

# Tornar-se indígena na cidade: processos de identificação, violência e agência nas trajetórias de três mulheres indígenas no Rio de Janeiro<sup>1</sup>

*Luiza Freire Nasciutti*<sup>2</sup>  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

**Resumo:** Este trabalho parte da pesquisa de campo realizada de 2017 a 2018 e analisa as agências e os processos de construção da identidade indígena de três mulheres que vivem no Rio de Janeiro. Investiga os pontos convergentes em suas narrativas de história de vida, observando como elas compreendem a identidade indígena enquanto potencialidade a ser descoberta e retomada. Atenta-se para como processos de identificação retrabalham histórias de familiares e experiências pessoais e coletivas, operadas enquanto memória, para produzir certos tipos de agência e autoafirmação em torno da identidade indígena na cidade. Analisa também os regimes de discriminação e invisibilização que tais mulheres experienciam na cidade, enfatizando as agências que emergem como respostas a essas violências. Ser indígena é pensado enquanto experiência urbana possível e não antagônica a essa experiência. A identidade indígena afirmada na cidade é encarada como uma postura política de disputa por novas epistemologias e modos de ser não dominantes na cidade.

**Palavras-chave:** mulher indígena, identidade, cidade, violência, agência.

FREIRE NASCIUTTI, Luiza. Tornar-se indígena na cidade: processos de identificação, violência e agência nas trajetórias de três mulheres indígenas no Rio de Janeiro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17): 185-200, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Este texto foi apresentado no 44o Encontro Anual da ANPOCS, no GT37 Retomadas e Re-existências Indígenas e Quilombolas, e é resultado da pesquisa de dissertação de mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ), intitulada *Identidade, experiência urbana e agências cotidianas: trajetórias de quatro mulheres indígenas na cidade do Rio de Janeiro*.

<sup>2</sup> Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

## **Becoming indigenous in the city: identification processes, violence and agency in the life trajectories of tree indigenous women in Rio de Janeiro**

**Abstract:** This paper is based on fieldwork conducted from 2017 to 2018, and analyzes the agencies and processes of construction of the indigenous identity of three women living in Rio de Janeiro. It investigates the convergent points in their life history narratives, observing how they understand indigenous identity as a potentiality to be discovered and resumed. Attention is paid to how processes of identification rework family stories and individual and collective experiences, operated as memory, to produce certain types of agency and self-affirmation around indigenous identity in the city. It also analyzes the regimes of discrimination and invisibilization that such women experience in the city, emphasizing the agencies that emerge as responses to those violences. Being indigenous is thought of as a possible urban experience, and not as something antagonistic to it. The indigenous identity affirmed in the city is seen as a political stance of dispute for new epistemologies and ways of being non dominant in the city.

**Keywords:** indigenous women, identity, city, violence, agency.

## **Convertirse en indígena en la ciudad: procesos de identificación, violencia y agencia en las trayectorias de tres mujeres indígenas en Río de Janeiro**

**Resumen:** Este trabajo es parte de la investigación, realizada entre 2017 y 2018, y analiza las agencias y procesos de construcción de la identidad indígena de tres mujeres que viven en Río de Janeiro. Investiga los puntos convergentes en sus relatos de historia de vida, observando cómo entienden la identidad indígena como una potencialidad a descubrir y retomar. Se presta atención a cómo los procesos de identificación reelaboran las historias familiares y las experiencias personales y colectivas, operadas como memoria, para producir ciertos tipos de agencia y autoafirmación en torno a la identidad indígena en la ciudad. También analiza los regímenes de discriminación e invisibilización que experimentan estas mujeres en la ciudad y destaca las agencias que surgen como respuestas a dicha violencia. Ser indígena es entendido como una experiencia urbana posible, y no como algo antagónico a ella. La identidad indígena afirmada en la ciudad es vista como una postura política de disputa por nuevas epistemologías y formas de estar en la ciudad que no son dominantes.

**Palabras clave:** mujer indígena, identidad, ciudad, violencia, agencia.

**E**ste artigo analisa as formas pelas quais três mulheres, que vivem no Rio de Janeiro, se percebem e se constroem “mulheres indígenas na cidade”. Desdobra-se da pesquisa de campo realizada, no período de outubro de 2017 a novembro de 2018, por meio de trabalho etnográfico e de realização de entrevistas com três interlocutoras de pesquisa de diferentes etnias: anambé, puri e guajajara. A pesquisa articulou um trabalho de acompanhamento do cotidiano das interlocutoras com a observação de suas atuações na esfera pública, além da análise de narrativas de história de vida produzidas em entrevistas individuais.

Através das narrativas, foi possível reconhecer processos de identificação alinhados a formas vernáculas de significação da “identidade indígena”, contaminadas pela gramática político-semântica do movimento indígena urbano denominado Aldeia Maracanã. A Aldeia vem disputando, desde 2006, a ocupação indígena do terreno do antigo Museu do Índio, situado ao lado do estádio Maracanã no Rio de Janeiro. Tal movimento serviu como “pólo agregador, instrumento de organização e campo de visibilidade da presença indígena na cidade”, acarretando “numa crescente consciência de segmentos urbanos variados da vitalidade e da singularidade da presença indígena no Brasil contemporâneo” (ALBUQUERQUE, 2015: 159).

A Aldeia Maracanã foi lócus de atração e ponto articulador de indígenas que moravam ou estavam em trânsito no Rio de Janeiro – os “parentes perdidos na cidade” (BEVILAQUA, 2017a), e de estímulo para que diferentes indígenas em contexto urbano afirmassem a identidade indígena. Segundo a gramática discursiva dominante do movimento, havendo indígenas na linha de ascendência até cinco gerações antecedentes é possível acionar a identidade indígena a partir de recursos de legitimação específicos. O processo de autoafirmação como indígena acompanha, neste contexto simbólico, político e discursivo, a busca por (re)conhecimento de sua “cultura”<sup>3</sup>. “Esse conhecimento pode vir através da família e dos parentes indígenas [...] ou através de estudos para uma recuperação de algo que era considerado perdido” (BEVILAQUA, 2017b: 95). A ideia de recuperação de algo considerado perdido incorpora narrativas produzidas em torno das noções de “descoberta” e “retomada” das próprias origens, mobilizando um trabalho de produção, afirmação e legitimação da identidade indígena, que envolve a elaboração de sentidos de pertencimento étnico.

A relevância do movimento Aldeia Maracanã para as interlocutoras de pesquisa reflete o modo pelo qual estas narram os atravessamentos singulares da luta indígena com suas trajetórias. Este artigo não pretende incorporar as discussões sobre a Aldeia Maracanã enquanto movimento social e político, pois privilegia as narrativas de história de vida. Discute, assim, como processos de subjetivação mobilizam histórias de familiares e experiências pessoais e coletivas, operadas enquanto memória, para produzir certos tipos de agência e autoafirmação. Tais processos, que são experienciados individualmente, estão inseridos em processos sociais e políticos amplos e coletivos, propiciando processos de identificação e agências operadas a nível singular e coletivo.

São consideradas aqui marcas de agência fora da categoria de vitimização e que não se reduzem à luta política e ao engajamento militante. O processo de “tornar-se indígena” é compreendido como uma experiência urbana possível e

<sup>3</sup> Mais do que cultura como categoria analítica, importa aqui a “cultura” como categoria vernácula (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), ou seja, interessam-nos os usos e negociações locais que se fazem dessa categoria, que dizem respeito a como ela ganha vida no mundo social e nas relações concretas e dinâmicas. Assim, nos cabe refletir como a “cultura” é usada situacionalmente, e como os sujeitos se apropriam de seus sentidos (e criam também novos sentidos). Assim, preferiu-se o uso da categoria sempre com aspas, como proposta por Manuela Carneiro da Cunha, referindo-se ao “metadiscorso reflexivo sobre a cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 372).

como uma forma de agência frente a diferentes violências vivenciadas no cotidiano. A “descoberta” e a afirmação de si como mulher indígena, nas narrativas analisadas, são percebidas como formas de refazer a vida (DAS, 2007), na medida em que acionam a elaboração de traumas e marcas de violências vividas e incorporam o adjetivo “guerreira” enquanto categoria de autodenominação positiva.

## Indígenas na cidade

Este artigo se apoiou na revisão bibliográfica da literatura nacional sobre indígenas em contexto urbano. Reconhece a escassez de pesquisas e de dados estatísticos que abordem a situação dos indígenas que vivem nas grandes cidades brasileiras, que, no entanto, vem sendo transformada, nos últimos anos, pela emergência de uma literatura que pretende dar conta da demanda pela produção de estudos sobre a expressiva presença de indígenas nos centros urbanos do país. Segundo o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), divulgado em 2012, 324.834 indígenas vivem na zona urbana no Brasil. O número equivale a 36,2% do número de indígenas no país, que totalizam 896.917 pessoas.

Em comparação às pesquisas que serviram de apoio sobre o tema, ampliamos a discussão para abordar a questão dos processos de autoafirmação de indígenas que nasceram na cidade e não mantêm vínculos com determinada aldeia específica. Evitamos, assim, a orientação analítica que se restringe a reconhecer a presença de indígenas nas cidades como resultado dos processos de deslocamento dessas populações de suas “terras tradicionais” para os centros urbanos. Através do campo, pudemos observar indígenas, assim autoafirmados, nascidos em situação urbana, que disputam a produção da identidade indígena, apoiada em processos de identificação que emergem a partir da construção de vínculos simbólicos com suas “raízes” étnicas.

Antes de adentrarmos nas questões de pesquisa, apresentaremos uma breve revisão bibliográfica sobre o tema da interlocução da questão indígena e urbana, a fim de evidenciar os caminhos interpretativos traçados, produzindo continuidades bem como descontinuidades com as questões abordadas. Inicialmente, demarcamos certo distanciamento em relação a essas referências, sobretudo por privilegiar as narrativas de histórias de vida de mulheres que nasceram em contexto urbano (com exceção de uma interlocutora), e por extrapolar o quadro das experiências de migração e dos processos de “desaldeamento”.

Entretanto, encontramos ressonâncias, na literatura analisada, com pontos substanciais para a construção de nosso argumento. Muitas das referências que embasaram este trabalho apontam limites e questionam formas de interpretação das comunidades indígenas como povos isolados, com sistemas sociais e cosmológicos fechados em si, rompendo com a ideia da não interação com o entorno social e com a ilusão da preservação de uma cultura “intocada”. Permitem assim tensionar as fronteiras nem sempre tão delimitadas entre o espaço ou o “mundo” indígena e o não indígena, criticar os limites da categoria de aculturação e colocar em xeque o ideal purista e essencialista sobre o que é ser indígena na atualidade. Nessa linha, rejeitamos apropriações reificantes da categoria “indígena” – e, sobretudo, da categoria “índio”, tentando escapar de uma visão aculturativa de ilusão autóctone (GRÜNEWALD, 1993: 52) e de “fantasia ocidental sobre a ‘alteridade’” (HALL, 2001).

Embarcamos na discussão sobre a categoria de etnicidade, na forma como Barth (2005) interpreta a produção de fronteiras étnicas. Importa aqui sublinhar

o modo situacional dos processos envolvidos na produção das fronteiras identitárias, que são instáveis e móveis, e a maneira como categorias de identificação são produzidas contextualmente. Tal abordagem conceitual nos permite “o deslocamento do foco de atenção das culturas (enquanto isolados) para os processos identitários que devem ser estudados em contextos precisos e percebidos também como atos políticos” (OLIVEIRA, 1998: 55).

Os aspectos envolvidos na produção da identidade indígena não dizem respeito a diferenças morfológicamente delimitadas, genéricas ou fixas, mas variáveis de acordo com o modo como cada sujeito ou grupo significa a própria identidade indígena e seu pertencimento étnico. Os processos de identificação enquanto indígena são percebidos como atos políticos e a identidade indígena é pensada a partir de um caráter inacabado, no sentido de elaboração e reelaboração contínua das fronteiras identitárias que incidem sobre a produção de si. Dessa forma, aparece como ponto chave, para se pensar sujeitos indígenas nascidos e habitantes das grandes cidades, refletir como são tecidos contextualmente os sentidos de identificação.

Em relação às pesquisas sobre os indígenas no Nordeste brasileiro, cabe destacar um vasto campo de estudos (ARRUTI, 1996; GRUNENWALD, 1993; OLIVEIRA, 1988) que se propõe a superar a categoria de aculturação para propor em seu lugar a noção de invenção (ALBUQUERQUE, 2011). Esse deslocamento analítico foi fundamental para pensar indígenas nas cidades, sem interpretá-los de antemão como “índios aculturados”, o que provocava a invisibilização desses grupos. Nessa linha, analisa-se o processo de etnogênese que reforça “ao invés de perdas numa cultura autóctone, a reinvenção histórica de um grupo em questão” (GRÜNEWALD, 1993: 52).

O campo da antropologia histórica também trouxe sua contribuição ao investigar “as populações indígenas não do ponto-de-vista da permanência ou da singularidade de sua ‘cultura’ original ou ancestral como critério de legitimidade ou de indianidade destas populações” (ALBUQUERQUE, 2011: 89). O centro dessas discussões é a investigação dos processos de construção cultural para fins de reconhecimento de suas terras e de sua condição de “índios” pelo Estado (OLIVEIRA, 1988), o que pressupõe trabalhos de legitimação através de sinais diacríticos performados, a fim de confirmar seu status de existência diferencial (GRÜNEWALD, 1993). Neste aspecto, nosso ponto de vista etnográfico se distancia desse quadro analítico de discussão, na medida em que as questões de identificação e autoafirmação indígena aparecem reformuladas por outras vias e direções.

A forma como a identidade indígena é mobilizada, nas narrativas aqui analisadas, pertence à particularidade dos processos de identificação inseridos em uma gramática discursiva influenciada pelo movimento político Aldeia Maracanã, que propicia que mais pessoas consideradas “descendentes” se reivindicuem indígenas, sem, no entanto, demandar o trabalho de organização de uma comunidade étnica estritamente delimitada. Os processos de identificação não são amarrados estritamente à gramática institucional, na medida em que não reivindicam um reconhecimento oficial, operado enquanto delimitação de proteção baseada em critérios tutelares.

Outro ponto de diferenciação está no fato de tais processos de identificação operarem mais no nível individual do que a partir de arranjos coletivos. A identidade é construída a partir da via da singularização, em um trabalho de significação da própria história de vida enquanto interpretação específica sobre a ascensão, o que resulta na produção de si em torno da identidade indígena. Entre-

tanto, neste processo, subjetividades forjadas produzem sentidos de pertencimento de comunidade, que emergem a partir de produções de equivalência (BRAH, 2006). São processos que dizem respeito à visibilidade do sujeito, mas que, nem por isso, deixam de produzir e reforçar determinadas coletividades, ainda que móveis e circunstanciais.

Buscamos não nos limitar ao enquadramento de pesquisa de tema “indígenas em contexto urbano”, ao reconhecer a possibilidade das próprias identificação e afirmação enquanto indígena estarem circunscritas a uma experiência urbana possível. Negamos, assim, a ideia da presença indígena na cidade como algo “fora do lugar” ou deslocado de seu contexto “original”, rejeitando a interpretação de que lógicas próprias do urbano estariam sempre em contradição à cultura indígena “tradicional”. Ao contrário, pretendemos colaborar na direção da visibilização de sujeitos e de grupos que vivenciam e reforçam a identidade indígena na cidade. Tais sujeitos participam de um campo de disputas simbólicas e de repertórios discursivos compartilhados que acionam formas de interpretar a identidade indígena. Isso é o que permite a produção da autoafirmação a partir da gramática da visibilização. Mobilizam assim vocabulários compartilhados como “defender” e “divulgar” a “cultura”, frutos das batalhas narrativas pelos sentidos em disputa sobre as delimitações do que seriam as próprias categorias de “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), de “índio” ou de “indígena” na atualidade. Dessa forma, engajam-se ativamente nas disputas sobre as fronteiras de significados que são operadas na prática, quando tais categorias ganham vida no mundo social. Privilegiamos, nesse sentido, a forma como nossas interlocutoras se apropriam e fazem usos vernáculos dessas categorias, aparentes nas leituras forjadas sobre seus processos identitários.

## Identidade indígena e processos de identificação

A instrumentalização, neste artigo, da noção de “identidade” não supõe retomar a categoria como conceito antropológico ou sociológico, nem traduzir uma filiação teórica específica. Confirma apenas a predisposição em reconhecer e em observar os vocabulários mobilizados pelas próprias interlocutoras em seus usos cotidianos e enfatizados em suas narrativas de história de vida. Ao refletirem sobre o momento, em suas trajetórias, em que “se tornam indígenas”, descrevem tais processos como eventos de descoberta ou retomada daquilo que chamam de “identidade indígena”, que é, para elas, preexistente ao próprio momento de autoafirmação. Nesse sentido, pensam a identidade como algo que evoca e reflete uma herança imaterial e ancestral determinada por suas origens étnicas, mas que, ao mesmo tempo, exige um trabalho ativo de construção, de reconhecimento e de afirmação – o que elas chamam de “assumir a identidade”.

Distinguimos, portanto, as noções de “identidade” e “identificação”, em que a primeira evoca algo a ser (ou não) “retomado”, que preexiste à autoafirmação; e em que a segunda engaja uma produção ativa de si, o que solicita um trabalho ao mesmo tempo político e subjetivo de transformação do sujeito. Nas narrativas aqui analisadas, observam-se como as ideias de identidade e identificação são operadas de forma articulada e codependente.

A compreensão de uma essencialidade ancestral da identidade indígena tem um significado profundamente relevante para como essas mulheres se percebem e se constroem a partir dessa identificação. Ao mesmo tempo, isso não determina uma visão essencialista do que é ser indígena, o que se torna muito evidente quando a existência indígena na cidade é questionada. Esse questionamento é

respondido por elas em forma de denúncia dos regimes de invisibilização e de negação da identidade indígena enquanto experiência urbana. Dessa forma, se opõem à categorização normativa e redutora do que é ser indígena no imaginário social, articulada a uma série de estigmas sociais que operam para fixar a pessoa indígena ao estereótipo, condenando sua presença na cidade.

Na medida em que processos de identificação enquanto indígena são narrados como experiências de “retomada”, de restituição ou de fabricação de vínculos com as “raízes” étnicas, muitas pessoas consideradas indígenas por minhas interlocutoras não se identificam assim. O argumento por elas construído é de que a questão de não “assumir” a identidade indígena aparece como um recurso ou uma dimensão preferida para escapar das discriminações vividas na experiência cotidiana na cidade. Segundo minhas interlocutoras, o preconceito é muitas vezes engendrado por essas pessoas que escondem, por vergonha, a sua origem indígena. A vergonha decorrente da discriminação social justifica para elas o fato de pessoas com ascendência não se autoafirmarem indígenas.

Segundo a autora indígena Eliane Potiguara (2018), a vergonha é o efeito mais imediato e evidente do estigma social, que acompanha o medo da discriminação social e racial. A vergonha engendrada é percebida como consequência da reprodução social do estigma que categoriza o indígena como alguém preguiçoso, sujo, mal educado, vagabundo, perigoso, entre outros enquadramentos desqualificantes. Essas percepções e discursos, atualizados nas relações sociais, produzem, dentre outros efeitos, a reprodução de violências simbólicas experienciadas no cotidiano por essas mulheres, de modo que são reiteradas, nessas interações, imagens estereotipadas do que é ser indígena. Cabe analisar, a partir de suas próprias narrativas, como refletem sobre essas experiências que vão anunciando os significados elaborados, incorporados e defendidos sobre a própria identidade indígena.

*No caso da minha mãe, as irmãs dela não gostam de se assumirem indígenas, porque têm vergonha. Minha irmã também não assume a identidade indígena, mas ela não se envergonha disso. É diferente. O caso das irmãs da minha mãe, elas se envergonham. Elas têm características físicas até, mas elas não querem dizer que são. Já disseram até que é coisa da cabeça da minha mãe. [...] A vergonha é também dentro de um processo de violência simbólica que se constrói. É ensinado dentro de muitos grupos indígenas pra você não falar que é indígena numa situação urbana, de cidade, pra você não passar preconceito, pra você não ser estereotipado como preguiçoso. Há muitos preconceitos sobre as mulheres indígenas, sobre os povos indígenas. Então, esse silenciamento, ele não é porque aquela pessoa quer se embranquecer, ela foi ensinada que dizer que é indígena é um perigo. Que o indígena é uma ameaça. [...] Então, minhas tias talvez tenham essa... Essa mentalidade de que não é bom falar que é indígena. E minha mãe não, felizmente. Que eu herdei tudo isso dela. [...] Porque ela pode dizer hoje, por exemplo, uma coisa tão simples, que a minha vó fumava cachimbo. E ela sentiu envergonhada, ela não falou nunca isso pra gente, ela veio falar agora. É essa valorização dela. Dessa valorização de quem ela é de verdade. Eu valorei a indígena que ela é. Eu disse que a história dela é bonita, que ela tem coisas pra deixar ao mundo. E ela que tem feito as coisas indígenas que eu uso, é ela que faz. Os bonecos indígenas, as tiaras que eu uso de palha, de semente. Ela não usa, mas ela faz pra mim. [...] A minha irmã me respeita, mas ela não vai abraçar isso como eu. Ela me abraça como irmã, mas não como indígena. Ela me respeita, ela sabe do trabalho, ela fala do trabalho, mas ela não quis essa identidade... E aí ela tem os motivos dela, né? (Interlocutora 1)<sup>4</sup>*

Aqui a Interlocutora 1 contrasta a trajetória da sua irmã e de suas tias, que não se identificam como indígenas, com a sua e a de sua mãe. A expressão “eu herdei tudo isso dela” indica que o interesse por suas origens indígenas teria sido

<sup>4</sup> Optamos, neste artigo, por não revelar a identidade original das interlocutoras de pesquisa. Substituímos seus nomes por Interlocutora 1 (I1), Interlocutora 2 (I2) e Interlocutora 3 (I3).

passado a ela pela mãe. Ainda que a mãe não reivindique a identidade indígena da mesma forma que ela própria, em seu relato, ela a apresenta como inclinada a um processo de abertura para a identificação muito mais evidente que a irmã. Essa abertura se associa ao movimento de busca pelas “raízes” indígenas, em que ela passa a construir, junto à mãe, um sentido de valorização da identidade indígena. O que permite a possibilidade de afirmar, por exemplo, a “valorização de quem ela é de verdade” ou “Eu valorei a indígena que ela é”, supondo, nesse sentido, que o fato de a mãe ser indígena independe desta procurar ou não se identificar como tal. A ascendência determina a possibilidade de se afirmar indígena, mas em si, não leva a priori à identificação, pois esta é elaborada como um “movimento em uma certa direção” (BEVILAQUA, 2017b:86), e este movimento requer uma escolha e um trabalho ativo sobre si.

O argumento sobre o engendramento da vergonha, que provém do estigma culturalmente produzido, vai na contramão deste movimento de identificação, que culmina, não apenas na autoafirmação indígena, mas em um trabalho político de “divulgar a cultura”. Isso significa reforçar, na prática e no cotidiano, aquilo que elas consideram parte da expressão simbólica da “cultura” indígena, da qual se originariam. Podemos observar um contraste, por exemplo, entre a Interlocutora 1, que manifesta de forma evidente o desejo em se afirmar como mulher indígena e a filha da Interlocutora 2, cujo processo se apresenta de forma antagônica, explicitando a não imediatidade da transmissão do desejo por “assumir” a identidade:

*Ela não gosta de fazer trabalhos indígenas comigo. Assim, não anda nas palestras comigo. As vezes, eu só falo para ela assim: “É bom você divulgar, você não tem que ter vergonha do que você é”. Eu acho que ela tem vergonha. Não se pinta, ela não gosta nem de fazer uma pintura no rosto, nem no braço. Ela está aprendendo mais as coisas de branco do que a própria cultura. [Mas seus ensinamentos, você acha que não chegam a ela?] Não, às vezes ela até vira as costas. Não quer saber. Eu queria que ela divulgasse, andasse comigo assim nos lugares, no trabalho, nas escolas. Eu insisto para ela, mas sabe que eu nem estou ficando mais no pé dela. Porque tudo que eu falo ela acha ruim. Porque ela não anda comigo. [...] As pessoas ficam curiosas também: “Por que sua filha não anda com você?”. Porque ela não gosta. (Interlocutora 2)*

## Experiência urbana, estigma e discriminação cotidiana

Outro elemento recorrente nas narrativas das três interlocutoras indígenas é a percepção de que é na cidade que o estigma é marcado como central na experiência do cotidiano. A cidade aparece como o lugar de vulnerabilidade e de violência, sobretudo para as pessoas indígenas, sobretudo para a mulher indígena. As narrativas sobre humilhação e discriminação pretendem denunciar que o preconceito tem um papel de centralidade na experiência das indígenas em grandes cidades.

*Aqui a gente já foi muito humilhado, eu fui muito humilhada quando cheguei aqui no Rio de Janeiro. As pessoas me olhavam diferente. Olha só, primeiro é a nossa fisionomia, né? Até hoje eu tenho trauma de trabalhar no Rio de Janeiro, porque, quando eu cheguei no Rio de Janeiro para eu trabalhar empregada, onde eu fui trabalhar eu fui muito discriminada. A gente trabalhava em costura, o erro vinha passando cada peça pelas máquinas, quando chegava lá no final, para dar o acabamento, a peça tava errada. Aí as costureiras diziam assim: “Tem uma índia aqui dentro, índio não é pra tá aqui dentro trabalhando”, sabe? “Vai ver que foi a índia que errou”, sabe? [...] Eu tinha certeza absoluta que não tinha sido eu. Mas se chegasse algum erro lá, a culpa caía sobre mim.[...] Então são coisas assim que... “Ah, por que tu te veste assim? Tu te veste assim porque tu é índia.” Então, eu encontrei muito isso lá. Encontrei pessoas que me elogiassem também: “Poxa, a tua pele é bonita, o teu cabelo é bonito”.*

*Mas a maioria era assim. A maioria era assim. [...] Então isso tudo me chateava. Me chateava muito. (Interlocutora 3)*

A Interlocutora 3 denuncia a discriminação que vem como efeito de um olhar sobre um fenótipo específico, que agrupa características físicas decodificadas no imaginário social como um corpo indígena e não-branco, refletindo lógicas racistas de classificação e de exclusão. No entanto, não podemos reduzir a interpretação da discriminação contra mulheres indígenas como justificada apenas pelo fenótipo, já que situações de discriminações são recorrentemente narradas por pessoas indígenas que não apresentam características físicas “típicas”. Mais do que os traços fenotípicos, o estigma e a violência simbólica que deles derivam parecem se orientar para a forma como elas se mostram indígenas, por exemplo, através de grafismos corporais e adereços diversos. Dessa forma, o argumento por elas apresentado de que a não identificação como indígena favorece a amenização do preconceito na cidade se associa também à percepção de que a violência simbólica é direcionada sobre o modo como elas expressam corporalmente a sua “cultura”.

O reconhecimento do olhar violento do outro – “me olhavam diferente” – aponta para a descoberta de si como um corpo “estranho” ou “fora do lugar”. Estar na cidade é, portanto, central na compreensão dessa dimensão de estranhamento, pois o corpo indígena é percebido como uma imagem deslocada da experiência urbana.

*Há uma dificuldade grande de as pessoas entenderem o que é o indígena em situação urbana: “Ah, você saiu da sua aldeia, você não é mais indígena”. As pessoas estão muito equivocadas sobre o indígena, então a gente tem que estar realmente em situação urbana, em lugares públicos, em escolas, para poder ir desconstruindo isso tudo. E muitas já vivem no Rio de Janeiro, estão dentro dessa lógica de cidade, a gente tem que estar nesses lugares. (Interlocutora 1)*

A cidade é descrita, por um lado, como o lugar que rejeita a presença indígena, classificando o indígena como um “fora do lugar”, como alguém descontextualizado. Isso marca uma violência simbólica específica de invisibilização. Por outro lado, estar na cidade é também apresentado como um recurso político de visibilidade, de lugar de possível desfazimento desses estigmas e de desconstrução dessas imagens redutoras sobre o que é ser indígena na atualidade. Isso fica evidenciado em “a gente tem que estar realmente em situação urbana, em lugares públicos, em escolas, para poder ir desconstruindo isso tudo”. No entanto, é frequentemente demarcado como o estigma permanece estruturando a experiência indígena na cidade, considerada um lugar hostil, inóspito e violento.

*Uma vez, na época das Olimpíadas, eu entrei no VLT. Eu e o José Ubirajara, tu não conhece o meu netinho? E nesse tempo o cabelo dele tava bem comprido e ele tava de cocar. E uma senhora bem branca com o netinho, o netinho dela loiro, ele viu o Ubirajara e se espantou. Ficou encantado, acho, de ficar olhando por causa do cocar e ele tentou pegar nele. E ela o puxou com tudo, assim, e ela disse: “Esse menino é índio e índio tem piolho!”. Eu olhei pra ela e sorri. Balancei a cabeça. O pessoal ficou tudo me olhando. Balancei a cabeça e disse: “Poxa, bela educação que a senhora está dando pro seu neto”. Que eu sabia que ela era avó dele, ela já era uma senhora bem de idade. Então, o pessoal ficou me olhando, teve até um rapaz que desceu junto comigo e disse: “Poxa, achei que a senhora fosse agir de outra forma”. E eu disse: “Não, pra quê? A violência a gente não retorna com violência, a gente tem que saber conversar”. Tudo na vida tem jeito, não há nada que uma boa conversa não resolva. Então eu só disse aquilo ali pra ela. Eu tenho certeza de que depois ela chegou na casa dela e ela refletiu. (Interlocutora 3)*

Esta situação revela como essas violências são experienciadas no plano ordinário da vida na cidade, representado por um elemento extremamente banal e

rotineiro como pegar um VLT (Veículo Leve sobre Trilhos). A I2 narra um episódio que também evidencia o estigma como mediador e definidor da experiência urbana cotidiana, o que contribui para reforçar a percepção, por elas denunciada, de que a cidade é um lócus de vulnerabilidade e violência para a mulher indígena.

*Um dia aconteceu uma coisa dentro do ônibus com a minha filha. A minha filha estava toda pintada, ela tinha pegado ônibus, pra ir da casa pra escola. Aí o que que aconteceu? Tinha tanta gente dentro do ônibus, o ônibus estava cheio. Aí um policial militar parou o ônibus. Só que a única pessoa que foi revistada foi a minha filha. O policial começou a botar a mão nela assim. Ela chegou em casa chorando. Sabia que tinha muita gente ali, só foi ela. O policial começou a tocar assim nela, porque ela tava toda pintada. Muita gente naquele ônibus, por que foi só ela que foi revistada? Ela chegou em casa chorando e ela “Mãe aconteceu uma coisa comigo que eu me senti humilhada, eu não tinha como me defender”. Ela estava sozinha dentro do ônibus. Ela deixou o cara botar a mão. Sabendo que ela tava sem mochila. A gente passa por muitas coisas, de ser humilhadas em lugares assim. Mas a gente não abate a cabeça também. Isso não me faz desistir do que eu sou. Eu tenho orgulho. (Interlocutora 2)*

Observa-se este caso de violência de gênero, evidenciado na abordagem policial que “começou a botar a mão nela”, revelando um dos modos generificados de práticas estatais atuarem sobre certos corpos femininos. Tal violência é interseccionada também pela dimensão racial, associada ao olhar racista sobre um fenótipo que atribui a corpos “não brancos” serem passíveis de violação. Entretanto, a dimensão que a interlocutora escolhe acentuar é a sua percepção de que a discriminação orientada à sua filha teve imediatamente a ver com o fato de ela estar “toda pintada”, marcando, mais uma vez, o argumento de que a violência é associada ao fato do contexto urbano não ser receptivo à alteridade de sua “cultura”.

*Teve um trabalho que eu não gostava que toda vez que eu me pintava, ela [minha chefe] reclamava comigo, sabendo que aquela pintura minha não ia atrapalhar meu trabalho, entendeu? Aí eu fiquei dois anos e pouco nesse trabalho, e aí eu pedi demissão. [...] Sabe por quê? Eu na empresa, eu entrando na empresa, eles já sabem que eu sou indígena, porque todos os meus documentos têm nome indígena. Num dia, até ela me mandou eu voltar pra casa porque eu tava com um brincozinho que eu tinha botada de pena, aí ela me mandou tirar aquele brinco. Eu me senti como se fosse humilhada naquele momento. [...] E, nesse dia, até cheguei em casa chorando [...]. Porque aquilo ali, por exemplo, aquilo ali é uma coisa minha, porque eu gosto de vestir, para todos lugares que eu ando, eu não vou normal, sempre levo alguma coisa: colar ou brinco ou pulseira, essas coisas assim. Aí, nesse dia, eu me senti assim. Tava toda pintada, tava até desse jeito assim num braço, ela falou que não podia e não sei o que, sabendo que os clientes gostavam do que eu ia, que eu tava mostrando que eu era índia e tal, as pessoas gostavam. Só que a minha chefe ficou de frescura comigo, isso sim. [...] Aí falei pra ela que ela podia me mandar embora, ela falou: “Eu não vou mandar você embora não, se quiser pedir conta pode pedir conta”. [...] Esse foi no posto de gasolina. Ela queria que eu pedisse conta, que perdesse todos os direitos, ela queria... Me deu uma folha... Que nesse dia eu não trabalhei, fui embora, voltei pra casa. No outro dia, me deu 3 dias de punição, né? Me deu 3 dias de punição só porque eu fui falar pra ela que a minha cultura não ia deixar de mão, que aquilo ali não estava atrapalhando em nada, aí ela não gostou e me deu 3 dias de punição. Aí ela queria que eu assinasse uma folha. Não assinei. Foi isso. (Interlocutora 2)*

A I2 apresenta o conflito entre se manter empregada como assistente no posto de gasolina e expressar, a partir de atributos corporais, aquilo que para ela constitui a sua identidade. O conflito está entre a necessidade de resguardar uma postura que mantenha um *status* e garanta a sua empregabilidade e seu desejo de “não deixar de mão” a sua “cultura”. A importância da identidade indígena para a constituição de si é tal que ela prefere se demitir – mesmo “sem os seus direitos” – a renunciar à sua “cultura”.

Minhas interlocutoras costumam afirmar que, muitas vezes, para se manter em certas ocupações na cidade, sentem necessidade de abdicar parcialmente de

sua “cultura”. Nesse aspecto, percebem uma tensão entre o desejo de “divulgar a cultura” e a vida urbana. A questão da necessidade de se preservar e de não se “expor” como indígena aparece, para algumas, como uma possibilidade de viabilizar a manutenção da vida na cidade. Também são relatados casos em que alguma restrição é colocada à apresentação corporal de certos aspectos da “cultura”, mas que outras vezes também se oferece certo tipo de tolerância.

Ser indígena no Rio de Janeiro, portanto, requer fazer determinadas negociações, se adaptando a certas regras e formas de conduta dominantes (urbanas, ocidentais e capitalistas), muitas vezes avessas à recepção e à incorporação da diferença e da diversidade. Essas indígenas apresentam, nessa economia de negociação, aquilo que para elas é irrenunciável. É possível, por exemplo, deixar de se pintar no rosto, desde que os grafismos corporais ou o uso de alguns adereços não sejam censurados.

Outras formas de violência simbólica se evidenciam a partir da dimensão da invisibilização.

*Até mesmo onde eu morava eu não tinha direito de comer aquilo que eu comprava. Porque eu vim morar com uma amiga. Eu morava em Campo Grande. E na casa dela... Ela era crente, da Igreja Universal, e ela sabia que eu tinha uma cultura, né? E ela procurava me humilhar o máximo, ela queria na marra que eu fosse pra igreja dela. E eu todo tempo respeitando a minha cultura. Então ela começava a falar coisas que me chateavam muito. Ela dizia assim mesmo pra mim: “Ah, essa história de índio já ficou no passado, vocês tem que esquecer com essa história”, sabe? “Índio nem existe mais”. “Esse ritual que vocês fazem, tem a ver com macumba. Sabe o que é macumba? É feitiçaria!” Não é isso, eu sei que não é isso. Mas ela dizia assim pra mim. (Interlocutora 3)*

A denúncia a esse tipo de violência direcionada ao indígena na cidade se repete nas narrativas de minhas interlocutoras e também aparece nos discursos de outros indígenas que vivem no Rio de Janeiro. Normalmente, essas narrativas de denúncia emergem no contexto de disputas que configuram o plano simbólico das lutas dos indígenas urbanos. Alguns usam as expressões “índio-múmia” e “índio-fóssil” para caracterizar esse tipo de invisibilização sobre a imagem do indígena retratado no imaginário social como algo do passado ou extinto. Diz respeito às tensões em torno das narrativas sobre o lugar sociocultural e imaginário do indígena e suas representações, o que reflete necessariamente as construções virtuais sobre o “índio” que compõem a construção de nosso ideário nacional.

Um ponto interessante que se pode destacar no contexto do debate dos ideólogos da nação é o senso comum neste campo do uso indiscriminado de um modelo estereotipado desse componente social marginalizado (o índio). Quero dizer que a “proteção ao índio” foi uma das marcas de consenso entre as ideologias de esquerda e de direita que reivindicam, cada uma a seu modo, o monopólio da representação da assimilação dos diferentes componentes sociais na formação do estado-nação Brasil e um projeto político para tal “questão”. Assim, nas ideologias da identidade nacional (de direita e de esquerda) a imagem do “índio” se dá ou pela aproximação do indígena com a natureza (como quase sinônimos), ambos representados pelas imagens da autenticidade, da preservação e do distanciamento da contemporaneidade (“civilização”) como condição para sobreviver ou, por outro lado, não propriamente de forma inversa, o “índio” é cooptado pelas imagens da nação brasileira moderna, pelo tipo de multiculturalismo hoje em voga, que busca então sua identidade num eufemismo, a assimilação da “diferença” como valor ético-político e riqueza simbólica. (ALBUQUERQUE, 2011: 86)

Certas representações estereotipadas se precipitam nos usos do senso comum que produzem e reificam continuamente representações do indígena que é associado a uma imaginação nacionalista, que reflete condutas do poder público em relação a essas comunidades. Assim, “quaisquer que tenham sido as políticas reais desses estados nacionais para com os povos indígenas, estes nunca deixaram

de ocupar posição de destaque na imaginação nacionalista” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 331). O papel ideológico que situa o indígena em um dado lugar na construção simbólica nacional varia conforme o período histórico e tal como os indígenas sejam percebidos como vivos ou extintos, “sendo estes claramente preferidos àqueles” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 331). “Desde a Independência do Brasil, os índios extintos foram repetidamente promovidos a elementos fundadores da identidade nacional” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 331).

É essa representação do “índio extinto” que será resgatada para ser tensionada e contestada pelos discursos de minhas interlocutoras e de outros indígenas que disputam o contexto urbano no país. Estes pretendem sobrepor a imagem do “índio extinto” com a imagem do indígena valorizado enquanto experiência viva do presente. Tal luta simbólica impera contra regimes de invisibilização que reiteram o estigma no cotidiano das relações sociais. Essa invisibilização é construída cotidianamente na forma como indígenas são questionados e interpelados sobre suas práticas. É quando aparece a interpretação distorcida pela própria mediação do olhar racista enraizado que discrimina certas práticas cultivadas pelos indígenas na cidade. O argumento de que há ignorância por detrás desse tipo de discriminação é ressaltado nas narrativas das interlocutoras:

*E outra coisa, as perguntas que eles me faziam, né? Perguntavam se a cobra - aquelas cobras grandes, sabe? - se morava junto com a gente. Eu dizia assim: “Ah, eu não gosto de comer isso daqui”, “Ah tu come tal coisa?”, “Não, não gosto”, “Ah, porque lá tu comia macaco, né?”. Diz que índio come macaco, come cobra, come não sei o que. Aí tudo isso, né? Aí eu também me calava, para mim não entrar em atrito, eu me calava. [...] Mas eu levo isso como uma ignorância e falta de conhecimento, isso aí pra mim não me atinge. Até então, nessa época, logo assim que eu cheguei aqui, me atingia muito. Eu chorava, sabe? Eu sofria com aquilo. Mas de certo tempo pra cá eu fui vendo que isso é uma falta de conhecimento, falta de sabedoria. O pessoal provoca a gente até pela ignorância, por não saber. Então já não me atinge mais. Não me atinge, não atinge a minha filha. (Interlocutora 3)*

Assim, identificam de forma evidente a invisibilização sistemática da existência indígena enquanto experiência urbana e sobre como se sentem tendo que “provar” a identidade cotidianamente, ao não serem reconhecidas socialmente enquanto indígenas, por estarem na cidade. O questionamento se são “índias de verdade” é algo sobre o qual elas são interpeladas recorrentemente.

*Às vezes a gente passa muitas dificuldades. De no meio das pessoas, às vezes a gente é humilhada e essas coisas assim. Que tem muitas pessoas que não sabem o que é a cultura. Às vezes até as crianças mesmo, as professoras não passam o que é cultura indígena. É por isso que têm várias, já vi na verdade umas crianças não chegam perto dos indígenas, porque as próprias professoras mesmo passam que a gente não é gente, que fazemos mal, que gente como a gente... A gente passa por essas coisas, assim, nas escolas [...] Igual numa escola, as pessoas, as crianças, perguntam se a gente é índia mesmo. Porque pra eles o índio tem que andar pelado, o índio tem que andar todo pintado. Eles acham que os índios pra eles é aqueles que ficam lá no mato, que não saem pra cidade, que não aprendem a falar português. É aquele tipo de índio que é pra eles. Eles não querem que a gente saia pra divulgar nosso trabalho, eles não querem que a gente aprenda outras coisas também. É por isso que, nesses tempos, a gente começou ter contato com gente branca pra gente divulgar nossos trabalhos. Divulgar também a cultura. (Interlocutora 2)*

Aqui observamos um claro contraste entre o que é percebido como a representação do “índio” enraizada no imaginário social e os corpos e vidas concretas dessas mulheres. A reivindicação por elas acionada é de que a identidade indígena não se pode ser rejeitada porque pessoas indígenas vivenciam modos urbanos de

ser e estar na cidade. Daí resulta todo um trabalho político de afirmação identitária que pretende contribuir para desfazer esses estereótipos e perspectivas invisibilizantes.

Essas mulheres indígenas estão operando, na prática, a ressignificação das imagens produzidas sobre os indígenas – e, mais especificamente, sobre as mulheres indígenas – que constroem interpretações espelhadas nas imaginações nacionais (OLIVEIRA, 2016). O trabalho de “divulgar a cultura” pode ser lido pela chave de uma reinscrição positiva da percepção da “mulher indígena”, marcada pelo contexto da cidade. As disputas discursivas e a luta simbólico-política são feitas no cotidiano dessas mulheres e irão incidir sobre suas ações no mundo – seus trabalhos profissionais, por exemplo, a partir de como estão operando as representações de si. Esse trabalho se inscreve como projeto político mais amplo, no sentido que opera sobre as expectativas de a alteridade poder ser vivida sem ser anulada pela invisibilização e pela discriminação, projetando um ideal de experiência menos estigmatizada e subordinada. “Divulgar a cultura” aparece como uma saída possível para se combater o estigma, através da disputa em torno da interpretação que se quer promover sobre elas mesmas enquanto indígenas e de um trabalho simbólico-político para romper com a visão exotizante do indígena.

*Esses dias, um cara falou assim: “Ah, tua mão tá cheia de graxa<sup>5</sup>, vocês trabalham como mecânico?”. E eu falei assim, “Se você não sabe o que é a cultura, estuda”. Eu falei, falei com todo prazer mesmo. “Ah, esse colar parece de macumbeira”. Começa a estudar que você aprende. [...] Eu acho importante, porque as pessoas têm que ver que a cultura indígena não é uma coisa só. Igual as pessoas falam assim: “Ah, índio faz barulho”, aquele barulhinho assim. Não é toda etnia que faz esse barulho. Não é toda etnia que faz isso, cada etnia tem uma cultura diferente. (Interlocutora 2)*

O esforço contra o que elas percebem como homogeneização é apenas uma das frentes do trabalho simbólico-político engajado para procurar superar o estigma e lutar contra a discriminação, valorizando certas qualidades associadas à “cultura” que possam ressignificar o imaginário social em torno dos indígenas que vivem nas cidades. Apresentar a identidade indígena na forma da imagem que se quer promover sobre si atua sobre o desconhecimento das pessoas, que, em geral, reforçam o estereótipo nas interações. As interlocutoras compreendem, portanto, que é a falta de conhecimento sobre a “cultura” que leva à discriminação, exotização e invisibilização dos indígenas na cidade.

Ao observar o cotidiano dessas mulheres percebemos que esse trabalho político ultrapassa as redes de militância e de luta política. Ele é produzido de diferentes formas no plano ordinário da vida: nas interações cotidianas, nos trabalhos e atividades que exercem, na forma como se apresentam publicamente. Percebemos que todas elas orientam suas profissões para essa dimensão: I1, com o trabalho em uma editora indígena, que publica livros de autores e conteúdo indígenas, muitas vezes em línguas indígenas. I2, com o seu trabalho de canto, artesanato e como educadora indígena em escolas públicas e privadas. I3, com sua marca de roupa indígena, que divulga e estiliza grafismos indígenas em peças originais.

Ademais, se expressa na forma como se vestem e se pintam no dia a dia; na maneira como corrigem e questionam as pessoas quando as interpelam com concepções equivocadas ou preconceituosas sobre as pessoas indígenas; no modo como cultivam e preservam certas tradições vinculadas à etnia de origem, mesmo

<sup>5</sup> Refere-se ao fato de sua mão estar marcada de tintura de jenipapo, usada para pinturas corporais.

com certos empecilhos que o contexto urbano proporciona. O trabalho de disputar a imagem identitária que se quer promover ao se afirmar indígena é feito no cotidiano dessas mulheres. Operam, portanto, estratégias diversas trabalhadas através de um plano ordinário das relações, para ir desfazendo a imagem estereotipada do “índio” que se cristalizou como oficial. Disputam, assim, a partir da ênfase na afirmação da própria identidade, novas interpretações e significações sobre si, enquanto mulheres indígenas, atuando sobre uma nova inscrição da imagem dos indígenas na cidade no imaginário social.

## Considerações finais

Esse artigo pretendeu expor reflexões sobre as narrativas de três mulheres indígenas que vivem no Rio de Janeiro, dando ênfase para a dimensão das agências cotidianas que emergem como respostas a experiências de violência vividas, efeito de processos discriminatórios que vivenciam na cidade. Compreendemos que a identidade indígena pode ser pensada, neste contexto, como uma experiência urbana possível, e não como antagônica a essa experiência. Pensamos que tais mulheres, ao se afirmarem indígenas, incorporam à experiência urbana saberes e linguagens de um universo simbólico próprio, que reflete o modo como interpretam a sua “cultura”, praticada e atualizada no cotidiano. Ser indígena se abre como possibilidade enquanto experiência urbana, ou seja, como a possibilidade de construção e inscrição de si na cidade, sem deixar de tensionar certas gramáticas do individualismo e neoliberalismo próprias da vida urbana, interpretadas como antagônicas ao universo cosmológico indígena.

A identidade indígena afirmada na cidade aparece aqui como um trabalho de disputa por novas epistemologias e modos de ser na cidade, tensionando modos de vida dominantes e avançando contra uma epistemologia colonial e alocrônica (FABIAN, 2013), que separa e antagoniza natureza e cultura. Isso permite implodir, na prática, a dicotomia aldeia/cidade, incorporando certos elementos da “aldeia” para a cidade, mas também não estando em contradição com o modo de vida urbano. O que se reverbera na demanda em afirmar o caráter vivo e atual do indígena na contemporaneidade, disputando na cidade a possibilidade de existência e expressão das “culturas” indígenas.

Não tratamos de refletir como o modo de vida urbano é incorporado pelo indígena que sai de sua aldeia e migra para cidade, questão central de muitos estudos de indígenas em contexto urbano, mas sim como a identidade indígena é incorporada ao modo de vida urbano. Reconhecemos que pensar a presença indígena em grandes cidades, como o Rio de Janeiro, produz questões bastante diferentes e particulares em relação aos indígenas em pequenas cidades vizinhas a aldeias, objeto de estudo de muitas dessas produções. Aqui partimos do objetivo de questionar o fato de que o indígena na cidade é estranho, estrangeiro, deslocado, alguém fora do lugar. As mulheres aqui em destaque não se compreendem menos indígenas por nascerem e viverem em uma grande cidade. Elas desejam poder se afirmar indígenas habitando outros espaços que não a “tradicional aldeia”.

A importância da ascendência indígena, bem como os significados em torno da ancestralidade evocada a partir da ideia de “raízes”, é retomada como ponto significativo de engajamento da força que as mantém na batalha da vida cotidiana na cidade. O laço construído com a etnia de origem aparece, em suas narrativas, como a condição de possibilidade para a conquista de autonomia, que, por sua

vez, reverbera em escolhas por se manterem próximas de sua “cultura” e de divulgá-la, seja a partir do ensino, de pinturas corporais, roupas, livros e artesanato, frutos também de seus trabalhos na cidade.

A produção de si em torno da identidade indígena por essas três mulheres foi compreendida como uma forma de agência, enquanto mulheres marginalizadas e invisibilizadas, demarcadas pela experiência generificada e racializada que é também atravessada pela dimensão de pobreza e precariedade na cidade. A “descoberta” e afirmação de si como mulher indígena é enxergada como forma de refazer a vida (DAS, 2007) e como possibilidade de reelaboração das marcas de violências vividas e de afirmação de si em torno do adjetivo “guerreira”, que se apresenta como o modo pelo qual se constroem na chave de posituação da própria trajetória.

Recebido em 30 de abril de 2021.

Aceito em 30 de agosto de 2021.

## Referências

ALBUQUERQUE, Marcos A. S. Indígenas na Cidade do Rio de Janeiro. *Cadernos do Desenvolvimento Fluminense*, 7: 149-168, 2015.

ALBUQUERQUE, Marcos A. S. *O regime imagético Pankararu: tradução intercultural na cidade de São Paulo*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

ARRUTI, José Maurício P. A. *O Reencantamento do Mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. Dissertação de Mestrado, Antropologia, MN/UFRJ, 1996.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o Conceito de Cultura. *Antropolítica*, 19: p.15-30, 2005.

BEVILAQUA, Camila. A Aldeia Vertical e a Horta no Morro. Trajetórias indígenas no Rio de Janeiro. *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, 21: 2017a.

BEVILAQUA, Camila. ‘Se Fantasiar de Índio é Fácil, Ser Índio é Difícil, Tem que Estudar Muito’: vivências indígenas na cidade do Rio de Janeiro. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 21,28(2): 85-111, 2017b.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, 26 (1): 329-376, 2006.

BORGES, Socorro. Entrevista concedida no dia 25/09/2018. Local: Residência de Socorro, Tanque, RJ (RJ). Duração: 01h40m06s. Entrevistadora: Luiza F. Nasciutti. Transcrição: Maria Eduarda Ota e Marina Monteiro (31 páginas), 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DAS, Veena. *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. California: University of California Press, 2007.

FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. *Regime de índio e Faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de mestrado, Antropologia, MN/UFRJ, 1993.

GUAJAJARA, Tapixi. Entrevista concedida no dia 24/09/2018. Local: Residência de Tapixi, Condomínio Zeketi, Estácio, RJ (RJ). Duração: 01h38m56s. Entrevistadora: Luiza F. Nasciutti. Transcrição: Maria Eduarda Ota e Marina Monteiro (29 páginas). 2018.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Perfil dos municípios brasileiros: cultura 2006*. Rio de Janeiro: IBGE, 2007.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Pesquisa de Informações Básicas Municipais - Gestão Pública - Suplemento de Cultura - 2006*. Rio de Janeiro: IBGE, 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero. 1988

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, 4 (1): p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. Entrevista concedida no dia 06/10/2018. Local: Parque Lage, Jardim Botânico, RJ (RJ). Duração: 02h06m51s. Entrevistadora: Luiza F. Nasciutti. Transcrição: Maria Eduarda Ota e Marina Monteiro (27 páginas).

POTIGUARA, Eliane. *Metade Cara, metade máscara*. Lorena: DM Projetos Especiais, 2018.