etnográfico, por isso deveria ser denominado de maneira específica como netnografia por exemplo.

As discussões, as terminologias aplicadas às pesquisas on-line estão longe de terminar, o que de certa forma é bastante promissor, dado que todo o conhecimento é realizado via uma produção contínua e conjunta de saberes. No momento atual, dentro deste contexto de pandemia, as discussões sobre esse fazer etnográfico ganha cada vez mais destaque nas discussões acadêmicas, visto que muitas pesquisas tiveram os seus campos realinhados e suas metodologias reconfiguradas, uma vez que estar no campo de forma física se tornou até mesmo um risco de vida diante do Sars-CoV-2, causador da doença Covid-19.

Os dados precisaram ser construídos de outras formas e, muitas vezes, o uso da internet serviu como um arcabouço metodológico, e isso não implica dizer que o online é melhor ou pior que o offline e vice-versa, como podemos ver na afirmação de Polivanov (2013):

[...] ainda que haja, sem dúvidas, singularidades quanto à mediação, linguagem e formas de interação entre pesquisadores e pesquisados na internet e “fora” dela, tal relação – mediada mesmo off-line – se dá em ambientes virtuais que não podem mais ser tratados como “não-lugares” e menos ainda de forma dicotômica, opondo se o virtual ao “real” (POLIVANOV, 2013. p. 14).

Assim como Polivanov (2013), a socióloga Christine Hine (2015), também menciona durante uma entrevista concedida para revista *Matrizes do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade de São Paulo* que ela observa “[...] uma continuidade de princípios metodológicos entre os tipos de etnografia que podemos aplicar à internet e os tipos que usamos em qualquer outro domínio cultural, embora algumas das técnicas possam diferir” (HINE, 2015. p. 170).

Ambas as autoras defendem a funcionalidade de uma etnografia via meios digitais, ainda que a construção dos dados aconteça de modo diferente daquilo que já conhecemos como um trabalho de campo realizado de “forma mais tradicional”. Neste novo milênio temos a capacidade de inovar em nossas pesquisas, em nossos métodos de análise, uma vez que com a globalização e a ampliação da comunicação por essas vias tecnológicas nos trouxeram novos instrumentos para coleta dados em nossas pesquisas. Agora temos lentes que fogem ao nosso campo concreto e nos permitem enxergar além, proporcionando a oportunidade de um olhar mais atento para situações que estão para fora da nossa capacidade de estar de corpo presente.

De acordo com Halavais (2011, p. 16) “a internet nos permite ver mais interações sociais do que jamais esperávamos... É claro que nenhuma ferramenta isolada pode prover isso, mas um conjunto de técnicas fornece perspectivas que são úteis”. É diante dessas afirmações, que neste capítulo usaremos a internet como ferramenta para construção dos dados referente à memória indígena contemporânea. Escolhemos como caso de observação a jornada, justamente por entender que, a partir deste caso específico, podemos ter uma amostragem, via uma abordagem qualitativa, de um grupo de oito indivíduos⁵⁰ composto por diferentes etnias que se somam na luta do movimento indígena e principalmente compartilharam os momentos e lembranças.

⁵⁰ Durante a Jornada outras pessoas participaram dos eventos entre elas indígenas e não indígenas, no entanto escolhemos aqui citar oito indivíduos específicos por perceber que esses foram os rostos que mais apareceram durante a divulgação do evento. Isso levaria a uma outra discussão também, quem são essas lideranças e quais os seus lugares de fala, porém isso fica para um trabalho futuro, não cabendo neste momento a discussão.

Robert Kozinets no livro *Netnografia* realizando pesquisa etnográfica online (2014. p. 47), irá explicar que, para responder uma determinada questão, precisamos realizar uma correlação de diferentes métodos de análises, seguida de um conjunto de instrumentos para coleta desses dados e a internet pode contribuir com a realização dessas tarefas. Por isso, antes de adentrarmos a nossa questão, concluímos aqui que há sempre uma possibilidade de encontrar na internet um campo, um instrumento de análise ou até mesmo um lugar para construção dos nossos dados.

Assim optamos recorrer metodologicamente ao uso da netnografia como meio para alcançar nossos objetivos acima citados. Como já mencionado nos capítulos anteriores, o foco central desta dissertação está no pensar das transformações da memória indígena contemporânea, principalmente aquelas localizadas dentro dos movimentos sociais que envolvem diferentes grupos étnicos. Por isso, nossa maior intenção nesta pesquisa, está na compreensão das memórias que circulam por esses ambientes, e para isso foi preciso nos debruçarmos sobre as narrativas proferidas durante a *Jornada*, a fim de identificar quais foram essas lembranças citadas pelo grupo indígena no exterior.

Após o seu estudo sobre as novas tecnologias de informação Leite (2011) destaca o diálogo entre diferentes grupos étnicos, a partir do estudo do Blog Índios Online, e descreve as características da memória indígena na contemporaneidade, assim como uma *memória criativa*, que é aquela coletiva que circula pelos blogs e entre diferentes sociedades indígenas, estando essas em constante construção. Desta forma, a partir da visão de uma memória criativa e das transformações da memória indígena⁵¹ queremos ir mais a fundo na questão. É diante disso que aproveitamos a jornada *Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais* para estabelecer conexão com trabalhos anteriores, que já estão refletindo sobre outros aspectos dessas memórias. Afinal, quais são os sentidos infusos diante dessa transformação da memória indígena? Qual o papel da memória indígena dentro das conjunturas conflituosas entre Estado e sociedades indígenas no mundo contemporâneo?

3.1.2 Pensando memória indígena no presente: luta e resistência

Para responder essas questões, trouxemos alguns exemplos a partir da fala dos próprios indígenas durante a jornada, seguida de nossas reflexões a partir dessas falas. Pontuamos que a Jornada *Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais* possui vários vídeos dentro do canal da APIB.

⁵¹ MELLO e COUTO (2017).

Os vídeos estão reunidos em uma única playlist, numerado de 1 a 43, com duração em média de 26 segundos quando é apenas uma mensagem rápida, a cinquenta minutos e quinze segundos quando se trata de coletivas de imprensa, onde os indígenas participam de eventos televisivos entre outros, como por exemplo, da Missa no Vaticano celebrada pelo Papa Francisco. Todos os vídeos podem ser publicamente encontrados dentro da playlists *Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais* na plataforma digital do Youtube no canal da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.

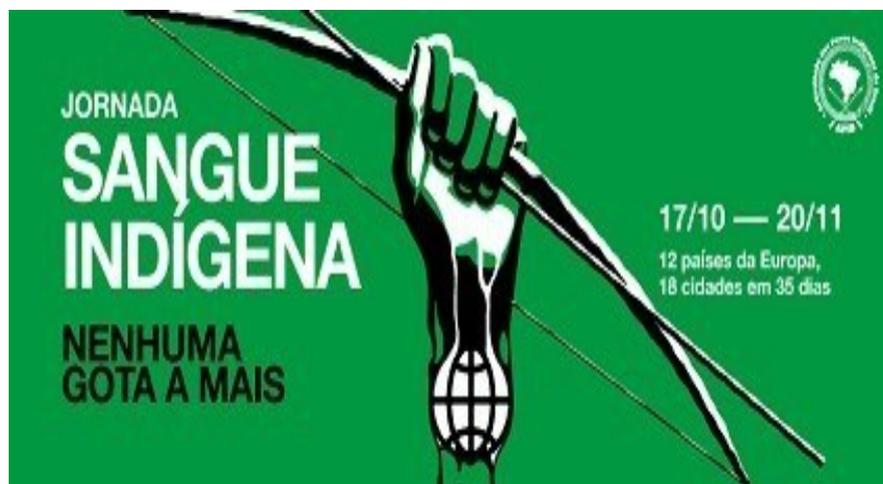
É possível perceber que o primeiro vídeo dessa playlist começa em Roma com o cacique Kretã Kaingang, aparentemente dentro de uma sala que se parece com um auditório, falando em português sobre o povo Kaingang e outros assuntos relacionados aos indígenas do sul do Brasil. O público para quem ele está falando não aparece, uma vez que a câmera fica focada somente no indígena, mas pelas vozes, sons e flechas de luzes das câmeras fotográficas, fica nítido que há várias pessoas realizando fotos, e presentes no local durante a fala do cacique.

Ainda neste vídeo, com Kretã estão mais três indígenas: Sandro Tuxá, Célia Xakriabá e Elizeu Guarani Kayowá, alguns com cocares e grafismos no rosto outros não, eles permanecem de pé ao lado de Kretã Kaingang durante toda sua fala. Dentre as muitas questões levantadas por Kaingang o indígena pontua que:

“...ninguém entra no movimento indígena, porque o movimento indígena é um grande espírito e esse grande espírito busca os seus líderes e busca os seus aliados... pra quem aqui que não é indígena, mas é um grande aliado nosso, foi o grande espírito que buscou, para cada indígena que está na luta, foi o grande espírito que colocou, então só entra quando o grande espírito te busca... Na defesa nossa nesses 519 anos sempre tivemos aliados do nosso lado que nos protegeram, que nos ajudaram, que foram nossos apoiadores”(KAINGANG, 20 de outubro 2019).

O vídeo parece ser longo, mas percebemos que foi editado (cortado), e a fala de Kretã termina com uma salva de palmas dos ali presentes. Após o encerramento, roda uma vinheta com um dos slogans da jornada *Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais*. A imagem é um punho fechado, segurando entre os seus dedos um arco e uma flecha, no punho tem uma imagem de globo, toda a imagem aparece nos tons verde, preto e branco. Diferente da campanha Janeiro Vermelho que teve início no dia 10 de Janeiro de 2019, onde se priorizou o tom vermelho, preto e branco em seus cartazes de divulgação, na língua portuguesa. No caso da jornada, outras cores e linguagens foram utilizadas, assim como esse slogan abaixo, marcado pela cor verde, preto e branco, outras cores foram usadas para a divulgação da campanha no exterior, como veremos a seguir:

Figura 1 – Cartaz de chamada para jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais



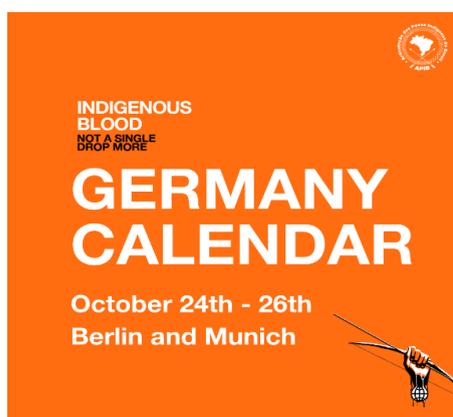
Fonte: Página oficial do facebook da Apib
Data:11/10/2019

Figura 2. Um dos cartazes mais utilizado nas redes sociais durante a jornada Sangue Indígena:
Nenhuma Gota Mais



Fonte: Página oficial do facebook da Apib
Data:11/10/2019

Figura 14- Cartaz da Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gotinha a Mais (Alemanha)



Fonte: Página oficial do facebook da Apib

Data:15/10/2019

Figura 15- Cartaz da Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gotinha a Mais (Suíça)



Fonte: Página oficial do facebook da Apib

Data:16/10/2019

Figura 16 - Cartaz da Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gotinha a Mais (Bélgica)



Fonte: Página oficial do facebook da Apib

Data: 01/11/2019

No segundo vídeo, postado no dia 20 de outubro de 2019, Alberto Terena (APIB), aparece falando para um repórter explicando o que eles estão discutindo naquele momento. O título do vídeo é “Viemos denunciar ao mundo o que está acontecendo no nosso país”. Segundo Alberto, o governo brasileiro está matando os animais, a floresta amazônica, e afirma que “[...] estamos fora da agenda da política do Brasil, no momento deste governo atual, viemos aqui para dizer o sofrimento do nosso povo indígena, e até mesmo defendendo a natureza, os rios a floresta, onde nós vivemos”.

O terceiro vídeo da playlist é a filmagem breve de dois minutos de Sônia Guajajara, Elizeu Guarani Kayowá, Dinaman Tuxa e outros indígenas acompanhando a missa no Vaticano. O quarto vídeo traz uma mensagem de Raoni Metuktire⁵² para os integrantes da jornada.

No quinto vídeo, não tem som, mas se inicia com a imagem de um tapete em cima de uma travessa de madeira no estilo de barco, com ervas e líquidos dentro de cuia, no chão. No mesmo lugar há um cartaz com a foto de Chico Mendes⁵³. No vídeo, aparece um grupo de mais de 20 mulheres (não indígenas) tocando violão e cantando. O nome desse vídeo é: *Entrega da Carta da Jornada Sangue indígena: Nenhuma Gota a Mais, ao Papa Francisco*.

No geral, os quarenta e três vídeos são compostos por mensagens, onde os indígenas (integrantes da jornada) aparecem falando para a imprensa, e com apresentadores e plateias na Europa sobre a situação dos povos indígenas no Brasil. Os vídeos completos da jornada podem ser acessados pelo canal oficial da APIB na plataforma do Youtube. E a memória, quando ela é acionada? Não iremos fazer uma descrição de todos os vídeos, mas iremos analisar o modo como a memória é ativada nas discussões durante o evento, trazendo algumas das falas dos participantes da jornada.

O caráter de uma luta coletiva entre os participantes fica evidente durante suas narrativas, como por exemplo quando Ângela Kaxuyana, durante a comitiva no Parlamento Belga, menciona o caso de morte do indígena Paulinho Guajajara, assassinado no Brasil no dia 04 de novembro de 2019. Segundo Ângela:

[...] porque estamos aqui nessa campanha Sangue Indígena. Nenhuma Gota a Mais não é uma metáfora. Infelizmente a nossa presença aqui nos países da Europa não inibiu que o nosso parente Paulinho Guajajara fosse assassinado, no momento que estamos exatamente alertando para o ataque de nossas vidas. Então falar hoje dos nossos territórios, falar hoje da defesa de nossas vidas é mexer como nossos sentimentos. Estamos nos esforçando falando de nossas vidas na frente de vocês com muita emoção, porque quando matam um indígena Guajajara, não está matando

⁵² Importante liderança indígena do povo Caiapó, reconhecido nacional e internacionalmente pelo suas lutas pelos direitos dos povos indígenas no Brasil.

⁵³ Chico Mendes foi um seringueiro, sindicalista, ativista político e ambientalista brasileiro.

somente um indígena Guajajara. Está matando todos nós, povos indígenas do Brasil (KAXUYANA, 04 NOV. 2019).

As falas de Kretan Kaingang e Ângela Kaxuyana são o reflexo de muitas outras narrativas que abarcam diversas histórias de dor e sofrimento. Portanto, é dentro destes contextos de resistência em rede que o “eu” coexiste junto com um “nós”, na defesa dos direitos indígenas, assumindo assim o seu caráter coletivo. Como viemos discutindo e apresentando ao longo dos capítulos dessa dissertação, dentro desses momentos de disputas por garantia de direitos, muitas falas remetem à questão da memória, evidenciando o quanto ela faz parte desse contexto de lutas e reivindicações.

Observamos pelas nuances contidas nas narrativas, que a memória é trazida nessas cenas, carregada por lembranças do passado e dos acontecimentos do presente, como podemos notar na fala de Ângela Kaxuyana ao se reunir com a imprensa norueguesa:

[...] Essas pessoas que foram removidas de um território para o outro, muitos morreram de depressão, do coração e da saudade dos territórios que pertencem a eles. E quando falamos da proteção de nossos territórios, chamamos a atenção para aqueles territórios que pertencem às nossas vidas e nossas vidas pertencem a ele. A gente está falando de sentimentos, de coisas que mexem com nossas vidas, que mexem com o nosso psicológico, que mexem diretamente com quem somos. Não pensem que é muito fácil vir aqui falar das nossas dores, dos nossos sentimentos, da morte de nossos pais, dos nossos avós. Falamos disso porque é muito necessário falar e tocar nessas mortes para que todos vocês saibam a verdade e a verdadeira história. Não da história do passado, mas da história que está acontecendo agora, nesse momento, no Brasil sobre os direitos dos povos indígenas. É nesse sentido que nós, da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), estamos trazendo um alerta muito importante através da nossa campanha Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais. (KAXUYANA, ÂNGELA. 29 de outubro 2019)

Através da narrativa de Ângela Kaxuyana, é possível perceber uma memória que emerge a partir das lembranças de um passado marcada por lutas que persistem no presente. A indígena também chama atenção para a história do presente que se assemelha às perdas do passado, quando afirma: “Falamos disso porque é muito necessário falar e tocar nessas mortes, para que todos vocês saibam a verdade e a verdadeira história. Não da história do passado, mas da história que está acontecendo agora, nesse momento, no Brasil (...)”.

As escolhas dessas lembranças trazidas por Ângela para tratar da história que está sendo construída no presente, reverbera a importância dessas rememorações para a luta e resistência indígena. Concordando mais com Halbwachs (1990), sabemos que o presente é uma produção permanente do passado, conforme explica o autor:

Para que se possa falar de memória, é necessário que as partes do período sobre o qual ela se estende sejam diferenciadas segundo um critério. Cada um desses grupos tem uma história. Neles distinguimos imagens e acontecimentos. Mas o que nos chama a atenção, é que, na memória, as similitudes passam, entretanto, para o primeiro plano. O grupo, no momento em que considera o seu passado, sente acertadamente que permaneceu o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo. [...] A memória coletiva é um quadro de analogias. (HALBWACHS, 1990. p. 88).

Aqui, por mais que as histórias e memórias sejam particulares a cada sociedade, durante suas falas na jornada, podemos observar esse atravessamento de contextos. Memórias não sendo compartilhadas e organizadas no tempo e espaço. Em 2017, Mello e Couto, discutindo alguns dos aspectos da memória indígena no presente abordam a questão das memórias que são construídas através dos documentos, chamando nossa atenção para a metamorfose da memória indígena. Segundo os autores:

É possível afirmar que a transmissão da memória indígena passou a ocorrer por meio do suporte físico, ou seja, de natureza documental. Este processo de transformação da memória tem sua base na experiência vivida pelos povos indígenas em seu contato sistemático com o modelo de registro utilizado pela sociedade ocidental, em que o documento tem poder probatório (MELLO e COUTO 2017, p. 92)

Por muito tempo, uma das maiores características da memória indígena estava pautada principalmente por uma transmissão de lembranças via oralidade, entre membros de uma mesma sociedade. Em 2017, os autores nos convidam a pensar sobre o modo como diferentes sociedades indígenas vêm apresentando suas histórias e memórias a partir de outros modos de comunicação, como por exemplo o material físico e impresso. Diferentemente de alguns anos atrás, hoje em dia são vários os autores indígenas que publicam livros contando suas trajetórias de vida, cosmologias e modos de viver.

No presente, também podemos observar outro estado característico dessa memória indígena em transmutação, sendo a memória exercida como instrumento de legitimação nas lutas por equidades de direitos de modo coletivo. Como podemos observar, ao longo dos anos a memória indígena vem sendo discutida e até mesmo transformada em seus modos e usos.

A memória indígena é aquela transmitida oralmente, aquelas publicadas em livros, ditas em momentos de reivindicação, compartilhadas em redes sociais, eventos públicos, documentos oficiais entre muitos outros meios de comunicação e divulgação.

Diante dessas diversas maneiras de compartilhamentos na contemporaneidade, e das novas discussões que vem surgindo sobre o assunto, neste momento gostaríamos de chamar atenção para a concepção de uma memória pan-indígena, que é aquela compreendida como a representação de uma memória coletiva indígena, que não trata especificamente de um grupo,

mas traz em suas narrativas diferentes lembranças identitárias do que é ser pertencente a uma sociedade indígena no Brasil.

Lembramos que no segundo capítulo desta dissertação, ao abordarmos a questão da identidade, explicamos que dentro dos movimentos sociais indígenas, os indivíduos apresentam durante sua fala o seu etnônimo, mostrando de certa forma qual o seu lugar de fala. Por outro lado, com a análise da jornada podemos perceber que, após muitas falas e apresentações étnicas, existe também um ponto em comum nas narrativas de memória, onde a categoria indígena surge como um importante elo entre todos os participantes do evento. Tanto que o título da própria jornada é *Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais*.

Aqueles que trabalham com a temática indígena, principalmente na contemporaneidade, sabem o quanto há de pesquisas que buscam a desnaturalização do termo índio ou até mesmo indígena⁵⁴, até por entender que o uso dele pode gerar uma série de equívocos, preconceitos e concepções errôneas a respeito das 305 etnias presentes no Brasil hoje. Por outro lado, muitos movimentos e articulações vêm utilizando-se da categoria indígena para tratar das diversas questões que perpassam essas sociedades

Após analisarmos a Jornada, ainda que de modo online, consideramos que existe nesses momentos de articulação um entrelaçamento de distintas memórias indígenas, que traça uma performance como uma importante memória coletiva indígena, a qual denominamos aqui de memória pan-indígena, que é diferente da memória indígena compartilhada entre grupos da mesma sociedade.

Com diversas campanhas, cartazes e slogans, as sociedades indígenas vêm articulando suas memórias. No caso aqui, olhando para a jornada, estamos falando de suas memórias de horror, aquelas memórias subterrâneas⁵⁵, e os seus sofrimentos ao longo desses 521 anos. Por um lado, é por meio dessas duras lembranças, que diferentes lideranças começaram a transmitir para todos – principalmente para sociedade brasileira – suas recordações; o que nos permite refletir sobre os aspectos da memória aqui denominada como pan-indígena.

Outra característica daquilo que apresentamos como memória pan-indígena está relacionada à sua objetividade. Diferentemente da memória indígena repassada dentro das comunidades, ou das memórias escritas em livros e documentos sobre história e cultura indígena, essa memória é fortemente endereçada para não indígenas.

⁵⁴ Principalmente nos ambientes escolares, muitas vezes falar de indígena pode confundir os discentes, sendo o mais indicado que o docente antes de entrar no tema, explique para os discentes o termo “indígena” e em seguida apresente as diferentes sociedades étnicas do Brasil, citando cada etnia pelo seu nome, exemplo: cultura Guajajara, Tupinambá, Puri, Guarani e etc. (ANGELO, 2018).

⁵⁵ Michael Pollak (1989).

A memória pan-indígena constitui assim um entrelaçado conjunto de lembranças de diversas sociedades. Memórias que circulam nos contextos de conflitos e por demanda de direitos, como uma maneira de estabelecer novas alianças no combate à violação dos direitos indígenas do país. Como bem explica Kretã Kaingang, durante a jornada no continente europeu, “ninguém entra no movimento indígena, porque o movimento indígena é um grande espírito e esse grande espírito busca os seus líderes, e busca os seus aliados (2019)”.

A partir da fala de Kretã Kaingang observamos que os aliados não precisam ser necessariamente indígenas, mas é preciso que os mesmos entendam a importância da causa. O que Kretã Kaingang afirma hoje, já aconteceu nos anos setenta quando indígenas começaram a ter apoio de Ongs e instituições não governamentais, preocupadas com a situação indígena no Brasil. Contudo, o que nos interessa é esboçar os desdobramentos dessa outra percepção da memória indígena contemporânea.

Quando a memória assume um conteúdo de alcance maior do que as situações vivenciadas por cada sociedade em particular, e se apresenta dentro de movimentos de articulação, como o próprio movimento indígena ou são trazidas a público por aqueles indígenas em movimento, essas memórias produzem um conteúdo que ratifica a luta indígena, essa é uma memória pan-indígena.

Olhando de maneira rápida para essa questão, poderíamos até supor que seja simplista essa compreensão da memória enquanto uma força, um produto de legitimação dessas sociedades no campo do embate. Segundo Ecléa Bosi:

A história que estudamos na escola não aborda o passado recente e pode parecer aos olhos do aluno uma sucessão unilinear de lutas de classes ou de tomadas de poder por diferentes forças. Ela afasta, como se fosse de menor importância, os aspectos do cotidiano, os microcomportamentos que são fundamentais para a Psicologia Social (BOSI, 2003. p. 13).

Para estudar a memória indígena através da *Jornada* e sua importância, foi necessário retornarmos algumas discussões anteriores sobre luta, o reconhecimento de direitos, os movimentos indígenas entre outros fatores, para somente depois, ao longo do trabalho adentrarmos analiticamente na discussão da memória indígena. Afinal, pensando no tempo histórico, como pontua Bosi (2003), é necessário compreender as ações dos indivíduos e as suas relações com os outros.

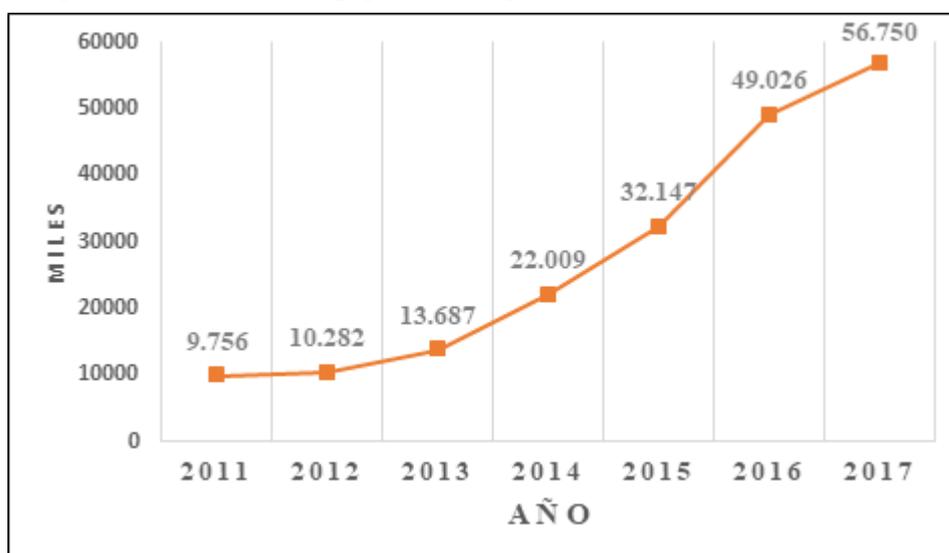
Deste modo, foi necessário um exercício epistêmico para compreender as nuances que permeiam tanto a memória quanto a história indígena. A memória enquanto força, poder, organização é um tema que já vem sendo discutido por diversos autores das ciências humanas e sociais. No entanto, focalizando principalmente na finalidade dessas memórias

compartilhadas em contextos de tensões e conflitos, entre Estado e sociedades indígenas, no presente, levando em consideração as discussões que já vêm sendo construídas sobre o assunto, sugerimos aqui esse outro olhar para a memória indígena.

Portanto, a memória que classificamos aqui como pan-indígena, só foi possível de ser pensada através das considerações iniciais de Mello e Couto (2017), somada a uma série de estudos sobre essa articulação entre diferentes povos. Por isso, consideramos que a memória pan-indígena é fruto desse processo de articulação entre povos que já vem acontecendo, principalmente, desde a década de oitenta. Essa memória é uma extensão da memória indígena tradicional que conhecemos.

Também é importante citar que o uso de novas tecnologias para fazer circular essas memórias ganhou nova dimensão com a presença dos indígenas nas universidades, uma questão polêmica porque para alguns essa presença representa uma rendição, considerando a universidade como “fábrica de fazer brancos”, mas para outros pode reforçar a resistência, uma vez que essa é uma conquista dos movimentos indígenas, com a criação de vagas nas universidades obtidas através da Lei Federal nº 12.771/202. Desde 2011, o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (INEP) oferece informação sobre os estudantes indígenas matriculados em cursos de graduação presenciais ou à distância nas universidades brasileiras. É lá, na universidade, que os indígenas se apropriam das ferramentas da internet. Os dados do INEP mostram o crescimento da população estudantil autodeclarada indígena de 2011 a 2017.

Figura 17 Crescimento da população indígena estudantil entre 2011 a 2017.



Fonte: <http://portal.inep.gov.br/web/guest/sinopses-estatisticas-da-educacao-superior>

Eram 56.750 estudantes indígenas em 2017 nos cursos de graduação, sem contar os que cursavam mestrado e doutorado. Luis Enrique Rivera Vela, em sua tese de doutorado em antropologia na UFF (2019), afirma que “há quem desconfie dessa informação, no entanto, o certo é que está comprovada uma crescente participação dos índios na universidade”. O autor cita o antropólogo Souza Lima:

Por mais que esses dados sejam passíveis de crítica (sempre o são), eles são indicativos das grandes transformações na vida social dos povos indígenas nas mais variadas regiões do país. E essa observação não é de cunho valorativo, nem tampouco absoluto. Trata-se de uma constatação. O fato é que as políticas de governo chegaram às aldeias como nunca antes. (RIVERA VELA, 2019, 48).

Outra pesquisa que evidencia como o acesso à universidade tem possibilitado novos diálogos interétnicos e permitido a ampliação das memórias indígenas, pode ser observado através da tese de Doebber (2017), que trata da questão dos estudantes indígenas nas graduações da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), como um movimento de re-existência indígena. Dentre os inúmeros assuntos que a doutora em educação aborda em seu trabalho, a questão de uma resistência indígena epistêmica é apresentada como:

Apesar de a universidade estar somente engatinhando no sentido de exercer uma práxis de interculturalidade, se é que poderia se dizer assim, coletivos indígenas, ao se apropriarem da linguagem e conhecimentos acadêmicos, fazendo com que estes dialoguem com os seus, constroem conhecimentos fronteiriços. Tais formas de pensar e construir conhecimento se expressam enquanto saber de re-existência. (DOEBBER, 2017, p. 258).

Ao entrevistar alguns dos estudantes indígenas da instituição, Doebber (2017, p. 261) explica que os discentes por meio da inserção na iniciação científica durante as pesquisas elaboradas na universidade, constroem uma relação entre os conhecimentos tradicionais e aqueles apreendidos nos ambientes universitários, ou seja, um saber de re-existência epistêmica que corrobora “como espaço de re-elaboração de conhecimentos indígenas, como espaço de re-existência”.

3.2 - A memória enquanto ação e agente mobilizador

Na sessão anterior começamos a ilustrar algumas características da memória indígena através de reformulações sobre os seus aspectos no presente, elencando a ela o prefixo pan antes do indígena, para diferenciar da memória indígena tradicionalmente conhecida. Esse prefixo já

foi associado anteriormente à categoria indígena para se referir ao Pan-indigenismo, no entanto não é a nossa intenção usá-lo para pensar as sociedades indígenas de modo geral.

O prefixo "pan" é utilizado para sinalizar o todo, contudo no caso dos povos indígenas, jamais seria possível pensar este todo, pois cada sociedade é singular. Para discutir esse novo formato de apresentação das memórias indígenas a partir de suas articulações no embate com Estado brasileiro, tomamos o “pan” como referencial, a fim de refletir sobre as memórias indígenas que circulam por intermédio de diferentes sociedades em contextos de protestos onde diferentes memórias são trazidas à cena dentro de um único movimento⁵⁶.

Como podemos observar os participantes da jornada *Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais* trazem tanto em suas falas a memória do seu povo, quanto a lembrança de um passado histórico marcado por segregações, estigmas e dor. Através do acompanhamento da Jornada foi possível perceber uma memória que é acionada e assume uma função mobilizadora, nestes momentos de luta pela defesa dos seus direitos.

Um exemplo do caráter mobilizador dessa memória indígena coletiva pode ser compreendida pelas palavras de Célia do povo Xacriaba, ao explicar durante a jornada, que quando as pessoas perguntam se os membros desse movimento indígena não estão cansados dessa luta, a mesma responde: “É importante dizer que nós resistimos 519 anos (...)”.

Embora a palavra memória não tenha sido utilizada compreendemos o seu uso nessas entrelinhas, a partir de constantes falas que trazem as suas lembranças de um passado opressor. Quando Célia Xekriaba fala de uma resistência de 519 anos, ela está se referindo a todo histórico, vidas e lutas dos povos envolvidos neste contexto de lutas. Falando dessa resistência articulada Angela Kaxuyana afirma:

[...] é importante dizer que o nome da nossa campanha não é somente uma metáfora, mas é um fato que sangue indígena nenhuma gota a mais. Então a nossa passagem nos países da Europa é justamente trazer esse alerta da urgência, da necessidade de estarmos unidos, nesta responsabilidade da proteção dos territórios que não vão proteger somente os povos indígenas, mas são territórios que garantem a sobrevivência da humanidade. Que essa campanha possa sensibilizar a todos e de fato parar o derramamento de sangue em território indígena. (ANGELA KAXUYANA. 21 de outubro 2019).

⁵⁶ Movimento aqui é pensando a partir das campanhas e articulações que acontecem em determinados dias, horas e lugares pré acordados entre diferentes lideranças indígenas. Exemplos: Acampamento Terra Livre, o Acampamento do Levante que aconteceu no mês de junho de 2021 onde vários grupos étnicos se reuniram em Brasília para reivindicar a não aprovação do projeto de lei 490, a Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais, entre outros atos que foram organizados de forma coletiva envolvendo diferentes grupos étnicos.

Mesmo com o foco na questão territorial e ambiental, discutindo e apresentando para os países do continente europeu os problemas entre sociedades indígenas e governo federal, e principalmente os embates acerca de suas demarcações no atual governo do presidente Jair Messias Bolsonaro, é possível perceber a força das memórias para o grupo.

Embora a palavra memória não seja pronunciada a todo o momento, podemos notar nessas narrativas os pronomes como “nós”, “nossas” e “nossos”, sendo mencionados a todo momento. A partir de uma leitura e análise mais detalhada dos vídeos, compreendemos que esse “nós” é atravessado por passado, presente e futuro. Observamos que o “nós” representa aqueles que já foram, os que estão na luta agora, e a geração futura, marcada pela juventude indígena que vem se fazendo cada vez mais presente dentro desses movimentos. Segundo Orrico (2016, p. 86) “[...] a memória é fonte primordial da produção discursiva e, conseqüentemente, do estabelecimento das redes de sentido que inserem o homem no mundo social”.

Realizando um diálogo entre filósofos como Paul Ricoeur e Mikhail Bakhtin, Evelyn Orrico (2016) constrói o argumento acerca da relação da memória e uma produção discursiva, segundo a autora:

Se os interlocutores não compreendem o arcabouço sobre o qual está construída a materialidade discursiva proferida, o diálogo não se estabelece. Para compreender esse arcabouço, é preciso compreender não só a materialidade da língua sobre a qual o enunciado está construído, mas, sobretudo, o contexto sócio-histórico em que é concebido, o que implica compreender o papel que tal discurso desempenha em uma dada situação social.

As palavras de Orrico (2016) refletem o que viemos discutindo até o momento sobre narrativas e memórias que aparecem enquanto um importante elemento dentro de contextos de disputas. Embora não seja uma autora que trate da questão indígena, assim como outros teóricos que trouxemos para discussão nesse trabalho, os seus apontamentos são também pertinentes para refletirmos sobre esse termo em construção de memória pan-indígena.

“A memória, contudo, nunca é na variedade de seus processos de conservação e transformação, ela não se deixa aprisionar numa forma fixa ou estável. A memória é, simultaneamente, acúmulo e perda, arquivo e restos, lembrança e esquecimento” (Gondar, 2016, p. 19). Para falarmos de memória pan-indígena devemos considerar também essa parte de perda, no sentido que memória também são escolhas, e quando na arena política de disputas por direitos, os indígenas trazem à tona uma memória específica, eles abrem mão de outras, como por exemplo a memória de festividades, religiosidades, casamentos etc... não é que eles

tenham perdido essas lembranças, mas no cenário de disputas não são essas as memorações que tomam a cena no espaço público.

Por isso ao trazermos essa discussão no final do capítulo sobre memória pan-indígena, estamos propondo um novo olhar para o estudo das memórias indígenas. Analisar a memória que circula dentro desses ambientes de articulação indígena é refletir sobre ela como um conjunto de elementos históricos e socioculturais que se organizam em uma ação, ou seja, é pensar o que as sociedades indígenas querem passar para os não indígenas, e sobretudo, apresentam o propósito dessas memórias que agora saem de suas aldeias e circulam para o mundo.

Considerações Finais

Esse trabalho iniciou-se a partir de questionamentos particulares sobre a questão indígena, principalmente refletindo sobre os contextos de resistência indígena frente ao Estado brasileiro. Dentro desse assunto, as memórias que circulavam nessas conjunturas de hostilidade chamaram-me a atenção para um estudo mais detalhado sobre as transformações da memória indígena.

A minha hipótese inicial partiu da ideia de que com advento das novas tecnologias de comunicação, redes sociais como blogs, Instagram e etc. e o diálogo entre diferentes sociedades indígenas, em certa medida tenham se tornado, mais fácil, e que a luta pelos direitos indígenas propiciou um fenômeno de “união” entre sociedades, culturas, línguas e identidades distintas entre si.

No estudo inicial, a ideia era fazer essa investigação na aldeia multiétnica do Maraká'nã, entretanto devido à pandemia da Covid-19, a pesquisa precisou ser reformulada. No início da pesquisa na Aldeia Maraká'nã, durante alguns meses de participação em eventos abertos ao público em geral, foi possível perceber esse caráter articulador entre grupos de diferentes etnias. Entretanto, mais do que a discussão sobre o avanço das novas tecnologias de informação que facilitou essa comunicação, foi possível perceber o que de fato motivava essa articulação entre sociedades: a busca por garantia de direitos, causadas muitas vezes por narrativas indígenas pautadas em uma história e memória de resistência.

Sabe-se que o primeiro momento no campo de qualquer pesquisador é marcado por um jogo social de limites e permissões. Fazer entrevistas, encontrar respondentes de questionários, elaborar reuniões para o diálogo com os nossos informantes, tudo isso requer um certo tempo e confiança que jamais serão adquiridas do dia para a noite. Dúvidas surgiram ao longo do trabalho, como por exemplo: Como vou perguntar a um determinado indivíduo a sua relação com o outro, ou com a sua própria comunidade, em um período marcado por dores e perdas? Dentro de uma pandemia a construção dessa relação se torna ainda mais complexa.

Diante dessa situação, enquanto pesquisadora fui em busca de outros meios para discutir a questão da memória indígena neste trabalho. Com isto, encontrei na internet uma possibilidade de continuar as minhas investigações sobre memória indígena através do acompanhamento (online) da jornada *Sangue indígena: Nenhuma gota a Mais*, livros que trataram do tema, produzidos por autores indígenas, e pelas discussões iniciais de Melo e Couto (2017) em um artigo sobre o assunto.

Retornando a minha hipótese inicial, pode-se considerar que de fato a comunicação entre indígenas de etnias diferentes vem aumentando, como é observado a partir do crescimento midiático nas redes sociais da APIB criada em 2005, presente nas cinco regiões do Brasil, e outras instituições como a COIAB que tem indígenas de diferentes etnias em sua gestão.

A partir de um diálogo estabelecido entre autores, teorias e o meu objeto de investigação, essa dissertação buscou então discorrer sobre os aspectos das memórias indígenas na contemporaneidade em cenários de conflito. Através das discussões estabelecidas neste trabalho trouxemos para o debate o termo de memória pan-indígena que ainda é um conceito em construção e que provavelmente será ainda mais desenvolvido em trabalhos futuros.

A memória pan-indígena tem algumas características particulares se pensada em relação ao conceito de memória indígena como tradicionalmente conhecemos. A memória pan-indígena engloba muitas memórias indígenas, de diferentes grupos étnicos dentro de um mesmo contexto ou espaço. Nos momentos de conflito, diante de atitudes governamentais que podem prejudicar as comunidades indígenas, essas memórias surgem, dentro de um movimento de rede, entre diferentes sociedades indígenas, enquanto uma memória legitimadora que busca evidenciar o porquê indígenas continuam reivindicando por anos os seus direitos.

Utilizei como corpus a jornada *Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais* e os relatos dos livros sobre memória indígena para analisar as narrativas onde a questão da memória surgia, direta ou indiretamente, dentro dos discursos dessas sociedades. Contudo, consideramos também que em outros momentos como o Acampamento Terra Livre ou a Marcha das Mulheres Indígenas essa memória pan-indígena também possa se fazer presente. Porém, por questões de recortes metodológicos, ficamos apenas na análise desses dois conteúdos.

Portanto, entende-se que a memória pan-indígena possui uma transversalidade capaz de atravessar tempos, espaços e comunidades. Memórias de resistência, abusos, lutas, perdas e dor que são compartilhadas por diferentes etnias, em um sistema de articulação coletiva que expõe essas lembranças no momento de fala de cada um (a), dentro dos eventos grupais.

Neste momento, nos voltamos para o termo articulação, porque a memória pan-indígena é um jogo de memórias que se articulam entre si. Não existe uma união, até porque cada memória pertence a uma sociedade em específico, mas há uma articulação dessas memórias que somadas formam uma grande rede de ação social. Embora discutindo agora no presente essas outras características da memória indígena, localizada em um espaço específico de luta e reivindicação, compreende-se que a mesma já vem sendo expressada há tempos, nesses momentos de articulação indígena.

Discorrer a respeito dessa memória pan-indígena é falar de uma rede de conexões que se estabelecem para além de um território físico, é a demarcação da lembrança que não está associada somente a um determinado lugar em específico. É a memória viva daqueles que enquanto indígenas viveram situações semelhante enquanto grupos oprimidos e marginalizados desde o período colonial.

Por isso, a memória pan-indígena aqui situada, é aquela que envolve disputas por respeito e direitos entre sociedades indígenas e o Estado Brasileiro. Essa concepção desse novo pensar sobre a memória indígena na contemporaneidade deixa aberta as possibilidades de estudos posteriores que se interessarem pelo tema. Todo conhecimento é um longo processo de construção diário de saberes que se somam e se multiplicam. Deste modo, não tive a pretensão de esgotar o assunto sobre as marcas desse outro olhar para essas memórias, mas através deste trabalho deixo essas reflexões para que se somem a pesquisas futuras sobre o assunto.~

Assim pensar que esses povos não tem noção da Realidade é negar a eles o direito de verdade

Referências Bibliográficas

ANGELO, Thamires Pessanha. **O índio sumiu e ninguém viu: memórias indígenas em Campos dos Goytacazes –RJ**. Campos dos Goytacazes, 2018.

_____. **QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS PARA O ESTUDO DO CONCEITO DE MEMÓRIA INDÍGENA NO SÉCULO XXI A PARTIR DE UMA ANÁLISE DO CAMPO POLÍTICO**. In: Anais do VIII CONINTER. Anais...Maceió (AL) Unit/AL, 2019. Disponível em: <<https://www.even3.com.br/anais/coninter2019/176952>>.

BANIWA, Gersem Luciano. **A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo**. In: Constituições nacionais e povos indígenas. Org: Alcida Ramos, Ed. UFMG – Belo Horizonte, 2012.

BAPTISTA, Patrik. **Arpinsul: movimento indígena ou índios em movimento?** In: Anais da VI semana de antropologia desafios da alteridade. 2014, p. 148 -158.

BENJAMIN, Walter. **Experiência e pobreza**. In: Obras Escolhidas I: magia e Técnica, Arte e Política Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 8º Ed. São Paulo, Brasiliense, 2012. P. 114 – 119.

_____. **O Narrador**. In: Walter Benjamin. Obras Escolhidas I: magia e Técnica, Arte e Política Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 8º Ed. São Paulo, Brasiliense, 2012. p.213- 240.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena: movimento, cidadania e direitos (1970 - 2009)**. 2010.46a f., il. Tese (Doutorado em História) Universidade de Brasília, Brasília, 2010. Disponível em:

<https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/6959/1/2010_PolieneSoaresdosSantosBicalho.pdf>
> Acessado em: 02/03/2020

BONDÍA, Jorge Larrosa. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. *Rev. Bras. Educ.* [online]. 2002, n.19, pp. 20-28. ISSN 1413-2478. Disponível em < <https://doi.org/10.1590/S1413-24782002000100003>> Acessado em 20/06/2019.

BOSI, Ecléa. **A substância social da memória**. In: O Tempo Vivo da Memória: Ensaio de Psicologia Social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003, pp 13- 48.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2000. **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília/ São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp. 220 pp. <Disponível em: [file:///C:/Users/thami/Downloads/OLIVEIRA,%20Roberto%20Cardoso%20de.%20O%20trabalho%20do%20antropologo%20\[livro%20completo\]%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/thami/Downloads/OLIVEIRA,%20Roberto%20Cardoso%20de.%20O%20trabalho%20do%20antropologo%20[livro%20completo]%20(2).pdf)> Acessado em: 04/05/202º

_____. (2000). **Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico**. *Estudos Avançados*, 14(40), 213-230. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9555>

_____. **Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral**. *Rev. ANTHROPOLÓGICAS*, ano 9, volume p. 9-40 (2005)

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. 9. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2018. 535p.

CLASTRES, Pierre. **De que riem os índios?** In: A Sociedade contra o Estado. São Paulo: Cosac Naify, 212. p. 146 – 167.

CORREA, Célia Nunes. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. 2018. 218 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) — Universidade de Brasília, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/34103>> acessado em 10/10/2019

CUNHA, Manuella. (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Cia. das Letras, 1992, p. 9 -24.

_____. O futuro da questão indígena. In: Revista de Ciências Sociais v. 28 N.1/2 1997 p. 105 -114.

DOEBBER, Michele. Indígenas Estudantes nas Graduações da UFRGS: movimentos de re-existência. Tese (Doutorado em Educação) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Porto Alegre, BR-RS, 2017. Cap. 4. Disponível em « <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/169281>» acessado em 15/05/2021.

FERNANDES, Florestan: **A função social da guerra na sociedade tupinambá (1920-1995)**. Prefácio Roque de Barros Laraia. 3. ed. São Paulo: Globo, 2006.

FERREIRA, Andrey, Cordeiro **Etnopolítica e Estado : centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro**. Anuário Antropológico [Online], v.42 n.1 | 2017, posto online no dia 08 junho 2018. Acessado em: 18 jan 2021. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/1709>;

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Memória Indígena** in González, Elena Palmero & Coser, Stelamaris (orgs) EM TORNO DA MEMÓRIA: CONCEITOS E RELAÇÕES..Porto Alegre. Editora Letra. 2017. pg. 253 a 266.

_____. José Ribamar Bessa. **Cinco ideias equivocadas sobre os índios**. Repecult, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 3-23, 2016. Disponível: https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/2534828/mod_resource/content/1/Cinco%20ideias%20e%20equivocadas%20sobre%20o%20indio%20.pdf. Acessado em 03/10/2018.

_____. José Ribamar Bessa. **Tradição oral e Memória indígena: a canoa do tempo**. 2008. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto65/FO-CX-65-4274-2011.PDF> Acessado em 10/09/2019

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978

GERLIC, Sebastian; SARAIVA, Gabriela. **Memórias**. 2002. Disponível em <http://www.thydewa.org/wpcontent/uploads/2015/03/web.pdf> Acessado em 31/03/2019.

_____. Sebastian; SARAIVA, Gabriela. **Memórias do Movimento Indígena do Nordeste**. 2015. Disponível em <http://www.thydewa.org/wpcontent/uploads/2015/03/web.pdf> Acessado em 31/03/2019.

GUATTARI, Félix. “**Fundamentos Éticos-Políticos da Interdisciplinaridade**”. *Tempos Brasileiros*, n. 108, jan.- mar. 1992, pp. 19-25.

GOHN, Maria. **500 anos de lutas sociais no Brasil: movimentos sociais, ongs e terceiro setor**. *Rev. Mediações* Vol. 5, n 1, p 11-40, 2000.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de Pesquisar: Como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. 8 ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GONDAR, Jô. **Quatro proposições sobre memória social**. In: GODAR, Jô; DODEBEI, Vera. (orgs.). *O que é memória social? Contra Capa Livraria/ Programa de Pós-Graduação em Memória Social*. Rio Janeiro. 2005

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Trad. Laurente Schaffter. 2ª ed. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais LTDA, 1990.

HALAVAIS, Alexander. **Prefácio** In: *Métodos de pesquisa para internet*. Org. Suely Fragoso, Raquel Recuero e Adriana Amaral. – Porto Alegre: Sulina, 2011.

HINE. C. **Por uma etnografia para a internet: transformações e novos desafios**. Entrevista com CHRISTINE HINE (University of Surrey, Department of Sociology. Guildford, Reino Unido) por B R U N O C A M P A N E L L A. Niterói-RJ, Brasil). **MATRIZES**. V.9 - N° 2 jul./dez. 2015, p. 167-173.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2003. pp. 117 – 225

KOZINETS, Robert. V. **Netnografia: Realizando pesquisa etnográfica online**. Porto Alegre: Penso, 2014.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1ª ed. 2019

LE GOFF, Jacques: “**Memória**”. In: *História e Memória*. Trad: Bernardo Leitão ... [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

LEITE, Renata Daflon. **Patrimônio em rede, memória criativa e performance: um estudo do blog índios online**. Dissertação (Mestrado em Memória Social) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <<http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/handle/unirio/12315>> Acessado em 30/04/2020

LOPES, Danielle. **O Movimento Indígena na Assembléia Nacional Constituinte (1984-1988)**. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ, Rio de Janeiro, 2011. pp.186 Disponível em: <<http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/TESES/MFN-40948.PDF>> acessado em 05/06/2020>

LUCIANO, Gersem. Baniwa **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. V.1. Brasília: 2006.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: 2015. Cia. das Letras.

MACHADO, Almires. **Movimento indígena ou indígenas em movimento**. In: Rer. Movimentação, Dourados, v. 4, n.º. 6, p. 165-177, 2017. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/movimentacao>>. Acessado em: 30 out. 2020.

_____. e ORTIZ Rosalvo I. **Tembiasakue Rapê: a longa estrada guarani na história e na memória – reconstruindo o passado, ressignificando o presente e trilhando o futuro**. Rev. Tellus, n.37, 2018.

MALINOWSKI, Bronisław. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MATOS, Maria. Helena. **O. Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari**. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

MELLO, Rodrigo; COUTO, Ione. **As transformações da memória indígena na contemporaneidade**. InCID: Revista de Ciência da Informação e Documentação, v. 8, n. 2, p. 163-175, 4 out. 2017. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/incid/article/view/132904>> Acessado em 31 maio. 2019.

_____. **A metamorfose da memória indígena no âmbito dos projetos de documentação da Unesco**. Ponto de Acesso, v. 11, n. 2, p. 90-104, 2017. DOI: [10.9771/rpa.v11i2.17071](https://doi.org/10.9771/rpa.v11i2.17071) Disponível: <<https://brapci.inf.br/index.php/res/v/81463>> Acesso em: 10 abril 2021.

MILLER, Daniel. **Etnografia On e Off-Line: Cibercafés em Trinidad**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 41-65, jan./jun. 2004. Traduzido do inglês por Soraya Fleischer Tradução revisada por Cornelia Eckert. Disponível em : <https://www.scielo.br/pdf/ha/v10n21/20619.pdf>. Acessado em 30 março de 2021.

MORETTO, C. TERZIS, A. (2010). **O mito e o grupo: algumas compreensões psicanalíticas**. Revista da SPAGESP, 11(2), 24-31.

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

ORRICO, Evelyn. **Memória em desalinho**. In: DODEBEI, Vera; FARIAS, Francisco R. de; GONDAR, Jô (orgs.). Por que memória social? Rio de Janeiro Híbrida, 2016, p. 85-98.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2016. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa. 384 pp.

PEIRANO, Mariza. **"Etnografia não é método"**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

POLIVANOV, Beatriz. **Etnografia Virtual, Netnografia ou Apenas Etnografia? Implicações dos Termos em Pesquisas Qualitativas na Internet**. Trabalho apresentado em XXXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Manaus, AM – 4 a 7/9/2013. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2013/resumos/R8-0346-1.pdf> Acessado em 12 mar. 2021

POLLAK, Michel. **Memória e identidade social**. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol.5 n.10, 1992, p.200-212.

_____. **Memória, Esquecimento e Silêncio**. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol.2, n.3, 1989. p.3-15.

RAMOS, Alcida Rita. **Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias**. Brasília: DAN/UnB, 1993. (Série Antropologia, n. 147). Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie147empdf.pdf> Acesso em: 18 nov. 2020.

RIVERA VELA, Luis E. **Incluídos e Invisíveis? Estudantes indígenas em universidade no Peru e no Brasil**. 2019. Tese em Antropologia da Universidade Federal Fluminense – UFF.

SACCHI, Ângela. **Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas**. Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 7, volume 14 (1 e 2), 2003, pp. 95-110.

SIMONIAN, Ligia. **O desempenho do deputado Juruna, no seu primeiro ano de mandato, espantou a Nação**. In: Povos indígenas do Brasil: 1983. São Paulo. Ed:Saragana,1984. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?id=11AtDgAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=bibliogroup:p:%22Aconteceu+Especial%22](https://books.google.com.br/books?id=11AtDgAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=bibliogroup:%22Aconteceu+Especial%22). Acessado em 20/04/2020.

SILVA, Tadeu T. **A produção social da identidade e da diferença** In: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais / Tadeu T. da Silva (org.), Stuart Hall, Kathryn Woodward.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. Disponível em: http://diversidade.pr5.ufrj.br/images/banco/textos/SILVA_Identidade_e_Diferen%C3%A7a.pdf Acessado em 02 dez. 2020.

TSCHUCAMBANG, Josiane. **Ouvir os velhos, aprender com eles: memórias, histórias e conhecimentos dos anciões da Terra Indígena Xokleng/Laklanõ**. (Monografia) Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Intercultural indígena do Sul da Mata Atlântica - *Florianópolis, SC*, 2020/02/10 p. 1 – 40.

TUXÁ, Sandro. **Unidade e potência no movimento indígena**. In: POVOS INDÍGENAS E PSICOLOGIA: A PROCURA DO BEM VIVER. Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. – São Paulo: CRP SP, 2016. 280p.; 16x22cm.

VERNANT, Jean-Pierre. **Aspectos míticos da memória e do tempo**. In: Mito e Pensamento entre os Gregos: estudos de psicologia histórica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 133 – 186

Referência Vídeos:

APIB. Coletiva de Imprensa com lideranças indígenas em Berna, na Suíça. In: Youtube, Apib oficial, 08 nov. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=8t3J-04V6zA&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=3. Acessado em 22 de nov. 2020.

_____. **Coletiva de imprensa em Paris, na França** In: Youtube, Apib oficial, 12 nov. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=8t3J-04V6zA&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=3. Acessado em 22 de nov. 2020.

_____. **Coletiva de Imprensa com lideranças indígenas direto de Roma** | [#NenhumaGotaMais](#). In: Youtube, Apib oficial, 21 out. 2019. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=LXVysWeg4KA&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=37. Acessado em 22 de nov. 2020.

_____. **Mensagem de Dinaman Tuxá na porta da Bolsa de Valores de Paris**. In: Youtube, Apib oficial, 12 nov. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=MPxvClyDVg&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=28. Acessado em 22 de nov. 2020.

_____. **Lideranças indígenas acompanham Santa Missa no Vaticano**. In: Youtube, Apib oficial, 20 out. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=8t3J-04V6zA&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=3. Acessado em 22 de nov. 2020.

_____. **Entrega da Carta da Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais ao Papa Francisco**. In: Youtube, Apib oficial, 04 nov. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=r4atX2sSsfw&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=5 Acessado em 22 de nov. 2020.

_____. **Delegação Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais no Parlamento Europeu**. In: Youtube, Apib oficial, 07 nov. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=EReKPgibjg&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=24 Acessado em 22 de nov. 2020.

_____. **Lideranças indígenas se reúnem com Munich RE e Allianz.** In: Youtube, Apib oficial, 25 out. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sV5m5bMSPsE&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=15 Acessado em 22 de nov. 2020.

_____. **Reunião com Ministério das Relações Exteriores da França.** In: Youtube, Apib oficial, 04 nov. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=dq4x7S6d7iM&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=29 Acessado em 22 de nov. 2020.

_____. **Bolsonaro, Racista do Ano: Lideranças indígenas entregam prêmio na Embaixada do Brasil em Londres.** In: Youtube, Apib oficial, 04 nov. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=csPsJwtcZ9c&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=33 Acessado em 22 de nov. 2020.

_____. **Sangue indígena: non una goccia in più!** In: Youtube, Apib oficial, 28 nov. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=s1Yx4hEtrnI&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=36 Acessado em 22 de nov. 2020

_____. **Apoio de lideranças indígenas à delegação da Jornada Sangue Indígena.** In: Youtube, Apib oficial, 18 out. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=50YVyk_yBbE&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=38 Acessado em 22 de nov. 2020.

BARÉ, Nara. **Nara Baré na Conferência Nacional do Partido Verde da Alemanha.** In: Youtube, Apib oficial, 17 nov. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=nRJo9m6yKcI&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=30 Acessado em 22 de nov. 2020

XAKRIABÁ Célia. **Célia Xakriabá em ato com apoiadores em Berna, na Suíça.** In: Youtube, Apib oficial, 08 nov. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=qSrPp8h_P_8&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=34 Acessado em 22 de nov. 2020

GUAJAJARA, ERISVAN. **“Nós, jovens indígenas, não somos apenas o futuro, somos o hoje e o agora”.** In: Youtube, Apib oficial, 31 out. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=YpKpFe28Uw&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=16 Acessado em 22 de nov. 2020.

GUAJAJARA, SONIA. **Sonia Guajajara no programa Geo da TV RAI.** In: Youtube, Apib oficial, 23 out. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=DdjurGjAfpC&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=6 Acessado em 22 de nov. 2020.

_____. **Sonia Guajajara durante ato em defesa dos povos indígenas em Amsterdã.** In: Youtube, Apib oficial, 02 nov. 2019. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=YonZ8rYn0aU&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=18 Acessado em 22 de nov. 2020.

_____. **"É importante agir rápido, enquanto ainda há tempo".** In: Youtube, Apib oficial, 26 out. 2019. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=uy1b26tFC4Q&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=8 Acessado em 22 nov. 2020.

_____. **Sônia Guajajara sobre assassinato de Paulo Paulino Guajajara.** In: Youtube, Apib oficial, 04 nov. 2019. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=eB-9HRvQcJ0&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=35 Acessado em 22 nov. 2020.

KAINGANG, Kretã. **"O que amedronta o Estado é a nossa força, a nossa união"** In: Youtube, Apib oficial, 20 out. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=nJVGaaG8Oug&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp . Acessado em 22 de nov. de 2020.

KAXUYANA, Angela. **"Quem importa os produtos regados pelo nosso sangue é a Europa."** In: Youtube, Apib oficial, 26 out. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=uJRpe9euso0&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=9 Acessado em 22 nov. 2020.

_____. **"O nome da nossa jornada não é uma metáfora", Ângela Kaxuyana no Parlamento Belga.** In: Youtube, Apib oficial, 04 nov. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=X7mUJYpoDJU&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=21 Acessado em 22 nov. 2020.

MARINS, Cristina. Internet e trabalho de campo antropológico: dois relatos etnográficos. **Ponto Urbe** - Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, 27, 2020, p.1-18. Disponível em <http://journals.openedition.org/pontourbe/9067>. Acessado em 20 de mar. 2021

METUKTIRE, Raoni. **Mensagem do Cacique Raoni Metuktire para a delegação Sangue Indígena Nenhuma Gota a Mais.** In: Youtube, Apib oficial, 22 out. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=F_IEJR1CyP4&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=4 . Acessado em 22 de nov. 2020.

TERENA, Albero. **"Viemos denunciar ao mundo o que está acontecendo no nosso país."** In: Youtube, Apib oficial, 20 out. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=OTvHvJoznHI&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=2> Acessado em 22 de nov. 2020.

_____. **Mensagem de Alberto para o Conselho do Povo Terena.** In: Youtube, Apib oficial, 04 no. 2019. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=krZAE2swO70&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=20 Acessado em 22 de nov. 2020.

_____. "Eles tentam nos matar, nos calar", Alberto Terena no Parlamento Belga. In: Youtube, Apib oficial, 04 nov. 2019. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=4AZcaxz-phk&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=22 Acessado em 22 de nov. 2020.

WAPICHANA, JOENIA. **Apoio de Joenia Wapichana para Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais.** In: Youtube, Apib oficial, 23 out. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=I-IKSkJEs2E&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=7 . Acessado em 22 de nov. 2020.

TERENA, Eric. KAXUYANA, Angela. **Um apelo dos povos indígenas!** In: Youtube, Apib oficial, 28 out. 2019. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=XwzjOFQ6T_s&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=10 Acessado em 22 de nov. 2020

KAXUYANA, ANGELA. **"Não temos um planeta B", recado dos povos indígenas aos alemães.** In: Youtube, Apib oficial, 28 out. 2019. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=217vsRyIqPU&list=PLchh9Eb_8lo4n3gZpCtZteL4h_0WuKWpp&index=11> Acessado em 22 de nov. 2020.