



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

CAMILA VASCONCELOS MENEZHINI

MULHERES INDÍGENAS NA CIDADE DO RECIFE: IDENTIDADE ÉTNICA E REDES

RECIFE

2015

CAMILA VASCONCELOS MENEZHINI

MULHERES INDÍGENAS NA CIDADE DO RECIFE: IDENTIDADE ÉTNICA E REDES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Renato Monteiro Athias

RECIFE

2015

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

M541m Meneghini, Camila Vasconcelos.
Mulheres indígenas na Cidade do Recife : identidade étnica e redes /
Camila Vasconcelos Meneghini. – 2015.
132 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Renato Monteiro Athias.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-graduação em Antropologia, 2015.
Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Etnicismo. 3. Índias – Brasil. 4. Migração. 5. Vida urbana – Recife, Região Metropolitana do (PE). 6. Redes sociais. I. Athias, Renato Monteiro (Orientador). II Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-195)

CAMILA VASCONCELOS MENEZHINI

**MULHERES INDÍGENAS NA CIDADE DO RECIFE: IDENTIDADE ÉTNICA E
REDES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovado em: 31/08/2015

BANCA EXAMINADORA

Profº Drº Renato Monteiro Athias (Orientador)
Programa de Pós-graduação em Antropologia – UFPE

Profº Drº Russell Parry Scott (Examinador Titular Interno)
Programa de Pós-graduação em Antropologia – UFPE

Profª Drª Carmem Lúcia Silva Lima (Examinadora Titular Externa)
Universidade Federal do Piauí

Às mulheres e homens indígenas que percorrem o mundo, saem das aldeias, mas não deixam que as aldeias saiam deles. “In Memoriam” ao Paulo Augusto, estudante da UFSCar, colega e Pankararu que a pesquisa me proporcionou conhecer em sua rápida passagem por este mundo.

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos a todos que participaram diretamente ou indiretamente da pesquisa e, que contribuíram para a produção desse conhecimento.

Uma gratidão especial ao meu orientador Renato Athias que vem acreditando na pesquisa desde seu início na Graduação de Ciências Sociais.

A todas as mulheres indígenas que residem em Recife e região metropolitana, que gastaram as suas horas livres conversando comigo e me ajudando para que o trabalho pudesse ser realizado, sem elas essa pesquisa não teria sentido de existir.

Aos professores Parry Scott e Carmem Lúcia Silva Lima por aceitar participar da banca e contribuir com questões que enriqueceram essa dissertação.

A minha família que me proporcionou todo suporte emocional para que eu chegasse até aqui. A Laura, minha mãe, que sempre me inspirou com a sua garra. A minha tia Jacqueline e minha avó Claudete que mesmo longe geograficamente estiveram sempre presente quando mais precisei. A Luana Meneghini que como irmã/amiga dividiu a mesa comigo nos momentos de estudo.

A Israel Lira que, com carinho e paciência, me ouviu durante horas falando sobre o trabalho de campo, suas alegrias e angústias, com amor.

Aos colegas de curso, interlocutores e amigos que fiz para a vida toda: Arlindo Neto, Jamilly Cunha, Jordânia Souza e Polyanny do Amaral, sem esquecer Rodrigo e Adson que dividiram respectivamente Jamilly e Polyanny comigo durante alguns momentos no curso.

E ao meu amigo psicólogo mais antropólogo que conheço Filipe Galindo por ter vivenciado comigo alguns momentos ao longo da confecção desse trabalho.

Ao IBGE que me forneceu alguns dados importantes para pesquisa, em especial a Márcia Carneiro que me atendeu muito atenciosamente e foi muito solícita desde o meu primeiro contato.

Ao NEPE (Núcleo de Estudo e Pesquisa em Etnicidade) que contribuiu com as reflexões acerca do tema. E ao Alexandre Gomes por ser um grande interlocutor do grupo.

A Capes pelo apoio financeiro para que esta pesquisa pudesse ser concretizada e a todo o corpo docente e funcionários do PPGA (Programa de Pós Graduação em Antropologia) pela colaboração intelectual na minha formação. A Carla Neres e Ademilda - que sempre nos atendem muito solícitas quando precisamos delas-, aos professores que foram presentes na minha formação pelo programa: Edwin Reesink, Vânia Fialho, Lady Selma Albernaz, Roberta Campos, Peter Schröder, Antônio Motta e Renato Athias.

RESUMO

A presente pesquisa foi desenvolvida com mulheres indígenas que habitam a cidade do Recife e/ou regiões metropolitanas, identificando o perfil das mulheres que deixam as suas respectivas aldeias, assim como estudar a redes de sociabilidade indígena das quais fazem parte no novo contexto citadino. Os dados empregados foram colhidos através da observação e entrevistas realizadas durante o período de janeiro de 2014 a maio 2015. O expressivo número de “migração” de índios - e índias – para as cidades, o pouco conhecimento acerca desses indivíduos e a sub-representação nos censos nacionais faz com que seja importante indagar sobre este recente fenômeno. O trabalho não tem como foco apenas mulheres que estejam ligadas a associações ou grupo específicos, pretendem-se pensar as dinâmicas sociais que essas índias estabelecem no contexto urbano, e questionar as dicotomias “rurais – urbanas”, “aldeias – cidades”, utilizadas para retratar os lugares onde essas índias estão localizadas. Apesar das hierarquizações que pode existir entre quem vive nesses distintos lugares, no mundo globalizado não podemos analisar como comunidades separadas os índios de uma determinada etnia que está na cidade do índio da mesma etnia que está na sua aldeia, pois fazem parte de um mesmo povo e mantém relações com o seu grupo de origem, participando de rituais e momentos decisivos nas aldeias, bem como utilizando de mecanismos tecnológicos como aplicativos de celulares e redes sociais – *WhatsApp, Facebook, E-mails, Orkut e etc.* Por conseguinte acredita-se na existência de uma identidade indígena afirmada por essas mulheres, mesmo vivendo em contextos urbanos, dado que, ao mesmo tempo em que as redes de relacionamentos influenciam no fortalecimento da identidade étnica, a identidade étnica é reiterada através das suas redes estabelecidas na cidade e fora dela.

Palavras-chave: Mulheres Indígenas. Índios Urbanos. Etnicidade. Redes de Sociabilidade.

ABSTRACT

The present research was conducted with indigenous women who are living in the city of Recife and/or metropolitan areas, identifying the characteristics of women who leave their villages, as well as studying the indigenous social networks to which they belong in the new city context. The information used here has been collected through observation and interviews conducted during the period from January 2014 to May 2015. The expressive number of indigenous "migration" (men and women) to the cities, the lack of knowledge about these individuals and the non-accurate representation in national census makes it important to consider this recent phenomenon. This research doesn't have as its focus only women who are linked to associations or specific groups, but it is intended to think about the social dynamics that these indigenous women set in the urban context and question the dichotomies "rural - urban," "villages - cities" used to show the places where they are located. Despite the hierarchies that can exist between those who live in these distinct places, in the globalized world we can't analyze as separate communities the Indians of a certain ethnic group that are living in the city of the same identity who are in their native village, as they are part of the same people and keep relationships with their group of origin, participating in rituals and decisive moments in the villages and using technological devices such as mobile applications and social networks - WhatsApp, Facebook, E-mail, Orkut, etc. Furthermore, there is a belief in the existence of an indigenous identity asserted by these women, even living in urban settings, as at the same time that social networks influence the strengthening of an ethnic identity, which is repeated through its established networks in the city and out of it.

Keywords: Indigenous Women. Urban Indigenous. Ethnicity. Social Networks.

1 INTRODUÇÃO.....	9
1.1 A IMAGEM E A PESQUISA.....	17
1.2 SOBRE OS CAPÍTULOS.....	22
2 MULHERES INDÍGENAS E REDES.....	24
2.1 MULHERES INDÍGENAS E ETNICIDADE.....	24
2.2 OS ESTUDOS DOS ÍNDIOS NAS CIDADES.....	37
2.3 AS MULHERES INDÍGENAS E AS REDES.....	41
3 DEMOGRAFIA E OS ÍNDIOS NA CIDADE.....	44
3.1 EXPERIÊNCIA COMO RECENSEADORA NO CENSO DE 2010.....	45
3.2 OS ÍNDIOS E CENSO DEMOGRÁFICO.....	47
4 AS MULHERES INDÍGENAS EM RECIFE E RM.....	69
4.1 NARRATIVAS DE MULHERES INDÍGENAS.....	69
4.1.1 <i>Narrativa 1 – As Pankararu estudantes.....</i>	<i>69</i>
4.1.2 <i>Narrativa 2 – As Pankararu estudantes.....</i>	<i>70</i>
4.1.3 <i>Narrativa 3 – A Fulni-ô artesã.....</i>	<i>76</i>
4.1.4 <i>Narrativa 4 – A Fulni-ô batalhadora.....</i>	<i>81</i>
4.1.5 <i>Narrativa 5 – A Pankararu artesã.....</i>	<i>86</i>
4.1.6 <i>Movimento Tapuya.....</i>	<i>90</i>
4.1.7 <i>As mulheres na “Semana Indígena da UNICAP”.....</i>	<i>92</i>
4.1.8 <i>A participação das mulheres no dia do índio na Biblioteca de Olinda.....</i>	<i>100</i>
4.2 ALDEADO “VERSUS” DESALDEADO.....	105
4.3 A REPRESENTAÇÃO DAS ALDEIAS NAS REDES.....	107
4.5 AS RELAÇÕES CONSTRUÍDAS.....	114
4.6 REDES DE SOCIABILIDADE INDÍGENA, IDENTIDADE E PARENTESCO.....	117
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
REFERÊNCIAS.....	128

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação busca compreender sobre as dinâmicas sociais de mulheres indígenas que deixaram as suas respectivas aldeias e optaram por morar na cidade do Recife, assim como estudar as redes de sociabilidade indígena das quais elas fazem parte no novo contexto citadino, pois este é um assunto sobre o qual há escasso conhecimento. As pesquisas com as quais tem lidado com temas referentes a populações indígenas em cidades não são recentes. Roberto Cardoso de Oliveira já discutia tal temática na década de 1960 (com o livro *Urbanização e Tribalismo* publicado em 1968), no entanto, poucos são os trabalhos que têm se debruçado especificamente sobre as mulheres indígenas em tais contextos.

É de conhecimento geral que os grupos sempre participaram de diferentes trajetórias, os povos compartilham de uma mobilidade desde sempre, mas quando o tema é mobilidade de índios para as cidades, a etnicidade do grupo logo é posta em questão. Homens e mulheres indígenas têm participado de um movimento migratório devido a diferentes motivos, porém muitas mulheres têm percebido no espaço citadino um local de oportunidade para complementar seus estudos, possibilidades de tratamentos de saúde e interesses trabalhistas. Mesmo em tais contextos com suas adversidades, essas mulheres não perdem a sua etnicidade, é na cidade o local em que tal identidade é acionada.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE – têm incluído os povos indígenas em seus censos nacionais desde 1991. Ainda assim, através do que foi publicado pouco sabemos sobre a dinâmica desses grupos além da quantidade de autodeclarado índi em território nacional. Em 2005 o IBGE publicou um relatório comparativo do censo realizado em 1991 e 2000, através dele foi perceptível o aumento da quantidade de autodeclarações indígenas, principalmente no que se refere a áreas urbanas. Ainda que o próprio relatório não responda as causas dessas populações terem se elevado tanto, ele apresenta algumas respostas plausíveis que combinadas podem ter influenciado no censo: grande taxa de natalidade e baixa mortalidade gerada por novas medidas de saúde para os povos; grande número de migrantes de países da América Latina com alto índice de indígenas; autoidentificação de pessoas sem pertencimento a grupos específicos e processos de retomadas de identidades indígenas. No censo posterior, realizado em 2010, esperava-se que com novas questões inclusas (língua falada e grupo étnico), o número de autodeclarados indígena sofresse uma diminuição, mas, o número permaneceu além do esperado. É interessante pontuar que os números referentes às autodeclarações pouco diminuíram em

contextos urbanos¹. Isto é, nas cidades brasileiras vive um número além do esperado de índios. Dentre esses números, a quantidade de mulheres indígenas vivendo em tais lugares é ainda maior do que o número de homens. No entanto, pouco sabemos sobre essas índias em cidades. A cidade do Recife, de acordo com o IBGE, consta entre os dez municípios em situação urbana do nordeste e do Brasil com maior número de autodeclarações. De acordo com o IBGE existe um total de 8.229 índios vivendo em Recife e região metropolitana. Em Recife: 3.665; Jaboatão dos Guararapes: 1.526; Olinda: 975; Paulista: 830; Abreu e Lima: 427; Cabo de Santo Agostinho: 252; Camaragibe: 197; São Lourenço da Mata: 134; Ipojuca: 105; Ilha de Itamaracá: 47; Igarassu: 45; Itapissuma: 19; e Araçoiaba: 7.

Embora, ainda existam alguns trabalhos sobre os índios nas cidades (OLIVEIRA, 1968; LIMA, 2010; ALBUQUERQUE, 2011; GARCIA, 2015 entre outros), poucos são os que se atém a olhar em específico para as mulheres, firmando-se apenas em estudar os índios, em geral, no espaço urbano. Carmen Lúcia Silva Lima (2010) realizou a sua uma pesquisa com os índios urbanos na região de Crateús no Ceará. Na sua tese evidencia como vivem os indígenas, a percepção deles sobre o espaço citadino e o que é ser índio na cidade (2010). O trabalho de Carmen é importante para destacar os processos pelos quais o grupo tem passado.

A cidade de São Paulo também se torna local de estudos sobre índios em contextos urbanos, no qual em seu território é possível localizarmos uma grande quantidade de Pankararu migrantes. Essa movimentação indígena de Pankararu ocorre desde meados de 1940. A grande quantidade de indivíduos de uma mesma etnia em São Paulo tem chamado bastante atenção dos antropólogos. Marcos Alexandre S. Albuquerque produziu a sua tese com o tema “O regime Imagético Pankararu”, nela ele analisa a dança performática dos Praiás como uma “tradução” do grupo (2011).

O Grupo de Antropologia Urbana – NAU – da Universidade de São Paulo tem desenvolvido através do CESTA – Centro de Estudos Ameríndios – estudos se aproximando com a temática da etnicidade. Sob a coordenação do antropólogo José Guilherme Cantor Magnani pretendem, construir trabalhos utilizando os conceitos desenvolvidos para os estudos urbanos e refinando-os para pensar sobre as dinâmicas dos índios na Amazônia urbana. Em 2006, devido à efervescência do tema sobre os povos indígenas e sua dinâmicas territoriais, Maria Fátima Roberto Machado e Fabio Mura organizaram um GT na ABA – Associação Brasileira de Antropologia, GT 34 - Povos Indígenas: Dinâmica Territorial e Contextos

¹ O IBGE entende por urbano “[...] as áreas urbanizadas ou não, correspondente às cidades (sede municipais), às vilas (sede distritais) ou as áreas urbanas isoladas”. (1991:26)

Urbanos. Dos vinte e três trabalhos apresentados, nenhum discutia a dinâmica territorial indígena nos contextos urbanos com mulheres.

No ano de 2013, na REA-ABANNE – Reunião Equatorial de Antropologia – Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste –, foi ofertado um GT “Os indígenas e a cidade: processos identitários, direitos e políticas públicas no contexto urbano”, com o intuito de discutir também a temática sobre os índios urbanos, coordenado por Juliana Gonçalves Melo, Lélío Nicolas Guigou, Raimundo Nonato Pereira da Silva. No qual, dos catorze trabalhos inscritos, apenas o presente trabalho visava fazer um recorte baseado nas mulheres.

Em 1994, Marie France Labrecque, publica na Revista de Estudos Feministas, em número especial, o artigo “Uma Parceria Feminista de Pesquisa: As mulheres indígenas em meio urbano sobre as mulheres indígenas”, no entanto, o texto trata apenas das questões referentes aos contextos e as condições de vida das mulheres indígenas no Canadá. Cinco mais tarde, em 1999, a Revista de Estudos Feministas lança um dossiê para tratar especificamente sobre as mulheres indígenas, nesse volume as representações, gênero, dominação masculina, alteridades femininas e família a partir do gênero foram temas tratados. O dossiê é visto como um marco histórico nas discussões sobre as mulheres indígenas, porém, no que toca as questões relativas às mulheres indígenas nas cidades passa ao largo.

Na tese “Mulheres indígenas em Manaus: Identidade Étnica e Organização como forma de construir comunidade” a antropóloga Claudina Azevedo Maximiano propõe pensar a participação das mulheres indígenas em Porto Velho, nas associações, e se a participação é um mecanismo que auxilia o surgimento e afirmação da identidade étnica do grupo. Para ela é no lugar onde o grupo se reúne que “possibilita a essas mulheres emergir e ativar as suas identidades e sentir-se como pertencente a um grupo tal como proposto por Weber (MAXIMIANO, 2008:100)”.

Em 2012, Ângela Sacchi e Márcia Maria Gramkow organizam uma coletânea de textos, com o título “Gênero e Povos Indígenas”, lançado no “Fazendo Gênero 9” e na “27ª Reunião Brasileira de Antropologia”. Neles estão presentes diversos artigos que nos propõem uma reflexão sobre questões contemporâneas do universo de mulheres indígenas. Apenas um dos trabalhos tratam especificadamente de mulheres indígenas nas cidades brasileiras: “Mulheres indígenas em Porto Velho (RO): gênero, migração e participação política” das autoras Lady Day Pereira de Souza e Arneide Bandeira Cemin.

Faz-se necessário apontar que em contextos sociais, tais como em Porto Velho (PEREIRA DE SOUZA; BANDEIRA CEMIN, 2012), as mulheres indígenas passam por processos semelhantes ao de Recife. Para Lady Day Pereira de Souza e Arneide Bandeira

Cemin o senso-comum não compreende a realidade indígena, e que somente acredita-se que estes são habitantes das suas terras indígenas, tornando-as invisíveis as mulheres que habitam fora das terras de seu grupo de origem (2012, p.174). É imprescindível enunciar certas questões. Tais mulheres, por estarem em conjuntura parecida com outras não indígenas nas cidades, são alvo do descaso da sociedade nacional e do Estado. Como é apontado por Lady Day Pereira de Souza e Arneide Bandeira Cemin:

“as mulheres indígenas passam por situações semelhantes às das mulheres não indígenas naquilo que concerne às situações de violência e de privação. Entretanto, a diferença está na dificuldade de acesso ao atendimento de direitos básicos, uma vez que as políticas públicas voltadas a indígenas excluem as mulheres indígenas urbanas. Este impasse gera, nas cidades, uma demanda não atendida, forçando a mulher a silenciar sua condição indígena (PEREIRA DE SOUZA; BANDEIRA CEMIN, 2012, p. 181)”.

Ainda que nas cidades, o acesso à informação, por parte das índias que lá habitam, seja mais facilitado, muitas vezes lhes são negados direitos ao acesso a políticas públicas específicas para povos indígenas. E ao mesmo tempo em que lhes são negados acesso aos direitos básicos indígenas, são excluídas por parte de uma sociedade nacional que discrimina os povos que estão fora de suas terras. Acredito que muitas das negações a participar deste trabalho tenha ocorrido pelo receio de que tal estudo, com mulheres indígenas em Recife, possam negar a sua identidade étnica por se assumirem enquanto “moradoras” da cidade.

Para Sandra Carolina Portela Garcia,

“a maioria destes ‘novos’ trabalhos, produzidos até o ano de 2010 [...] geralmente são produto de pesquisas de graduação e pós-graduação de alunos de diferentes universidades e regiões do país, e somente alguns poucos surgem como produtos de projetos ou empreendimentos acadêmicos sistemáticos e específicos que visem se aproximar das diversas realidades nas que transcorre a vida das populações indígenas moradoras nas áreas urbanas do Brasil” (2015, p. 27).

Diante de tal situação nós vamos apresentar a temática baseada nas concepções de Stuart Hall (2005) com o intuito de trabalhar sobre as identidades das mulheres como instrumentos de possível hibridismo com seus múltiplos pertencimentos; utilizaremos Fredrik Barth (1997) para tratar das noções acerca das identidades étnicas como constitutivas a partir das relações entre os diferentes grupos étnicos e; a noção de rede J.A. para Barnes (1987) para pensar as redes como ferramenta importante para refletir diversos fenômenos sociais a partir de suas relações construídas em sociedade e interação. São a partir dessas perspectivas que a dissertação visa analisar as mulheres indígenas em Recife, suas identidades e redes de relações.

É importante salientar que no decorrer do trabalho faremos o uso de termos como “índias cidadinas”; “índias urbanas”; “índias em contextos urbanos”; “mulheres indígenas em contextos urbanos”; “mulheres indígenas urbanas” e “mulheres indígenas em cidades”, para referir-se as mulheres que se autoafirmam enquanto pertencentes a um grupo étnico e são reconhecidas por ele e que vivem em Recife (mesmo que transitem constantemente para as suas aldeias de origem). Ainda que alguns autores façam o esforço metodológico de separar as categorias apresentadas, usamos como sinônimos, pois, em Recife nenhum desses termos se apresentou como categoria nativa para descrever a situação das mulheres indígenas que moram na cidade.

O meu primeiro contato com as mulheres indígenas em Recife ocorreu no trabalho de conclusão de curso – TCC – para a graduação em Ciências Sociais, nele observamos como as mulheres indígenas em Recife, e região metropolitana, afirmavam a sua identidade étnica, pois a cidade se apresentava como um contexto sócio-cultural divergente das respectivas aldeias de origem. No momento foi pontuado que essas mulheres, embora vivessem na cidade do Recife manifestavam a sua identidade étnica em vários momentos. Um dos momentos em que a etnicidade é acionada é quando estão em grupo, diante disso, se torna importante esclarecer questões sobre as redes de sociabilidade indígena construídas fora do seu lugar de origem (MENEZHINI, 2013).

Em 2011, no decorrer do TCC, foi possível localizar as índias que viviam em Recife através das redes sociais². Na época, era através das “comunidades virtuais” relacionadas as questões étnicas do Orkut, que essas mulheres eram localizadas. Nas redes sociais foi possível verificar os amigos, os grupos e os seus interesses. Essa se torna uma ferramenta importante para localizar as pessoas que não estão organizadas em forma de grupo e são socialmente invisibilizadas. É relevante pontuar que as redes sociais permitem um olhar além das observações feita no dia-a-dia. Observá-las em tal local nos possibilitaram participar de uma dinâmica diferente, pudemos notar que através dela que a cada dia cresciam os laços entre as índias na cidade do Recife.

A presente dissertação procura elucidar as suas questões pelos métodos qualitativos que são amplamente discutidos na antropologia. É através do trabalho de campo – “rito de passagem”, “‘método’ por excelência” e “técnica” (PEIRANO, 1992) – que a pesquisa visa buscar as respostas para o entendimento sobre mulheres indígenas urbanas. Estar em campo

² O Orkut foi uma importante rede social em que pessoas de diversos lugares podiam reunir-se virtualmente para discutir diferentes questões de um interesse em comum. A rede social foi tirada do ar em 2014. O Facebook é uma rede social que foi lançada em 2004 e que atualmente situa-se no lugar do Orkut para os usuários.

permite ao antropólogo conhecer o “outro” através do estar em contato, problematizando o seu papel junto ao seu ‘objeto’ de estudo. A utilização do método etnográfico possibilitou levantar uma grande quantidade de informações sobre as mulheres que estão em Recife. Assim como a observação aliada a entrevistas viabilizou conhecermos os diferentes estilos de vida, descobrirmos os lugares que elas frequentam, bem como os motivos que as trouxeram para a cidade e as suas redes de sociabilidade estabelecidas no espaço urbano. É com o trabalho de Campo que Antropologia colhe os seus dados, é apenas ao estar em contato com o grupo diferente que é possível problematizar a cultura alheia e desvendar os mistérios da diferença, a partir daí conhecer a si mesmo e ao grupo estudado. Para um bom trabalho etnográfico (MALINOWSKI, 1976) era importante que o pesquisador estivesse a maior parte do tempo entre os seus pesquisados, pois teriam boas anotações sistemáticas da vida cotidiana do grupo. Porém, de que forma é possível estar boa parte do tempo entre pesquisados quando o campo é a cidade? As relações estabelecidas nas cidades são baseadas nas individualidades dos atores sociais, o que impossibilita um maior tempo entre eles. Em Recife, as mulheres indígenas têm as suas atividades diárias bem definidas e preenchidas, impossibilitando o “contato prolongado”. Porém, outros mecanismos são utilizados como estratégias para estar o máximo de tempo elas. Uma dessas estratégias, como já foi dito anteriormente, foi a utilização do contato definido virtualmente através de redes sociais (Facebook e WhatsApp). Virtualmente foi possível acompanhar as mulheres em espaços que não eram permitidos acionar. Na internet (Facebook) pude compreender as relações estabelecidas entre elas e suas famílias, pude me fazer presente em diversos momentos e construir uma maior aproximação.

Dessa forma, o que se inicia com objetivos antropológicos científicos, começa a fazer parte da vida do antropólogo (WACQUANT, 2002). E como encarar essas relações que são estabelecidas no campo? Assim como Wacquant se deixa envolver subjetivamente com os seus colegas de convivência, é quase impossível acompanhar mulheres indígenas na cidade do Recife, conhecer suas famílias, seus medos e desejos e não sentir-se envolvido para além da pesquisa. No entanto, seria essa uma relação baseada na afetação consciente do antropólogo ao seu campo? Essa afinidade se constrói no compartilhamento sincero de ideias e concepções do mundo? Para Favret-Saada:

“quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, toda via que se assumo o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer.” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160).

Estive em suas casas em momentos de reuniões familiares e despedidas importantes. Presenciei formações de novas redes de relacionamento, acompanhei de perto e de longe momentos tristes e felizes. Por mais que as relações estabelecidas com as entrevistadas fossem consequência de uma pesquisa, como separar o momento da entrevista com os desabafos ouvidos no dia-a-dia? As relações sociais construídas no decorrer do trabalho de campo não são como um laboratório, no qual o cientista consegue separar as suas atividades e deixar de frequentar ao término da pesquisa. Como lidar com pessoas que se conhecem e estar presente em meio de atritos, dado que em todos os relacionamentos sociais os desentendimentos são passíveis de se ocorrer. As emoções, nas ciências ocidentais, são vistas com certas hostilidades, no entanto, na Antropologia ela pode ser encarada como uma forma de conceber o trabalho e colocar o pesquisador mais próximo do seu “sujeito”. Os sentimentos permeiam todas as relações sociais do pesquisador em campo, ou fora dele. “Como tudo que é humano, as emoções são parte socialmente construídas; e como todas as construções sociais, são produtos históricos, apresentando as marcas da sociedade que as construiu” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160).

Diante do que foi dito anteriormente, foi possível olhar o nosso “objeto de estudo” de forma imparcial? Para Gilberto Velho (VELHO, 1978, p. 124) a tentativa dos antropólogos de se colocar no lugar do outro e, daí obterem as “vivências e experiências particulares” requer o que o autor chama de “mergulho profundo”. Essa imersão na vida do outro é bastante complexa e envolve problemas de “distância social” e “distância psicológica”. Estar junto a mulheres indígenas na e cidade partilhar de um lado subjetivo das questões que envolvem as mulheres urbanas, mas distanciar-se das questões referentes às etnicidades do grupo. Ainda que eu possa mergulhar profundamente no meu sujeito de pesquisa, não vou ser vista como igual diante do grupo. Entre as mulheres, por exemplo, não vão surgir assuntos referentes aos seus rituais e este é logo assunto de distância entre nós.

Estar em Recife, para essas mulheres de etnias diversas, é aprender a manusear as suas etnicidades e operar dentro das possibilidades que lhes são dadas. Se em alguns casos elas se negam a conversar comigo, é importante ter em mente que essa negação pode ser uma pista das dificuldades encontradas por não serem moradoras de aldeias, locais onde se esperam que os índios estejam. Por outro lado, participar do presente trabalho, dar entrevistas pode ser uma possibilidade de uma afirmação étnica reconhecida para além da sua autoafirmação.

Para a realização da pesquisa, no momento inicial levantamos o maior número de informações referentes às mulheres indígenas que estão na cidade buscando responder questões sobre: etnia, idade e renda. Os dados referentes às mulheres indígenas que habitam a

cidade do Recife e região metropolitana foram coletados, principalmente, através do site do IBGE e com entrevistas as mulheres autodeclaradas indígenas. No site do IBGE foi possível encontrar alguns gráficos referentes à população indígena no Brasil.

Além de entramos em contato com essas mulheres através das redes de sociais utilizamos do critério “Bola de Neve”, o método não utiliza critérios probabilísticos, pois as entrevistadas são indicadas pelas entrevistas anteriores. A cada entrevista foi pedido que a mulheres me indicassem alguém para conversar, e assim por diante até que o grupo começou a se tornar repetitivo. A estratégia da “Bola de Neve” possibilitou conhecermos as relações estabelecidas nas cidades pelas entrevistadas, já que funciona como uma espécie de relação em cadeia, o que faz com que seja coerente com o problema da presente pesquisa – verificar as redes de interações dessas mulheres na cidade e pensar na relação com a identidade étnica. Através desse critério de seleção, também foi possível verificarmos o lugar onde as mulheres indígenas citadinas estabelecem as suas redes de relações.

Como critério de seleção, apenas mulheres fizeram parte do trabalho. A escolha por abordar mulheres indígenas em Recife se dá pela pouca quantidade de estudos. Fez-se necessário, para a elaboração do mesmo, que ela fosse habitante da cidade do Recife ou região metropolitana; se afirmassem como índia e fossem reconhecidas pelo grupo de origem. Para a realização da etapa inicial contatamos mulheres de variadas idades, etnias e classes sociais e fizemos um breve cruzamento de dados quantitativos que encontramos elas. Foram entrevistadas oito mulheres das etnias Pankararu e Fulni-ô, mas o trabalho não se restringe a falar apenas sobre as duas etnias. A princípio, a proposta da dissertação era a de trabalhar com apenas duas etnias específicas definidas anteriormente – Pankararu e Fulni-ô, no entanto em Recife as etnias indígenas se inter-relacionam, as mulheres de diferentes etnias interagem entre si, não apenas ficando apenas em aldeias urbanas (grupos indígenas de uma mesma etnia que moram próximos uns dos outros em cidades).

O diário de campo, gravador e a câmera fotográfica foram elementos utilizados em todo o processo da pesquisa, para melhor recolhimento dos dados e auxiliar na sistematização no momento posterior. O diário possibilita que impressões pessoais e eventuais informações que não são possíveis de serem registrados em um gravador possam vir a ser utilizados como um dado complementar ao responder os problemas. O gravador auxiliou para que fossem documentadas as falas dessas mulheres, facilitando a análise posterior e, verificando as contradições entre práticas sociais e discursos. A câmera fotográfica possibilitou o registro imagético de elementos vivenciados pelo pesquisador em campo, “congelando” de momentos vistos ao mesmo tempo em auxiliava como um instrumento de narrativa e foi escolhido como

forma de acionar as memórias das mulheres indígenas nas cidades e registrar os elementos importantes aqui etnografados.

1.1 A IMAGEM E A PESQUISA

As imagens em uma etapa inicial foi um instrumento importante para a construção de vínculo e facilitar que as entrevistas fluíssem de maneira menos formal, em que as respostas eram baseadas em frases curtas e objetivas com a menor interação de aspectos subjetivos. O registro das imagens foram instrumentos metodológicos importantes também para refletir sobre o campo, tendo em vista que ele permite acionar as memórias das mulheres indígenas em Recife e registrar momentos importantes para o grupo. Através das imagens foi possível perceber os aspectos nos quais essas mulheres querem registrar. De acordo com Peter Loizos:

“as imagens fazem ressoar memórias submersas e podem ajudar entrevistas focais, libertar suas memórias, criando um trabalho de ‘construção’ partilhada, em que o pesquisador e entrevistado podem falar juntos, talvez de uma maneira mais descontraída do que sem tal estímulo”. (LOIZOS, 2013, p. 143)

Nos primórdios da pesquisa de campo, os antropólogos certamente não se esqueceriam de colocar em sua bagagem um equipamento para o registro imagético do que viria encontrar nas suas longas viagens ao lugar do exótico. A fotografia era mais um elemento comprobatório da presença do pesquisador em campo, e da verdade inquestionável de como aqueles habitantes viviam (GOLDOPHIN, 1995, p.165). No entanto, essa concepção fotográfica contendo uma veracidade é uma das falácias mais comuns no início da antropologia e se perpetua nos dias atuais.

Peter Loizos (2013) afirma que uma imagem pode ter sido registrada de pelo menos quatro diferentes formas: 1) De forma espontânea os sujeitos não haviam se preparado para serem fotografados; 2) O grupo se organiza, ao saber que alguém o vai fotografar, essa organização se dá sem a interferência direta do fotógrafo; 3) O detentor da câmera pode organizar toda a cena a ser fotografada e posicionar, compor a fotografia de forma a inibir a ação do sujeito fotografado e; 4) Pode ser fruto da negociação, subjetiva ou objetiva, entre o fotógrafo e os sujeitos.

No presente trabalho, as fotografias colhidas em campo foram majoritariamente resultado de uma negociação entre nós e os sujeitos a serem fotografados, visto que a presença da câmera fotográfica em algumas situações, implicava a permissão, e

consequentemente uma negociação, ao menos subjetiva entre as mulheres indígenas presentes. Em alguns momentos como apresentações indígenas em espaços públicos as fotografias podem ser encaradas de maneira espontânea, já que, embora tenha pedido permissão às mulheres para fotografar, elas estavam envolvidas nos eventos de forma a quase ignorar a presença da câmera.

Conforme Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, o trabalho de campo ocupa o lugar semelhante dos ritos na sociedade,

“constitui, assim, um dileto e sempre refeito o rito de passagem disciplinar, um ir e vir constante que, associando experiência subjetiva à reflexão teórica e expressando-se no modo etnográfico de narrar, está no âmago do ofício” (CAVALCANTI, 2007, p. 118).

Ele é para a autora, a junção de um tripé que se inter-relacionam: a natureza subjetiva do campo, a teoria antropológica e a escrita. Em que lugar estaria então a imagem? Se pensarmos a etnografia como sendo mais do que um método de pesquisa antropológica, já que ela é também teoria e técnica, é possível falarmos em fotoetnografia? A fotografia produzida pelos antropólogos em campo é capaz de falar por si? Milton Guran (1997, p.10) aponta que é necessário que a fotografia se complete e articule com o texto antropológico, de forma que os dois sejam concatenados e funcionem dialogando entre si. Nesse sentido, pretende-se articular com o texto as imagens apresentadas nos capítulos posteriores. Sabendo-se que a imagem não é a verdade absoluta sobre o sujeito da pesquisa antropológica, no caso, as fotografias aqui produzidas sobre e com essas mulheres indígenas em Recife não fazem parte de um conjunto de elementos fidedignos. Assim como um texto etnográfico é fiel apenas as concepções do autor, a fotografia é incontestável apenas como olhar de um pesquisador.

Roberto Cardoso de Oliveira problematiza em seu texto “O olhar, o ouvir e o escrever” como os ofícios do antropólogo que devem ser preparados (OLIVEIRA, 2006). Da mesma forma, em que o ato de olhar para um antropólogo é treinado para evitar as exotizações, podemos dizer que o olhar através de um equipamento fotográfico deve ser capacitado para evitar distorções indesejadas. Distorções estas que se apresentam como uma realidade social, na qual o olhar preparado pode fazer a distinção. É importante para o pesquisador, que utiliza a imagem, saber distinguir o que é um evento natural do campo e um evento apresentado pelos interlocutores que acreditam ser aquilo que o pesquisador quer observar. Procuramos retratar nas imagens, apenas uma realidade – para o ponto de vista do pesquisador – indígena vivenciada com essas mulheres em momento de pesquisa de campo.

A capacidade do olhar, por si só, é uma faculdade incompleta, se faz necessário ouvir o que a outra cultura nos tem a dizer (OLIVEIRA, 2006). Após esses dois momentos iniciais, o trabalho antropológico finaliza com o ato da escrita, momento em que o antropólogo retorna do seu campo e se isola, para então produzir a partir dos dados recolhidos em campo (idem, 2006). Como ocorre o trabalho da escrita quando pensamos o texto etnográfico como imagens construídas no campo? O momento da seleção das fotografias e a forma como elas estariam dispostas no trabalho é equivalente ao ato de escrever? É possível um trabalho antropológico em que o escrito se dá a partir da escrita com a luz? Etienne Samain diz que:

“para um antropólogo, é interessante descobrir quais seriam, no campo específico de seu trabalho, as virtudes da escrita que a visualidade fotográfica não tem e, também, as potencialidades singulares da fotografia, que esta não soube ainda alcançar ou desenvolver suficientemente” (SAMAIN, 2004, p. 61).

O antropólogo Milton Guran apresenta duas formas em que as imagens se fazem presente na pesquisa antropológica: “para descobrir” e “para contar” (1997, p. 01). A fotografia com intuito de “descobrir” é usada no momento em que o pesquisador está fazendo o seu trabalho de campo, ela é mais usada para obter perguntas do que respostas (p. 02). Já a fotografia “para contar” é usada quando o pesquisador já tem domínio, em certo ponto, do seu sujeito de estudo e usa a fotografia para destacar pontos importantes ou elucidar questões (p.02). No ato de fotografar “para contar” a junção do texto com a fotografia:

“propicia uma descrição mais completa e detalhada de situações complexas, de ações rápidas. Ela pode, por exemplo, marcar as etapas de um ritual, destacar a posição precisa dos personagens, seus gestos, indumentárias, pondo em evidência aspectos que dificilmente poderiam ser traduzidos claramente apenas pela linguagem escrita” (GURAN, 1997, p. 10).

Na presente pesquisa, a fotografia foi também uma forma de contar uma realidade, do nosso ponto de vista, a cerca dos encontros dessas índias em Recife, e mostrar a interação delas em suas aldeias de origem e os espaços nas quais querem se mostrar. No entanto, a imagem na presente dissertação é apenas o ponto de vista do que foi mostrado e do que foi percebido como importante para descrever os momentos em campo.

Assim como o ato de olhar é um elemento que deve ser treinado, o ato de fotografar deve ser experimentado e problematizado nos antropólogos que visam utilizar esse instrumento. A fotografia permite estarmos entre os dois mundos, em todos os momentos da pesquisa, daí a necessidade de se pensar a subjetividade de estar em campo com um aparato tecnológico, congelando momentos vividos por você e estar em casa com momentos

congelados que não são apenas seus. A câmera fotográfica permite uma ligação com o seu mundo físico e psicológico e possibilita, no momento após o retorno, voltar a sentir as emoções que perpassam o instante em que “esteve lá”.

As imagens também são elementos que permitem a construção de vínculos entre pesquisador e essas mulheres. Ao se enxergarem nas fotografias as memórias são acionadas e os vínculos sociais entre pesquisador e pesquisado são acionados por elas. Ao fazer o registro imagético de instantes vividos entre elas é possível perceber quais os elementos que são colocados em evidência para se fotografar. Em geral, as mulheres esperam serem fotografadas em eventos realizados para tratar das questões alusivas as suas etnicidades e processos identitários, são nos encontros e apresentações que a câmera fotográfica se torna um elemento bem visto e esperado pelo grupo. No entanto, no dia-a-dia das cidades, a câmera é vista pelas mulheres como um objeto desinteressante, já que ela possibilita retratar um cotidiano que muitas vezes não querem evidenciar.

Apensar de congelar representações de sentimentos e momentos vividos, a fotografia não é sinônimo de objetividade. Com ela é possível provar que esteve em campo, mas por si só não retrata a “pura realidade” do observador. As imagens contidas no trabalho não são sinônimos de verdades absolutas sobre as índias que moram em Recife. São apenas um recorte do que foi visto, escolhido e enquadrado pelo antropólogo. Assim como a observação é fruto da interação entre campo e subjetividade do pesquisador a fotografia o é.

Toda e qualquer tentativa de retratar uma sociedade ou fato cultural, perpassa os olhares e subjetividades do pesquisador. A escolha do tema ao que ele vai dar uma maior atenção em campo. Da mesma forma acontece com a imagem. Ela não é apenas um “congelamento” do que aconteceu sob os olhos de quem aperta o botão do disparador, a fotografia é uma escolha, um olhar selecionado, que dessa forma demonstra o que é importante naquele momento para quem a tirou. Assim como um etnógrafo descreve em palavras aquilo que viu e lhes parece importante, o etnógrafo – com uma câmera fotográfica em punho – descreve em imagens aquilo que foi selecionado como uma melhor forma de entendimento e:

“toda tentativa de compreensão dos fatos de uma cultura nunca será outra coisa senão uma representação de representações, isto é, no melhor dos casos, o esforço de uma nova contextualização, de uma nova enunciação e de uma inevitável interpretação desses mesmos fatos. Esforços que procuramos edificar, recorrendo a palavras, sons, gestos, imagens, gritos e, até, silêncios” (SAMAIN, 2004, p. 67).

As imagens, embora sejam uma forma de etnografar a realidade elas são mais passíveis de serem “lidas” de diversas formas pelo “leitor”, já que elas despertam a emoção e aflora a subjetividade. Dessa forma, é inegável que o ato de fotografar, por ser também instrumento artístico, desperta no observador interpretações diversas da sua proposta inicial, por isso:

“devemos, assim, reconhecer que as fotografias, por serem polissêmicas e volúveis e, ao mesmo tempo, incapazes de ‘enunciar’ claramente o que sugerem, são, forçosamente e até o presente, condenadas a seguir os traçados de uma lógica que somente a escrita pensa poder definir e, sobretudo, conduzir”. (SAMAIN, 2004, p.72).

Reside aí, a necessidade de uma complementação entre o texto e a imagem para que possamos direcionar o leitor até as ideias concebidas sobre as índias nas cidades.

A fotografia e o texto etnográfico são ofícios que se completam no trabalho de campo. Malinowski empregou as imagens com o intuito de auxiliar na descrição dos fenômenos por ele observado, já Bateson e Mead vão mais além e fazem da fotografia e do vídeo elementos metodológicos da sua pesquisa (SAMAIN, 2004; JACKNIS, 1988). A utilização da fotografia no trabalho de campo é uma experiência enriquecedora para o antropólogo, desde que o pesquisador esteja disposto a pensar a técnica, porém, a imagem deve estar bem conectada com o texto e deve fazer parte deste e não apenas ser colocada como uma comprovação do campo de quem “esteve lá”. A técnica de documentação com a luz permite uma maior descrição do elemento pesquisado e detalhamento das situações vivenciadas pelo antropólogo, mas ela não é sinônimo de objetividade e nem deve ser encarada como uma verdade absoluta já que a cena pode ser recortada (enquadrada) de forma a enunciar apenas o que os olhos querem ver.

Diante de tal reflexão, é importante salientar que as imagens contidas no trabalho são parte de um olhar apurado de alguém, dessa forma, não apresenta a realidade total e absoluta das mulheres em Recife e foram feitas e utilizadas no trabalho com a autorização prévia. Embora as imagens apareçam espontâneas, elas não o são por completo, dado que a presença da câmera suscitam comportamentos que são escolhidos para serem eternizados. Em alguns eventos a presença da câmera e do pesquisador é possível de ter seus efeitos minimizados, no entanto, são nesses acontecimentos em que a câmera fotográfica se torna um elemento bem visto e aceito pelo grupo. Tais momentos citados acima podem ser percebidos no presente trabalho. Em grupos e reuniões com temática pautada nas questões indígenas a câmera fotográfica se torna mais um aliado nas lutas pelos direitos dos povos indígenas, visto que são

nessas ocasiões que as mulheres procuram mostrar e divulgar a sua atuação e situação nas cidades.

O livro de Margaret Mead e Gregory Bateson evoca uma constante relação entre texto e imagem, no qual a imagem era concebida como verdadeira fonte de pesquisa (SAMAIN, 2004:53). Eles, de fato, não foram os primeiros a usar a câmera fotográfica em campo, mas o fizeram de uma forma em que a imagem não é apenas mera ilustração do que se diz no texto, a imagem é um dos dispositivos principais de dados (JACKNIS, 1988, p.165). É notável que nos textos de Mead e Bateson a:

“escrita e a visualidade existem laços de cumplicidade necessários. Uma e outra, à sua maneira e com a sua singularidade (ora enunciativa, ora ilustrativa, ora despertadora), completam-se. A escrita indica e define o que a imagem é capaz de mostrar. A fotografia mostra o que a escrita não pode enunciar claramente” (SAMAIN, 2004, p. 61).

E, é dessa forma que as imagens são apresentadas no presente trabalho, uma tentativa de complementaridade entre os textos apresentados e as imagens, de forma a elucidar algumas questões e auxiliar a descrição a cerca do trabalho de campo. Nesse sentido a imagem aqui utilizada será percebida como elementos relacionados ao texto.

“A foto, na antropologia, não é uma obra de arte aberta, nem se trata de fotojornalismo. Ela tem uma intencionalidade anterior: captar uma situação etnográfica e sociológica. E mais, essa foto precisa ser capaz de transmitir as peculiaridades dessa situação para uma terceira pessoa, ou uma plateia, que pode ser um grupo de cientistas sociais ou o público em geral. Essa comunicação precisa ser eficiente.” (GOLDOPHIN, 1995, p. 174).

1.2 SOBRE OS CAPÍTULOS

Este trabalho está dividido entre três capítulos: *Mulheres indígenas e Redes; Demografia e os Índios na Cidade* e *As Mulheres Indígenas em Recife e RM*. No decorrer do Capítulo I - *Mulheres indígenas e Redes*, faremos uma breve análise das teorias que são abordadas no presente trabalho, a fim de contextualizar a pesquisa com as mulheres indígenas na cidade do Recife. As índias, de diferentes grupos étnicos, identificam-se com o grupo de origem em da qual fazem parte e são reconhecidas por eles, dessa forma é importante pensar as teorias de etnicidade como elemento norteador da pesquisa. É indispensável também para tratar das relações estabelecidas no contexto urbano, questionar as teorias a cerca das redes de sociabilidade para entender as formas de interação social que ocorrem entre as mulheres indígenas na cidade do Recife e região metropolitana.

No Capítulo II - *Demografia e os Índios na Cidade*, existe uma apresentação dos índios e os números, visto que o IBGE e seus dados suscitaram diversos debates acerca da presente temática. Diferentes questões surgem na medida em que os números acerca das populações indígenas, mais especificadamente sobre os índios nas cidades, são divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Esse recente fenômeno sobre os índios em cidades tem se tornado interesse de diversas pesquisas no Brasil. Dessa forma, torna-se importante apresentar algumas questões envolvendo esse acontecimento e evidenciar os números dos índios na cidade do Recife e região metropolitana, que, embora sejam numericamente expressivos, são pouco visibilizados.

No último momento, o Capítulo III - *As Mulheres Indígenas em Recife e RM*, foi elaborado a fim de apresentar as narrativas acerca das histórias de vida dessas mulheres e análise sobre as redes de sociabilidade construídas nas cidades pelo grupo. Nesse momento são apontadas possíveis esclarecimento sobre as redes de relacionamento das mulheres nas cidades. Faz-se importante considerar que as redes de relacionamento vão influenciar na identidade étnica de cada mulher.

2 MULHERES INDÍGENAS E REDES

2.1 MULHERES INDÍGENAS E ETNICIDADE

Os debates envolvendo as questões étnicas não são recentes no país. Nas ciências sociais, temas envolvendo etnicidade estão em discussão a partir da década de 1970 e tem produzido diferentes teorias sobre o assunto até hoje (LIMA, 2010, p.44). Para refletir sobre as mulheres indígenas citadinas é importante pensar tal conceito e a sua relação e história com a sociedade nacional. O presente capítulo pretende mapear as principais discussões acerca das teorias de etnicidade para pensar as mulheres indígena na cidade do Recife, bem como apresentar o ponto de partida na qual a dissertação vai discutir os problemas que envolvem mulheres indígenas que habitam a cidade. A fim de debater sobre as mulheres indígenas em outros contextos é imprescindível verificar acerca do que se sabe sobre os primeiros contatos entre índios e não índios em terras brasileiras. Dado que o contato entre a sociedade nacional e os povos indígenas ocorre há mais de 500 anos, faz-se necessário pensar essas relações com o propósito de elucidar questões acerca das índias habitantes das cidades, visto que, embora não sejam novidade as relações entre os dois grupos, o recente aumento no número de autodeclarações em situação urbana torna importante a sua problematização.

Manuela Carneiro da Cunha (2012, p.11) indica que atualmente “sabe-se pouco da história indígena: nem a origem nem as cifras de populações são seguras, muito menos o que realmente aconteceu. Mas progrediu-se, no entanto: hoje está mais clara, pelo menos, a extensão do que não se sabe”. É importante frisar que sabemos ainda menos sobre as populações étnicas que vivem fora de suas aldeias. O contato entre grupos étnicos diferentes é apontado, por Roberto Cardoso de Oliveira (1976, p.01), como um dos fenômenos³ mais bem distribuídos no mundo, devido aos avanços nos meios de transportes. As grandes navegações foram o início de uma era em que o mundo tornou-se pequeno, e grupos que até então jamais haviam se cruzado começaram a se relacionar. Porém, as primeiras aparições da palavra etnicidade na forma inglesa só surgem em meados da década 1940, sua utilização estava relacionada a um não pertencimento ao grupo anglo-americano. Provavelmente foi Warner quem primeiro utilizou o termo nos seus estudos, caracterizando etnicidade como “uma das características que modificam o sistema social e são modificados por eles, as outras

³ O autor define por contato interétnico “as relações que tem lugar entre indivíduos e grupos de diferentes procedências ‘nacionais’, ‘raciais’ ou ‘culturais’” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976:1).

características são a idade, o sexo e a religião” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1997, p. 22).

O surgimento do conceito “etnicidade” nas ciências sociais são produtos de um meio social que até o momento do boom do seu aparecimento era pouco percebido. Entende-se que o conceito aflora nos finais da década de 1960, concomitantemente nas sociedades industriais e do Terceiro Mundo, ao passo que se manifestam em nações pluriétnicas e nas presumidamente homogêneas (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1997, p.25). É somente por volta dos anos de 1970 que a etnicidade torna-se tendência na Antropologia. A eficiência dele fundamenta-se em permitir conectar fatos que até então eram considerados “categoricamente diferentes” (p. 27).

Ao pensarem que haviam chegado nas Índias, os portugueses criaram uma denominação para “os primeiros grupos” de habitantes que ficaria sendo usado como denominação para os diversos grupos culturais aqui existentes até hoje (MELATTI, 2007). Mesmo após serem esclarecidos sobre a errônea denominação, as populações locais permaneceram sendo chamada de índios até os dias atuais, e assim foram rotulados os grupos dos mais diversos que habitavam o território atualmente conhecido por Brasil. Do norte ao sul, como também em outros países da América Latina, o termo foi usado para se referir à população que ali residiam antes do contato colonial. Sociedades inteiras bem distintas entre si foram denominadas da mesma forma, dos incas aos tupinambás. Ainda que tenhamos conhecimento sobre a errônea denominação, optamos no presente trabalho a chamar esses indivíduos etnicamente diferente de índios, pois historicamente e atualmente é a forma como eles tem se organizado e se autodeclarado, e embora tenham a clareza de suas etnias e diferenças entre elas, as mulheres indígenas organizam-se acatando as diferenças e acreditando serem todos de uma origem em comum.

Na mentalidade “nacional” os índios sempre foram concebidos como “uma categoria genérica devendo ser integrado à sociedade nacional” (ATHIAS, 2007, p. 33). “Nada, pois, havia em comum entre as populações americanas que justificasse serem denominados por um único termo, índios, a não ser o fato de não serem europeus” (MELATTI, 2007, p. 31-32). No momento do primeiro contato, bastava ser nativo do continente “recém-descoberto” pelos portugueses que logo eram identificados por índio. Essa identificação era uma imposição europeia há diversos grupos étnicos, que se denominavam das mais diferentes formas. Hoje, os povos indígenas em diferentes situações lutam pelo reconhecimento externo que outrora era de veracidade inquestionável, bastava ser nativo do “novo continente”. A luta pelo

reconhecimento da sua identidade é estendida para as mulheres indígenas habitantes das cidades, visto que muitas vezes, por não estarem em seus territórios de origem tem contestada a sua identificação com o grupo. Essa negação, em Recife, poder ser notada mais na frente nas narrativas apresentadas.

Durante os vinte primeiros anos da República no Brasil pouco foi feito para regular as relações da sociedade nacional com os índios. Podemos afirmar que no Brasil pairava um ideal de extermínio “não só praticado, mas defendido e reclamado como o remédio indispensável à segurança dos que ‘construíam uma civilização no interior do Brasil’” (RIBEIRO, 1970, p. 118). O que impulsionou a criação de um órgão oficial no estado brasileiro, que ficaria responsável de cuidar das questões indígenas. Foram as campanhas publicitárias, que levaram o conhecimento do problema à população nacional, porém foi o artigo radical de um cientista renomado, Herman von Ihering, que estimulou com a criação do SPI (Serviço de Proteção aos Índios). O artigo causou o maior aquecimento do debate na época, pois Herman von Ihering defendia ou justificava “o extermínio dos índios hostis”. (RIBEIRO, 1970, p. 119).

Darcy Ribeiro nos apresenta duas correntes opostas que foram apresentadas como soluções para o debate que surgia. São elas: a catequese e a assistência protetora aos índios pelo Estado. (RIBEIRO, 1970, p.119). A experiência secular dos missionários com as questões indígenas era um dos argumentos que essa corrente apresentava, para os seus adeptos somente a “força cristã” teria sucesso nessa empreitada (RIBEIRO, 1970, p.119). Ribeiro apresenta que:

“Dezenas de pedidos de padres catequistas foram feitos pelos governos provinciais, para atender tanto a índios hostis como a índios já civilizados, deixaram de ser satisfeitos pelas ordens religiosas por não contarem com o pessoal para isto. E nos poucos casos atendidos, os clérigos encaminhados às províncias eram de tal sorte inqualificados para os misteres da catequese, que pouco depois se desmoralizavam perante índios e civilizados .” (RIBEIRO, 1970:121).

No século XIX, poucas missões religiosas havia conseguido algum resultado ao pacificar índios, mas continuavam a afirmar a sua exclusiva capacidade para tal fato. (RIBEIRO, 1970, p.122). Foi devido à falta de resultado com as missões religiosas que levou a tarefa para as assistências protetoras leigas. A essa tarefa de assistência foram os positivistas que ficaram encarregados da formulação das políticas indigenistas. Políticas essas que tinham “uma obra de proteção aos índios, de ação puramente social, destinada a ampará-los em suas necessidades, defendê-los do extermínio e resguardá-los contra a opressão” (RIBEIRO, 1970,

p. 123). Após a sua criação, em 1910, o SPI não realizou na prática políticas indigenistas que enfocassem a diversidade cultural dos índios que vivem em território brasileiro. Os índios acabaram por ser tratados como categoria genérica que deveriam ser integrados à sociedade nacional. (ATHIAS, 2007, p.33). Categoria genérica essa que foi criada pelos “civilizados”, reduzindo a diversidade e a complexidade existente em cada etnia desses povos indígenas. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, p.14 apud ATHIAS, 2007, p.33). Em 1967, com a extinção do SPI a Funai (Fundação Nacional do Índio) foi criada para “formular e executar a política indigenista do Estado brasileiro” (ATHIAS, 2007, p.33).

“A Fundação Nacional do Índio – Funai, criada pela Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, vinculada ao Ministério da Justiça, entidade com patrimônio próprio e personalidade jurídica de direito privado, é o órgão federal responsável pelo estabelecimento e execução da política indigenista brasileira em cumprimento ao que determina a Constituição Federal Brasileira de 1988. A Funai tem como objetivo principal promover políticas de desenvolvimento sustentável das populações indígenas, aliar a sustentabilidade econômica à sócio-ambiental, promover a conservação e a recuperação do meio ambiente, controlar e mitigar possíveis impactos ambientais decorrentes de interferências externas às terras indígenas, monitorar as terras indígenas regularizadas e aquelas ocupadas por populações indígenas, incluindo as isoladas e de recente contato, coordenar e implementar as políticas de proteção aos grupos isolados e recém-contatados e implementar medidas de vigilância, fiscalização e de prevenção de conflitos em terras indígenas ”⁴.

A Funai, desde 1967, foi juridicamente o órgão responsável pela tutela dos índios, já que os mesmos eram considerados incapazes diante do código Civil e Penal, ao tutelar os índios a Funai, acreditava de que eles estariam protegidos diante do capital e das empresas. No entanto essa atitude foi considerada como um ato paternalista e por isso em 1988, com a Constituição, essa tutela deixa de existir (ATHIAS, 2007, p. 34) e os índios tornam-se cidadãos brasileiros. Para Renato Athias (idem), é a partir do reconhecimento de que no Brasil existem diversas etnias indígenas e que eles apresentam diferenças entre si e, por isso, diferentes problemas, que se é possível avançar a uma política indigenista “mais racional e reparar os desgastes já causados pela insistência secular em considerar o índio como igual em todos os lugares”.

Roberto Cardoso de Oliveira (*apud* ATHIAS, 2007, p. 35-36) define quatro formas de a sociedade brasileira perceber os índios que são obstáculos para uma ação indigenista racional. São elas: estatística, romântica, burocrática, capitalista. Na mentalidade estatística

⁴ Trecho extraído do site <http://www.funai.gov.br> as 10h 17.12.14.

existe apenas a preocupação com grandes quantidades. Neste caso, a atenção dada aos índios seria exagerada, já que eles são uma parcela supostamente pequena em relação ao número de brasileiros. A visão romântica é desenvolvida especialmente por intelectuais, e não se relaciona com os meios de decisão sobre os índios. Eles têm uma visão estereotipada do grupo, vistos como “puros, ingênuos, bom selvagem”. A mentalidade burocrática é a que existe na “administração oficial” e era encontrada nos primeiros funcionários do SPI. Ela consiste em uma visão impregnada de paternalismo e uma dose de romantismo sobre os índios. A última forma de pensar relatada no texto é a capitalista, na qual os índios são vistos como improdutivos. Essa forma de encarar as políticas indigenistas sempre esteve presente. Nela, os índios poderiam ser usados apenas como mão-de-obra dos grandes investimentos do país, eles mereciam a assistência, mas não deveriam de forma alguma impedir o desenvolvimento (p. 35-37). “Finalizando estas considerações, chegamos a conclusão que, de modo geral, a sociedade nacional continuará a ter uma visão deformada enquanto ela não tiver consciência da existência de povos distintos em todo o território nacional ” (ATHIAS, 2007, p.38). Acrescentamos também que essa visão disforme persistirá enquanto os índios em outros contextos não forem visibilizados pelo Estado. É importante demonstrar que existe índio sim fora das terras indígenas e que a identidade étnica não é deixada de lado por estarem nas cidades.

Fruto também de uma crítica aos conceitos de aculturação, Roberto Cardoso de Oliveira, sugere a noção de “fricção interétnica” como meio para estudar as relações sociais entre os povos indígenas e a sociedade nacional. O conhecimento do contato entre índios e não índios “será alcançado de modo mais completo se focalizarmos as relações interétnicas enquanto relações de ‘fricção’ ”. (OLIVEIRA, 1996, p.33). O contato interétnico visto como fricção (atrito) se dá pelas características com aspectos competitivos e conflituosos desenvolvido nessas áreas. A noção de fricção interétnica enfatiza as relações entre grupos distintos, no caso os índios e não índios, ele se distancia do patrimônio cultural como objeto de estudo.

Ainda que essa visão não seja sustentada até os dias atuais, ela foi importante e trouxe novos questionamentos para a antropologia. Pacheco de Oliveira ressalta a importância que a antropologia brasileira possui nesses anos:

“A antropologia brasileira registrou na década de 1950 e 1960 preocupações inovadoras e reflexões bastante originais diante de problemáticas e padrões de trabalho científico colocados em prática naquele momento nos centros metropolitanos de produção e consagração da disciplina. Entre outras, eu indicaria três que merecem ser reexaminadas e revistas: a crítica aos estudos

de aculturação e ao conceito de assimilação; a ênfase no estudo da situação colonial e suas repercussões sobre os dados e interpretações; e a dimensão ético-valorativa do exercício da ciência” (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 33).

Porém, faz-se necessário apontar que os estudos de fricção interétnica tornaram as relações sociais estabelecidas entre índios e não índios como objeto de estudo das ciências sociais. Para Carmen Lúcia Lima, Roberto Cardoso de Oliveira foi responsável por deslocar o olhar das análises culturais para as interações entre os grupos (2010, p. 46). O antropólogo Roberto Cardoso baseia-se na teoria de Fredrik Barth para pensar as interações construídas em sociedades marcadas por fronteiras étnicas. Para Barth, antropólogo social norueguês com concepções interacionistas influenciadas pela Escola de Chicago. A interação é um dado muito importante, não é à toa que a sua mais famosa contribuição à antropologia se dê nos estudos de grupos étnicos em que o autor coloca o olhar do interior dos grupos para as fronteiras e a interação entre eles. É importante ressaltar que:

“O uso da formulação teórica de Barth pode ser percebido como o rompimento definitivo de Roberto Cardoso de Oliveira com o paradigma culturalista predominante no Brasil, que tinha em Darcy Ribeiro seu maior expoente. Detentor de uma perspectiva interacionista, Barth chama a atenção para os equívocos muitas vezes presentes nas reflexões inspiradas na teoria culturalista” (LIMA, 2010, p. 48).

O antropólogo acredita no engajamento das ciências e que elas devem difundir o seu conhecimento na sociedade. Ele é conhecido pela sua luta política e a defesa de uma antropologia engajada. Em “Grupos étnicos e suas fronteiras”, Fredrik Barth discorre sobre os fenômenos étnicos a partir da interação que ocorre entre os grupos. Para o autor, a manutenção da diversidade social ocorre na interação e não no isolamento dos grupos étnicos. No contexto das mulheres indígenas em Recife, é o estar na cidade, em interação com diferentes grupos que aparece como uma possibilidade de afirmação de sua identidade. Barth assume uma posição contrária aos estudos que consideram o isolamento geográfico e social como produtor de uma diversidade na sociedade. Ele desloca o centro das investigações, ao invés de investigar a “constituição interna e da história de cada grupo” (2000, p. 27), propõe colocar “as fronteiras étnicas e a sua manutenção” (p. 27) no cerne de suas análises. É nas fronteiras, no momento da interação, que os sistemas sociais abrangentes são construídos. Não é o “conteúdo cultura” que dá significado ao grupo, e sim as relações estabelecidas entre eles (ERIKSEN; NIELSEN, 2010, p.152).

A definição dada por Barth para grupos étnicos são: “categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores” (2000, p.27) e “tem como característica organizar as interações entre pessoas” (p.27). As categorias atributivas são as características que os próprios atores elegem como significativas para o grupo, essas categorias são inexoravelmente escolhidas no momento de interação. Pertencer a um determinado grupo étnico presume um tipo de comportamento e julgamento, por parte dos atores, que não é possível prever. A atribuição dessa categoria é considerada étnica “quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica, mais geral, determinada presumivelmente por sua origem e circunstância de conformação” (p. 32).

O ponto central que caracteriza os grupos étnicos, para Barth, são as fronteiras étnicas de um grupo e não o conteúdo cultural que o grupo delimita. O grupo se percebe enquanto tal quando entra em contato com um povo diferente. É na relação com o outro que o grupo se estabelece. A manutenção das fronteiras étnicas pressupõe “a existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas” (p. 34). De acordo com Diego Villar, “a manutenção das fronteiras da etnicidade não resulta do isolamento, mas da própria inter-relação social: quanto maior a interação, mais potente ou marcado será o limite étnico” (VILLAR, 2004). As fronteiras, da qual o antropólogo norueguês discorre, são fronteiras sociais e não necessariamente fronteiras geográficas. Essa interação entre grupos étnicos distintos poderia acarretar numa redução das diferenças, já que a interação entre grupos implicaria numa concordância de códigos e valores, no entanto, isso não ocorre. Os grupos étnicos, em interação, produzem uma organização que permite “a persistência de diferenças culturais” (2000, p.35), isto é, os grupos estabelecem e perduram as fronteiras. No entanto, torna-se importante ressaltar que as os atores sociais não são “totalmente autônomo em suas escolhas” (LIMA, 2010, p.48). Isto é, as identidades operadas pelas mulheres indígenas, na presente dissertação não são baseadas em escolhas ilimitadas, dado que em alguns momentos as identidades são constitutivas de uma dimensão política. Além dessa dimensão da identidade, é importante ressaltar que ela não é fator exclusivamente individual e o grupo precisa estar em conformidade, ainda que existam conflitos.

Alguns indivíduos ou pequenos grupos podem morar em outros lugares, mudar os padrões de subsistência, trocar as lealdades e formar políticas, modificar o seu grupo doméstico por questões econômicas e políticas sem acarretar necessariamente mudanças na sua identidade étnica (p.49). Caso o pertencimento étnico seja visto como um “status”, ele será considerado com uma grande importância. Isto é, a identidade étnica é uma identidade

“imperativa” já que ela não deve ser desconsiderada e nem deixada de lado. Uma relação de “estratificação” e “desigualdade” pode surgir entre os grupos quando um deles controla os meios de produção que são utilizados por outros. Porém, nem todo sistema estratificado vai ter um grupo étnico. Os sistemas de estratificação são passíveis de uma mobilidade social no sistema, que define a hierarquia, no entanto, os grupos étnicos não são abertos para esse tipo de mobilidade.

É, no momento da interação, que as categorias ganham significados. Barth se preocupa em mostrar como “certas constelações de categorias e de orientações valorativas acabam por realizar a si próprias, outras tendem a ser falsificadas pela experiência, e outras ainda são impossíveis de serem realizadas na interação” (p. 53). Isto é, no momento da relação entre os grupos a interação é normatizada entre os pertencentes. A redução das diferenças culturais não implica diretamente “na redução da relevância da identidade étnica em termos organizacionais ou com uma ruptura dos processos de manutenção de fronteiras” (p. 59). Para Barth a melhor forma de investigar essas interconexões é estudar os agentes da mudança. A preocupação do autor está em como cada grupo organiza as suas diferenças.

Como foi colocado no texto, Barth ressalta que a interação de grupos étnicos não o leva inexoravelmente à perda dos elementos que o fazem diferente. As diferenças entre os grupos podem permanecer, embora existam as relações de interdependência entre grupos. Ainda que existam os espaços de fronteiras, é necessário um limite de valores estabelecidos e mantidos pelo grupo assim como é necessário sinais diacríticos autoatribuídos e atribuídos por seus “diferentes”.

A grande contribuição de Barth foi à possibilidade de perceber nas relações que se dão entre os diversos grupos criando assim as fronteiras como um elemento de manutenção da identidade do grupo. A concepção de Barth propõe um deslocamento da atenção sobre questões culturais às questões identitárias, que devem ser analisadas dentro de um contexto específico, e entendida também como atos políticos (OLIVEIRA FILHO, 1999).

No entanto, para Roberto Cardoso de Oliveira observa que a cultura não deve ser ignorada enquanto influência para pensar a identidade étnica (2006, p.35). Tanto a cultura quanto a identidade são elementos importantes para a investigação, visto que:

“a variável cultura no seio das relações identitárias não pode, assim, deixar de ser considerada, especialmente quando nela estiverem expressos os valores tanto quanto os horizontes nativos de percepção dos agentes sociais inseridos na situação de contato interétnico e intercultural” (OLIVEIRA, 2006, p.35).

Os elementos levantados podem ser usados também para pensar os demais contextos identitários, ainda que o autor não tenha levantado essa questão, já que a construção da identidade levando em conta as fronteiras é muito pertinente. Os estudos do antropólogo permite também problematizarmos a relação entre uma sociedade nacional e grupos étnicos que estão em constante relação com fronteiras bem definidas simbolicamente. No entanto, a identidade relacional não é uma novidade descoberta por Fredrik Barth. A novidade consiste na forma como Barth trata a “razão” que leva a identidade a se “ativar” ou não de acordo com contextos diversos (VILLAR, 2004).

A partir da perspectiva da identidade relacional, construída na interação cotidiana buscamos compreender como se dá o processo de construção de identidade étnica das mulheres indígenas em contextos urbanos, quais os elementos adotados por essas mulheres para se opor aos não índios e entender as dinâmicas das suas relações cotidianas com a sua etnicidade, além de compreender os momentos em que as identidades étnicas são acionadas por elas. É interessante apontar que em alguns momentos as identidades étnicas são acionadas e em outros momentos elas não o são. Quando essas índias estão em contato com outros índios é o momento em que a identidade étnica é mais fácil de ser percebida pelos outros atores sociais, entretanto, em outros espaços essas identidades são manejadas de forma a se tornarem quase imperceptíveis.

Para refletir a respeito das mulheres indígenas em Recife, torna-se importante ponderar sobre a noção de comunidade étnica proposta por Max Weber. O autor distingue em seu livro, *Economia e Sociedade*, (2000) a noção de raça, etnia e nação. O Conceito de identidade étnica, para Weber, resulta da crença subjetiva de uma origem em comum, enquanto que o conceito de nação é *“como o grupo étnico, baseado na crença da vida em comum, mas se distingue deste último pela paixão (pathos) ligada à reivindicação de um poderio político”* (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 37). O conceito de nação se apoia na ideia de uma comunidade de comum procedência, embora para Weber, indivíduos de uma mesma nacionalidade possam estar mais distantes entre si do que os indivíduos de nacionalidades diferentes (p. 275). É de fato perceptível que os índios nas cidades não negam a sua pertença a sociedade nacional, embora em diversas situações o sentimento de não pertença a ela seja acionado.

As comunidades étnicas são para Brass “uma forma alternativa da organização social de classe, e a etnicidade é uma forma de identificação alternativa da consciência de classe” (Brass *apud* POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p.26). Para Weber a definição de

“grupos étnicos”, é de grupos de indivíduos que por possuírem hábitos e costumes semelhantes preservam uma crença subjetiva em uma história de procedência comum que independem de laços sanguíneos de tal forma que influenciam as suas relações comunitárias, (WEBER, 2000, p.270). Diante de tal definição é possível perceber que as índias urbanas formam grupos étnicos na concepção weberiana, visto que elas apoiam-se na crença de uma história de origem em comum de tal forma a influenciar as suas relações cotidianas na cidade. Para Claudina Azevedo Maximiano (2008), em Manaus, a associação da qual as índias fazem parte torna-se importante para o sentimento de pertencer a um grupo étnico, bem como para garantir a emergência dessa identidade. Em Recife, embora seja claro o sentimento de pertencer a um grupo étnico, elas não participam de associações como forma de manutenção de identidade.

Max Weber (2000) faz também uma distinção entre as relações em “comunhão étnica” das “comunidades de clã”, visto que as comunidades de clã são comunidades que os indivíduos pertencem efetivamente de uma ação comunitária ao passo que as comunhões étnicas são baseadas no sentimento de pertença. No entanto, para Weber:

“nem toda crença na afinidade de origem baseia-se na igualdade dos costumes e do hábito. Mas, apesar de grandes divergências neste campo, semelhante crença pode existir e desenvolver uma força criadora de comunidade, quando apoiada na lembrança de uma migração real: de uma colonização ou emigração individual” (WEBER, 2000, p. 270).

As mulheres indígenas em Recife apoiam-se na crença de um pertencimento étnico e através dessa crença estabelecem relações com outros indígenas que estão em situações semelhantes, é importante notar que embora de grupos étnicos distintos, existe uma relação que perpassa todos os grupos embora cada etnia possua as suas particularidades. Fulni-ô não restringe as suas relações apenas com Fulni-ô assim como Xucurú relacionam-se com Kapinawá e Pankararu. Todos os índios quando estão em contexto citadinos, em Recife, se tratam como “parentes”. A afinidade dos membros desta “comunidade étnica” baseia-se na crença de “honra étnica” comum apenas aos membros, uma vez que apenas os que compartilham os sentimentos de pertença ao grupo étnico podem compreender as ações dos outros, sendo a compreensão “*o pressuposto mais elementar de relação comunitária*” (WEBER, 2000, p.271).

Weber acredita que as identidades étnicas se afirmam diante das diferenças, em razão de que somente em contato com o estrangeiro (o outro) podemos construir subjetivamente um sentimento de comunidade com os nossos semelhantes. Logo, o pertencer a um determinado

grupo se estabelece não no isolamento, e sim, nesta situação na qual fronteiras podem surgir (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p.40). As teorias concebidas por Weber estão em conformidade com a proposta de Barth no que se refere a identidades contrastivas. Em ambos os autores a identidade é perceptível na diferença.

Para Renato Athias, apoiando-se na concepção das comunidades étnicas, Max Weber discute e aponta pistas sobre o espaço intercultural que parece existir na cidade, locais onde as mulheres compartilham de experiências de estar entre os dois mundos:

“as comunidades étnicas estando inseridas em sociedades politicamente organizadas de maneira mais ampla vêm se impondo e se tornando suficientemente fortes para mobilizar setores da sua comunidade para a redescoberta da história e da cultura que vão sendo recriadas de acordo com as novas situações de um espaço intercultural. Os conteúdos não devem ser entendidos como algo essencializado ou naturalizado, mas como uma cultura adaptada às condições sociais e políticas proporcionando armas para uma competição num mundo cada vez mais plural” (2007, p. 42).

A “permissão a terra” não é o fator exclusivo do surgimento de uma sociedade indígena, a institucionalização de instâncias políticas e a imposição cultural são elementos importantes para os grupos étnicos. É imprescindível que haja uma “comunhão de sentidos e valores” entre cada um dos membros do grupo, ou seja, é preciso que o mesmo partilhe subjetividades e que sejam obedientes a uma autoridade ao mesmo tempo religiosa e política. Embora os homens e as mulheres indígenas urbanas não sejam obedientes a uma autoridade religiosa e política em comum, devido as diversidades étnicas dos grupos nas quais se relacionam, é possível perceber que existe uma harmonia de sentidos e valores estabelecidos na suas relações cotidianas no contexto urbano.

Dado que em Recife, as mulheres indígenas encontram uma realidade social em que inter-relacionam-se com diversos grupos socioculturais existentes nas cidades e interagem ao mesmo tempo com semelhante intensidade de vínculo com os habitantes de suas aldeias, através de instrumentos tecnológicos, pesquisar as mulheres indígenas em tal contexto é ter em mente a constante relação entre as identidades étnicas por elas apresentadas e as identidades propostas numa era de globalização, em que múltiplos fatores vão influenciar em suas concepções. Para Stuart Hall, o indivíduo moderno vive uma “crise da identidade” influenciada pelas transformações das sociedades modernas no fim do século XX, que acarretam nas alterações de nossas identidades pessoais. As fragmentações de classes, gêneros, sexualidade, raça, nacionalidade e etnias geram o que o autor chama por “deslocamento ou descentração do sujeito” (2005, p.9). É somente por estar em crise que a

identidade torna-se uma questão (MERCER *apud* HALL, 2005, p.9). Para Hall (2005), é o caráter de constante mudança das sociedades modernas que propiciam essas crises identitárias do sujeito.

Os aspectos de nossas identidades culturais surgem de nossos pertencimentos a culturas raciais, linguísticas, religiosas, nacionais e étnicas. As nossas identidades não são unificadas, completas e coerentes, pelo contrário, elas são muitas vezes contraditórias e nos levam a diferentes direções de tal maneira que estamos sempre em modificações (HALL, 2005).

“Acho que a identidade cultural não é fixa, é sempre híbrida. Mas é justamente por resultar de formações históricas específicas, de histórias e repertórios culturais de enunciação muito específicos, que ela pode constituir um ‘posicionamento’, ao qual podemos chamar provisoriamente de identidade” (HALL, 2003, p. 432-433).

A identidade está relacionada na forma como o indivíduo é questionado e interpretado, dessa forma possui um aspecto que não depende apenas do sujeito, e não é inerente a ele, a identidade tem caráter político e “pode ser ganhada ou perdida” por membros que detêm de um certo poder para tal (HALL, 2005, p.21). Além da autoidentificação, os sujeitos podem ter a sua identidade refutada ou creditada por outros membros do grupo que tenham autoridade para tal. É possível notar esse aspecto quando observamos o caso de Manuel Francisco dos Santos, mais conhecido como Mané Garrincha, um dos principais jogadores da seleção brasileira da copa do Mundo de 1958 e 1962. Embora o jogador tenha nascido no Rio de Janeiro e a sua descendência Fulni-ô só tenha sido descoberta anos após a sua morte, tem a sua identidade reconhecida pelos líderes da aldeia. Dessa forma, o reconhecimento da sua identidade não o é totalmente individual, sendo possível que membros do grupo possam lhe atribuir ou até questioná-la. Em Recife, as mulheres indígenas são questionadas por outros acerca da sua identidade, e muitas vezes necessitam impor-se diante do grupo para serem aceita como tal.

Para o presente trabalho, faz-se importante frisar a argumentação de Stuart Hall que propõe pensar uma nova articulação entre o *global* e o *local*. É importante ressaltar que o *local* não é sinônimo de velhas identidades, estagnadas em lugares específicos. Para o sociólogo, é improvável que a globalização elimine as identidades locais, é mais plausível que essas identidades atuem no interior da lógica da globalização e criem novas identidades *locais* e *globais*. (2005, p. 78)

“Hall não está distinguindo o local e o global em termos interpretativos, mas pensando em processos localizados que confrontam forças globais, as quais, ocupando posição dominante, tentam incorporar identidades localizadas em posição subalternas. Em foco fica a emergência de novos sujeitos, novas etnicidades, novas comunidades que, frequentemente através de meios marginalizados, tentam falar de si mesmos contra o mundo anônimo e impessoal das forças globalizadas presentes na diversidade do mundo pós-moderno. A etnicidade aí seria o lugar ou o espaço necessário a partir do qual as pessoas falam” (HALL apud GRÜNEWALD, 1999, p.23).

Em situação de diásporas, Hall aponta que “as identidades tornam-se múltiplas” (HALL, 2003, p.27). Essa multiplicidade de identidade faz com que, em contextos diferentes, identidades distintas possam ser acionadas. As mulheres indígenas em Recife não possuem as mesmas identidades na cidade e na aldeia, as mulheres são “o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias ‘casas’ (e não a uma ‘casa’ particular)” (HALL, 2005, p.89).

Stuart Hall afirma que as culturas nacionais em que nascemos constituem como fonte principal para as identidades, elas não estão na genética humana, mas os indivíduos pensam nelas como parte da sua essência (HALL, 2005, p.48). Para Hall “as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação*” (HALL, 2005, p.49). A nação se apresenta como uma produtora de sentidos, comunidade simbólica, em que os indivíduos não são apenas cidadãos legais, eles participam e compartilham a ideia. (*idem*). A cultura nacional é vista como um discurso, que organiza e influencia as nossas ações ao mesmo tempo em que organiza e influencia a concepção que temos a cerca de nós mesmos (HALL, 2005, p.50). É na construção de sentidos pelos quais nos identificamos que as identidades nacionais são construídas. A ideia de uma identidade nacional pode ser apoiada na crença de um povo originário, mas o próprio autor aponta que são raros os casos em que esse grupo “originário” persiste ou exerce o poder na sociedade. O que é bem observado na sociedade brasileira, em que se funda com o mito da mistura entre três raças (branco, negro e índio), mas que na realidade social é marcada por uma história de exclusão do negro e do índio da sociedade. No Brasil, estabelecemos fronteiras físicas para que os índios não tenham acesso e não participem de fato na construção de uma sociedade nacional, a ponto de fecharmos os olhos aos índios que saem de suas aldeias de buscam na cidade oportunidades que não chegam em seus territórios delimitados e cada vez menor. No entanto, o crescente deslocamento de índios para morar em Recife pode ser apontada como um movimento em que a identidade étnica vai influenciar na identidade nacional. É um novo movimento, com uma lógica inversa, quando esses índios procuram estabelecer a cidade

como espaços tão seus quanto às aldeias. Essas influências se dão quando acontecem as suas articulações e lutas para garantir direitos e espaços na cidade.

Como aponta Hall:

“uma cultura nacional nunca foi um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ela é também uma estrutura de poder cultural. [...] A maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta – isto é, pela supressão forçada da diferença cultural” (HALL, 2005, p.59).

Hall indica que devemos pensar as sociedades nacionais como detentora de um “dispositivo discursivo” que consegue unificar as diferenças internas através de mecanismos distintos de poder. Para ele “as nações modernas são, todas, híbridos culturais”, portanto consiste numa atividade complexa a unificação das identidades nacionais (p. 62).

2.2 OS ESTUDOS DOS ÍNDIOS NAS CIDADES

Embora as pesquisas antropológicas no Brasil tenham produzido muitos trabalhos sobre os povos indígenas, os trabalhos dedicados às mulheres indígenas são em número expressivamente menor. Quando se tratam de questões referentes a mulheres indígenas nas cidades, a quantidade de pesquisa se torna ainda mais reduzida. O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira é apontado, por Carmen Lúcia Silva Lima, como o precursor dos estudos indígenas com índios em cidades (2010, p.60). No trabalho “Urbanização e Tribalismo – a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes”, Roberto Cardoso de Oliveira destaca que embora o grupo estivesse em constante mobilidade entre a cidade e a aldeia, a sua identidade étnica não passaria por um processo de assimilação na sociedade nacional (LIMA, 2010, p.61). O texto torna-se um importante referencial nos estudos acerca dos índios urbanos, dado que suas discussões servem como reflexões atuais para diferentes contextos.

Como aponta Sandra Carolina Portela Garcia, uma grande gama dos trabalhos sobre as populações indígenas em cidades brasileiras concentra-se na região norte do país, Amazônia, e em cidades de São Paulo e Rio Grande do Sul (2015, p.27). Ainda que o censo nacional do IBGE realizado em 2010 tenha apontado que no Nordeste o crescimento da população indígena nas cidades tenha sido um número significativo, poucos são os trabalhos com tal tema realizados na região.

Carmen Lúcia Silva Lima realizou uma pesquisa com os índios urbanos do Crateús no Ceará, na pesquisa ela aponta que os índios das cidade só foram oficialmente considerados pela Funai em 2006 e que até o momento pouca atenção foi dado ao grupo (2010, p. 253). Diante desse fato ainda persiste no imaginário da população brasileira e do Estado Nacional que estar nas cidades são elementos que o tornam “menos” índios do que os habitantes das terras indígenas. Esse reconhecimento tardio dos índios nas cidades faz surgir categorias pelos quais muitas vezes são questionadas as etnicidades dos que estão fora das terras indígenas. A dicotomia entre ser “aldeado” (morador das aldeias indígenas) e “desaldeado” (não morador das aldeias) possibilita que existam atritos na relação entre os índios.

Claudina Azevedo Maximiano apresentou em 2008 a sua dissertação com o título “Mulheres indígenas em Manaus: Identidade étnica e organização como forma de construir comunidades” apresentando como a participação em associações auxilia para que o surgimento da identidade étnica seja possível. É na associação que as mulheres indígenas encontram o espaço para afirmar as suas identidades étnicas em Manaus. É no espaço social das associações que possibilita a essas mulheres emergir e ativar as suas identidades e sentir-se como pertencente a um grupo tal como proposto por Weber (MAXIMIANO, 2008, p.100).

As mulheres indígenas sofrem um processo de invisibilidade social ainda maior nas metrópoles brasileiras. Em 2012, Ângela Sacchi lança uma coletânea para discutir a cerca da problemática de gênero nas populações indígenas no Brasil contemporâneo e faz uma comparação reflexiva com alguns países da América Latina. Na coletânea se faz presente temas sobre as mulheres indígenas em cidades no Brasil e no México. No artigo “Mulheres indígenas em Porto Velho (RO): gênero, migração e participação política” Lady Day Pereira de Souza e Arneide Bandeira Cemin tratam das questões relativas às mulheres indígenas que estão na cidade de Porto Velho. Para as autoras, as mulheres passam a eleger os elementos de seus grupos culturais e da sociedade dominante para manejar as suas identidades (2012, p.181). Tal situação também é percebida entre as mulheres em Recife, alguns elementos são escolhidos como forma de diferenciação nas cidades e outros elementos são incorporados a estes. Em algumas situações no Recife, por exemplo, a crença religiosa do grupo é vivenciada em simultaneidade a novas religiões abraçadas nas cidades, em um mesmo momento é possível perceber que agradeçam aos encantados por situações e trazem elementos na fala de uma religião cristã. O culto ao encantado não é visto como um componente que negue uma religiosidade cristã vivenciada no contexto das cidades, nem vice e versa.

Para pensar as mulheres em Recife, faz-se necessário compreender acerca dos estudos sobre as cidades. A cidade constitui um campo de pesquisa antropológica que chama atenção não pelo seu caráter exótico, mas por se tratar de um espaço no qual os grupos humanos realizam aprendizados e práticas diversas. É na cidade do Recife que diversos grupos humanos se relacionam, entre eles habitam índios e não índios e lá constroem relações que transpõem as relações baseadas nas etnicidades. Dessa forma a cidade é um campo “legal” – no sentido de ser legitimado- para as pesquisas antropológicas de diversos grupos sociais, já que nela encontram-se residindo num mesmo espaço físico grupos heterogêneos. Para Magnani, o método etnográfico em contexto urbano torna-se um desafio, “o método etnográfico faz parte desse legado e um dos desafios é como aplicar essa abordagem à escala da metrópole sem cair na ‘tentação da aldeia’” (2003, p.81). Para Magnani “aldeia e cidade apresentam relação semelhante à de comunidade e sociedade” (*apud* LIMA, 2010, p.76). Isto é, são tipos ideais em que possuem sentido dentro de uma história. É no olhar atento ao método etnográfico que é possível ao pesquisador descobrir novos modelos ou reflexões ousadas acerca das temáticas nas cidades (p. 93). Diante de tal questão é possível avançar nas discussões acerca das cidades e deixar para trás a ideia de que a disciplina antropológica “está presa ao exotismo, ao estudo de caso, ao detalhe sem fim, ao ponto de vista limitado do nativo” (MAGNANI, 2003, p. 93).

No decorrer do meu trabalho de conclusão de curso, havia pesquisado sobre as identidades étnicas de mulheres indígenas em Recife, a cidade em tal momento entra apenas como um espaço geográfico no qual os grupos étnicos diferentes entravam processo de interação, no entanto, faz-se necessário questionar agora de que forma o urbano tem se apresentado a essas índias. Tais as mulheres indígenas que vivem em contextos citadinos mantêm uma relação com a cidade ou se apresenta para elas como um “não lugar”? Marc Augé define “não lugar” por um espaço onde:

“não se pode vislumbrar nenhuma relação social, onde nenhum passado partilhado se inscreve, mas, ao contrário dos não-lugares da sobre modernidade triunfante, não são mais espaços de comunicação, de circulação ou consumo” (2010, p.37).

Dado que essas mulheres expressam uma ligação com a sua aldeia de origem muito forte e deixam claro em suas entrevistas a vontade do retorno, estariam elas em espaços de sociabilidade nas cidades? A cidade está para elas apenas como um momento passageiro e assim um “não-lugar”? Embora a movimentação constante entre aldeia e a cidade seja um elemento observado nas “sujeitas” de pesquisa, ainda que vivenciado de forma distinta entre

elas, a cidade se apresenta inexoravelmente como local de interação social. Interação essa que ocorre entre os índios e não índios, entre os indígenas do mesmo grupo étnico (muitas vezes familiares) e entre etnias distintas.

Magnani expressa três categorias chaves para uma pesquisa antropológica que tenha como recorte a cidade. São eles: o “*pedaço*”; “*trajeto*”; e “*mancha*”. O “*pedaço*” é caracterizado por:

“espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade (MAGNANI, 2008)”.

Isto é, “*pedaço*” é o lugar onde se estabelecem as redes de relações entre as pessoas. Esse conceito será usado para pensarmos os lugares onde as mulheres indígenas instauram as suas redes de relações indígenas no contexto citadino. É importante levar em conta que esses lugares não são estáticos e seus sentidos são dados por seus frequentadores, ou seja, são as mulheres frequentadoras desses lugares, através das suas práticas sociais, que vão dar significados a esses lugares no momento em que elas estiverem ali (MAGNANI, 2008, p.39). Ainda que essas mulheres, moradoras das cidades, tenham uma relação constante com as suas respectivas aldeias, os espaços nos quais são desenvolvidos os laços de sociabilidade básica são interseções que acontecem entre a cidade e a aldeia, o que torna inviável a aplicação dos conceitos.

A “*mancha*”, para o autor, são:

“áreas contíguas do espaço urbano dotadas de equipamentos que marcam seus limites e viabilizam – cada qual com sua especificidade, competindo ou complementando – uma atividade ou prática dominante (p. 40)”.

As “*manchas*” são lugares onde os grupos se encontram para realizar uma atividade. O autor cita como exemplos de manchas: “bares, restaurantes, cinemas, teatros, cafés”, porém as manchas não são unicamente espaços destinados ao lazer, são espaços que mantêm redes de sociabilidade. Os fluxos que acontecem no interior da sociedade, para Magnani, são o que o autor chama de “*trajetos*”. Essa categoria nasce “da necessidade de categorizar uma forma de uso do espaço que se diferencia, em primeiro lugar, daquele descrito pela categoria *pedaço*”. (p.43). Podemos pensar as dinâmicas que ocorrem entre as cidades e as respectivas aldeias como “*trajetos*” na visão de Magnani, visto que, embora essas mulheres estejam nas cidades, há uma relação contínuo com o seu local de origem. Para Ulf Hannerz “fluxo” tem um caráter baseado no processo cultural, isto é, refletir sobre ele é pensar numa categoria dinâmica em que:

“por estarem em constante movimento, sendo sempre recriados, é que os significados e as formas significativas podiam tornar-se duradouros. Levar o processo a sério quer dizer que também manter as pessoas nesse quadro. E, para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la e transmiti-la” (HANNERZ. 1997, p.12).

Para abordar as questões que envolvem mulheres indígenas em contextos citadinos, é inexorável pensarmos que as cidades se apresentam para essas mulheres como um espaço de relações sociais, no entanto, a cidade em si não é o único local em que isto acontece. É incompleto pensar as cidades sem questionar as relações construídas entre os espaços das aldeias e das cidades. Não teria a cidade então uma relação de ambiguidade? Ao mesmo tempo em que ela vivenciada como possibilidade de encontros com outros grupos, ela também é negada ao passo que as índias citadinas constroem idealmente espaços para vivenciar a aldeia dentro dela. Os locais próximos às universidades em que ocorrem os encontros indígenas são os espaços nas quais essas mulheres sempre frequentam. São nos espaços próximos a Universidade Católica do Recife e próximo a outras universidades que se dão boa parte das relações face a face entre as índias na cidade. Os Jardins das universidades, espaços de feiras de artesanatos e locais próximos no centro, são os espaços em que essas mulheres costumam frequentar. Ainda que nem todas as mulheres sejam estudantes de tais locais, eles agregam espaços divergentes que possibilita essa reunião.

Embora as mulheres indígenas nas cidades seja um ponto de interseção entre os estudos de etnicidades e os estudos acerca das cidades, escassos são os conhecimentos de antropologia urbana que tem sido utilizado em tais trabalhos (LIMA, 2010, p.71).

2.3 AS MULHERES INDÍGENAS E AS REDES

Alguns estudos de redes de sociabilidade articulam conceitos de diferentes áreas de conhecimento. Milton Santos associa conceitos da teoria social e da geografia, para ele nem os espaços são homogêneos, nem o são as redes e “num mesmo subespaço, há uma superposição de redes, que inclui redes principais e redes afluentes ou tributárias, constelações de pontos e traçados de linha” (SANTOS *apud* ACIOLI, 2007). Para Santos as redes se articulam em nível global, regional ou local (ACIOLI, 2007). É no espaço da interação face a face, no *lugar*, que as redes são socialmente concretas, no entanto são virtuais, reais, técnicas, sociais, estáveis e dinâmicas (SANTOS *apud* ACIOLI, 2007). As

redes são influenciadas por dinâmicas globais e locais, isto é, sofrem a atuação das dinâmicas mundiais e regionais, universal e particular. O foco da presente pesquisa se dá no espaço local, como ocorre a formação das redes sociais para as índias cidadinas em Recife. Dessa forma, torna-se importante pensar o estudo das redes para localizar as interações entre as mulheres indígenas na cidade do Recife.

Para estudar as redes sociais indígenas de mulheres em Recife é necessário pensarmos a definição de redes sociais e suas derivações. Pensar redes atualmente, num mundo interconectado e com uma dinâmica exacerbada, é lidar com um tema bastante utilizado pelo senso-comum e por diversas áreas do conhecimento. Manuel Castells introduz o conceito de rede dentro de uma dinâmica da tecnologia da informação, em que as redes são consideradas características dessas dinâmicas devido à complexidade das relações. Para Castells as redes são definidas como “um conjunto de nós interconectados. Nó é o ponto no qual uma curva se entrecorta. Concretamente, o que o nó é depende do tipo de redes concretas de que falamos” (2005, p.566). Nesse sentido, faz-se importante refletir acerca das redes de relacionamento construídas a partir da interação entre as mulheres indígenas que estão no contexto citadino, dado que nas Ciências Sociais, “redes seria o conjunto de relações sociais entre um conjunto de atores e também entre os próprios atores” (ACIOLI, 2007). Para J.A. Barnes, o estudo das redes pode ser uma ferramenta importante para vários fenômenos sociais, dentre eles:

“descrição e análise de processos políticos, classes sociais, relação entre mercado e sua periferia, provisão de serviços e circulação de bens e informações num meio social não estruturado, manutenção de valores e normas pela fofoca, diferenças estruturais entre sociedades tribais, rurais e urbanas, e assim por diante” (1987, p.161).

Para o autor, devido a sua diversidade de contexto, o termo tem sido utilizado de diferentes formas, cada analista/pesquisador tem utilizado a sua maneira a noção de “rede social”. Barnes define como rede social total “as conexões interpessoais que surgem a partir da filiação a um grupo” (1987, p.163). Isto é, as redes sociais totais são as relações entre pessoas que de algum modo fazem parte uma totalidade. O estudo das redes tem como princípio “analisar a realidade social a partir das relações sociais, e não a partir dos atributos dos indivíduos” (ACIOLI, 2007). O indivíduo componente de uma rede é observado “como uma pluralidade de relações” (idem). O conceito, dessa forma, torna-se indispensável para o debate no qual os indivíduos estão envolvidos em “relações interpessoais que transpassam as fronteiras da vila, subcasta e linhagem” (SCHRIVAS & BÉTEILLE apud BARNES, 1987, p.163).

Vamos utilizar no trabalho a proposta de Barnes para examinar as redes de mulheres indígenas em Recife, tendo em vista que ele propõe, para uma melhor análise de redes, que possamos segmentar uma rede total em partes de formas distintas. Como as conexões entre as redes são relações entre indivíduos, podemos selecionar apenas um deles para examinar a rede do ponto de vista. É a forma como faremos neste trabalho. Selecionamos duas das mulheres que estão há mais tempo em Recife para pensarmos a construção dessa rede indígena criada na cidade e suas possíveis conexões entre essas duas redes. Dessa forma, estudar as redes sociais de mulheres indígenas na cidade do Recife se faz necessário tendo em vista que essas redes criadas em espaços urbanos podem refletir na autoidentificação dessas mulheres, é importante pensar as redes de sociabilidade também para verificar como se dá a relação estabelecida com as outras índias que moram no espaço urbano.

3 DEMOGRAFIA E OS ÍNDIOS NA CIDADE

O estudo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2005), compara o censo de 1991 com o de 2000 e discute questões demográficas da sobre a população indígena. Na comparação dos dois censos realizada nesse estudo foi possível perceber um aumento significativo de pessoas que se autodeclararam como indígenas, tanto em áreas urbanas quanto em zonas rurais. O estudo discute que essa diferença seria o resultado da mudança no campo da “autoidentificação” no formulário de preenchimento. São no número de pessoas do sexo feminino que esse aumento nas autodeclarações em áreas urbanas é maior. Em 2012, como comemoração do Dia do Índio o IBGE publicou mais um relatório sobre as questões que se referem ao censo dos indígenas, dessa vez comparando, principalmente com o censo de 2010. É importante dizer que para o último censo, os campos no formulário foram acrescidos e podia-se identificar a etnia e as línguas. Estes campos foram acrescentados para dar maior visibilidade sobre os povos indígenas. Porém, comparando com o relatório sobre o censo de 1991 e 2000 não apresenta um crescimento tão elevado, mas ainda os dados numéricos permanecem alto sobre número de índios que vivem nas cidades.

A comparação feita sobre os censos de 1991 e 2000 pelo IBGE nos sugere que pode existir uma migração, principalmente de mulheres para essas áreas, colocando Recife entre a 20ª posição na lista de municípios, com a maior população indígena declarada morando na cidade, entre os quais muitas mulheres indígenas. No entanto, há poucos estudos que tratam sobre essas mulheres indígenas que habitam os centros urbanos. Os dados aqui apresentados são resultados de pesquisa desenvolvida com mulheres indígenas que vivem a cidade do Recife e/ou regiões próximas à cidade. Buscamos identificar o perfil dessas mulheres que deixaram as suas respectivas aldeias e seguiram caminhos em cidades distantes, procurando entender os principais motivos que as trouxeram para a cidade, também mostrando as dificuldades enfrentadas, e compreendendo de que forma elas afirmam as suas identidades étnicas na cidade do Recife.

No senso-comum dos moradores das cidades “índios e índias” não estão morando em casas próximas a sua, são visto apenas como estando em aldeias e com vestimentas tais quais são representadas em antigos livros de História do Brasil. No entanto, sabe-se que a etnicidade tem como critério a sua autoidentificação, e envolve a aceitação pelo seu grupo de origem. Ser habitante de aldeias indígenas não é critério de etnicidade.

O presente capítulo pretende demonstrar e problematizar os dados demográficos sobre as populações indígenas nas cidades. Embora esse grupo seja pouco percebido pela

população, existe um grande contingente de mulheres em Recife. Verificou-se na região nordeste, assim como nas regiões sul e centro-oeste, um maior crescimento da população indígena morando nas áreas urbanas do que nas outras duas regiões (norte e sudeste). Em Recife e grande região, o censo de 2010 (IBGE,2015) revelou um total de 8.285 pessoas que se autodeclararam indígenas. Ao desmembrar esses dados é visível os totais de autodeclarações por municípios: Recife 3.665 ; Jaboatão dos Guararapes 1.526 ; Olinda 975 ; Paulista 830 ; Abreu e Lima 427 ; Cabo de Santo Agostinho 252; , Camaragibe 197 ; São Lourenço da Mata 134 ; Ipojuca 105 ; Ilha de Itamaracá 47 ; Igarassu 45; Itapissuma 19 ; Moreno 56 ; e Araçoiaba 7. Ao ponderar sobre esses dados torna-se nítida a presença indígena em Recife.

As tabelas presentes no capítulo foram extraídas em sua maioria do Banco de Tabelas e Estatísticas do IBGE (SIDRA) e servem como um elemento contextualizador do trabalho. Elas marcam a sensibilidades dos dados que possuímos sobre índios nas cidades e reforça a necessidade de um olhar mais dedicado para essas populações que também estão em contextos citadinos.

3.1 EXPERIÊNCIA COMO RECENSEADORA NO CENSO DE 2010

Em 2010, quando me inscrevi para o concurso temporário do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), não imaginava que estaria traçando uma escolha que refletiria mais tarde no meu Trabalho de Conclusão de Curso em 2012, em Ciências Sociais, e posteriormente a pesquisa da minha dissertação. Participei do concurso temporário de forma descreditada na possibilidade de ser aprovada e tornar-me uma recenseadora no censo 2010, no entanto recebi o resultado de que havia sido classificada e que faria uma semana de treinamento para participar de um dos “importantes” eventos do País. Nesse mesmo período o IBGE lançou várias campanhas publicitárias promovendo o censo e demonstrando a importância da participação de todos. No decorrer do treinamento aprendemos sobre o censo, a sua importância e a usar o equipamento que nos auxiliaria nas pesquisas. Como o censo é uma pesquisa quantitativa realizada em quase todo o território Brasileiro, nós, recenseadores aprendemos que deveríamos intervir o mínimo possível nas respostas dos nossos entrevistados para uma melhor coleta de dados. A neutralidade da pesquisa e do pesquisador foi uma qualidade muito aclamada. No decorrer do curso de bacharel em Ciências Sociais, compreendi as dificuldades de se colher dados com pessoas, e pude reforçar essa experiência no trabalho como recenseadora. Aprendi que poderia me esforçar ao máximo para não intervir nas respostas, mas a minha simples presença naquele lugar já era capaz de gerar intervenções

profundas. Ao longo do trabalho no censo transitei em um espaço geográfico pequeno, mas tão diverso que as respostas pré-estabelecidas não eram capazes de dar conta da complexidade de um curto espaço da cidade. Foi em uma dessas andanças de casa em casa, com colete do IBGE e um pequeno aparelho que se assemelhava a um “smartphone” (um pequeno computador portátil) que obtive uma resposta emblemática para a minha atual pesquisa. Durante anos essa experiência não havia sido despertada, foi só quando iniciei meus estudos com mulheres indígenas urbanas que pude perceber o quanto era importante.

Havíamos sido instruídos no treinamento, que nos depararíamos com dois tipos de questionários: um questionário básico com “algumas” perguntas (“questionário básico”) e um questionário mais completo com um número maior de perguntas (“questionário da amostra”). Esses questionários eram sorteados a cada quantidade “x” de domicílios (de modo que nunca saberíamos quando iríamos começar um questionário mais longo), diante disso só nos era possível saber qual questionário que iríamos aplicar no momento em que as perguntas surgiam na tela do dispositivo eletrônico. Os quesitos do censo giravam em torno dos itens sobre o domicílio, características dos moradores: rendimento, educação, idade, cor ou raça, entre outras perguntas. É importante salientar que apenas um morador de cada domicílio era suficiente para que a pesquisa fosse efetivada. Ainda que a autoidentificação fosse um elemento muito aclamado para o censo, apenas um morador classificaria todos os indivíduos do domicílio, desse modo, como podemos considerar o critério aplicado como “autoidentificação”? Embora inúmeras propagandas fossem veiculadas na televisão aberta acerca do censo, das entrevistas e das formas de abordagem para tranquilizar e avisar aos brasileiros sobre a pesquisa a ser feita, muitos moradores ainda não se mostravam solícitos ou abertos a participar das pesquisas.

Em um desses momentos, me deparei com um domicílio no qual o questionário maior seria aplicado, de início como de costume tranquilizei que seriam poucas perguntas a serem feitas e que agiria de forma mais rápida possível, visto que a senhora que me abriu a porta não parecia interessada em participar e rapidamente afirmou que estava ocupada. No entanto, o questionário sorteado para aquele domicílio foi o maior tipo dos questionários, o da “amostra”. Fiz as perguntas iniciais e continuei com o questionário normalmente até que nos deparamos com o quesito acerca da “cor ou raça”⁵. Como de costume, visto que muitos entrevistados fazem a mesma pergunta, ela perguntou-me sobre a sua cor/raça, como fomos instruídos durante o treinamento para tal fato aprendemos que devemos dizer que “o critério

⁵ A dissertação não pretende analisar e debater sobre a junção dos termos “cor” e “raça” adotadas nos censos do IBGE como elementos similares, neste momento apenas me restrinjo a descrever como se encontra a questão.

era o de ‘autoidentificação’ e que somente ela poderia dizer a qual ‘cor/raça’ pertence”. Para a minha surpresa a senhora pergunta sobre cada item no qual ela poderia ser e me responde em seguida: “índigena, né? Afinal, somos todos descendentes de índios nesse país”. Como a minha tarefa não permitia opinar sobre a “autoidentificação” de cada um marquei o que ela havia me dito. Em seguida, a pergunta no “questionário da amostra” para quem se autodeclarava como índio era: “Qual a etnia ou povo que pertence?”, “Fala a língua indígena no seu domicílio?”, “Especifique as línguas indígenas falada no domicílio”. No momento em fazia essas perguntas, ela mesma fala para voltar e classificá-la enquanto “parda”.

São essas experiências que nos fazem refletir sobre quem são os índios do censo no IBGE. Será que ela teria se classificado como índia caso perguntas a cerca da etnia e língua não houvessem sido feitas no censo? Será esse todo o conhecimento sobre os indígenas que temos como sendo apenas parte de uma linha ancestral do “povo brasileiro”? Ou essa atitude é reflexo perverso do discurso da mestiçagem positiva, em que o Brasil ‘não discrimina’ pois acredita serem todos ‘uma mistura das raças’? Esta última pode recusar a uma diversidade cultural, ao ponto de não enxergar as diferenças existentes entre os distintos grupos e através dessa ideologia negar a real necessidade de políticas públicas para os grupos em situação de exclusão.

3.2 OS ÍNDIOS E CENSO DEMOGRÁFICO

Existe uma grande adversidade para tratar das demografias referentes a populações indígenas. João Pacheco de Oliveira Filho atribui a essa dificuldade o fato de os dados sobre as populações indígenas tratarem sempre especificadamente um grupo/etnia por completo (1997, p. 61). Para ele, a “*decomposição da categoria genérica de índio*” por um lado pode suscitar a falta de estudos a cerca da população indígena diante de uma sociedade nacional (idem). No entanto, João Pacheco de Oliveira Filho acredita na utilidade desses estudos para expandir o conhecimento sobre a história dos povos e sua situação atual (idem). Para Marta Azevedo (2000, p.79) as vicissitudes de se estudar as populações indígenas através da demografia localizam-se em dois polos distintos, por um lado à ausência de dados confiáveis sobre esses grupos e do outro a metodologia empregada para este tipo de análise, visto que os métodos vigentes para os estudos demográficos foram pensados para serem usados com populações de grande porte, o que não é o caso dos povos indígenas. É importante observar que esses dois empecilhos para tratar das demografias de certos grupos estão relacionadas, nós não temos dados confiáveis pelo fato de não termos uma metodologia específica para

tratar com esses grupos que necessitam de uma forma peculiar de ser contabilizados. Para Pacheco de Oliveira a identidade étnica é um elemento político e diz respeito à “especificidade de seus direitos e de sua relação com o Estado” (OLIVEIRA FILHO, 1997, p. 68) por isso ela não pode ser enquadrada tão facilmente como uma categoria de cor nos censos, os indígenas não possuem uma homogeneidade monocromática (idem). Seria então esses elementos agregados – difícil categorização da identidade étnica e falta de metodologia específica – aliado a inexistente vontade do Estado a garantir direitos a esse grupo que os índios foram pouco representados nos censos nacionais.

No que diz respeito aos povos indígenas, antes de serem apontados em dados oficiais, pouco se conhecia acerca das suas dinâmicas de natalidade, mortalidade e migração. Existem alguns empecilhos nos quais os estudiosos da demografia se deparam, tais como as diferentes classificações etárias de cada grupo, e o pouco conhecimento sobre as linguagens matemáticas dos grupos étnicos que poderia vir a ser útil, em investigações através das histórias orais sobre o contingente populacional de cada etnia (PAGLIARO et al, 2005).

“A qualidade das fontes de dados sobre os povos indígenas, que sempre foram muito precárias, traduz uma dificuldade ímpar de para fins dos estudos demográficos. Além dos históricos recenseamentos pouco confiáveis dos governos provinciais, censos periódicos e registros de eventos vitais do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), conta-se com dados sobre algumas populações, levantadas pela Fundação Nacional do Índio (Funai). Essas informações podiam oscilar, ao longo do tempo, de acordo com os interesses políticos dos governos provinciais e do SPI/Funai e de acordo com a existência de postos indígenas em diferentes regiões do Brasil”. (PAGLIARO et al, 2005, p. 13)

Devido as ocorrências levantadas por Heloísa Pagliaro (et al. 2005, p. 11) no trecho acima, é possível perceber as barreiras nas quais os levantamentos demográficos se depararam ao tentar realizar o recenseamento destas populações. Diante desse fato, a soma da população indígena total no território nacional de cada ano vai variar de acordo com o órgão que realizar o levantamento – variando entre 350 mil e 715 mil indivíduos - no entanto, esses números não extrapolam uma porcentagem de 0,5% da população residente no Brasil (PAGLIARO et al, 2005, p. 11). De acordo com as análises realizadas através do censo do IBGE, esse número tem aumentado, porém ainda não ultrapassa a proporção de aproximadamente 0,5% como foi apresentado acima de acordo com Pagliaro.

Tabela 1 – Proporção da população autodeclarada indígena em relação à população total do Brasil de acordo com os censos realizados em 1991, 2000 e 2010 pelo IBGE

	1991	2000	2010
Em nº absoluto	306.245	734.131	817.963
Em proporção	0,2	0,43	0,44

Fonte: IBGE, 2010.

Pouco se conhece sobre a população indígena no país, e alguns dos levantamentos sobre essa quantidade populacional são resultados de pesquisas na área de saúde dos povos, o que resulta na carência de dados mais específicos para os indivíduos que não residem em terras indígenas. As pesquisas que levavam em consideração a demografia desses povos eram realizadas por alguns antropólogos e historiadores, mas se debruçavam sobre uma determinada etnia, perdendo-se assim uma noção sobre os índios de forma mais geral (PAGLIARO *et al*, 2005). Até mesmo quando o levantamento não é realizado por pesquisas que visam recolher informações acerca de saúde, como é o caso do IBGE, maiores informações acerca das populações que não residem em terras indígenas são omitidas em maioria dos casos. O IBGE, por exemplo, não possui perguntas acerca do grupo étnico pertencente aos indivíduos que se autodeclaram índios em cidades. Essas questões ficam restritas apenas aos indivíduos habitantes de terras indígenas e aos domicílios sorteados em responder o questionário completo (denominado questionário da Amostra).

Heloísa Pagliaro (2005, p. 14), aponta que a Funai e a Funasa tem realizado separadamente bancos de dados referente as aldeias em que estão instaladas alguns postos. Através do Sistema de Informação à Saúde Indígena (Siasi) alguns dados vêm sendo cadastrados pela Fundação Nacional de Saúde (Funasa)⁶ pelo meio de Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) que estão localizados em diferentes regiões no país, porém esses dados não são disponibilizados para o público. Ademais, cada órgão possui uma metodologia e objetivos diferentes entre si. Marta Azevedo (2000:82) aponta que a Funasa, de 1991 em diante, busca coletar dados sobre essas populações com o objetivo de melhorar as condições de saúde do grupo, enquanto que o Instituto Socioambiental (ISA) recolhe esses dados com o objetivo de fazer estimativas visando informar o processo de demarcação de terras indígenas.

Tão somente com a Constituição de 1988, os povos indígenas em território nacional passaram a ser percebidos como cidadãos e, portanto começam a ser recenseados. Dessa forma, foi apenas no censo de 1991 que a categoria indígena aparece, antes disso “o censo não

⁶ Órgão que em 1999 ficou responsável pela política de assistência à saúde indígena.

pesquisavam os povos indígenas porque talvez não fossem considerados como mão-de-obra possível, ou relevante economicamente para o país” (AZEVEDO, 2000, p. 80). No Brasil a categoria indígena aparece como resposta possível para o quesito que pergunta acerca da “cor”, em outros países a categoria indígena está veiculada a outras questões. No México, por exemplo, ela é observada através do critério linguístico dos indivíduos, nos Estados Unidos ela está atrelada a questões de raça – “race” (AZEVEDO, 2000, p.80). É importante pontuar que o critério étnico no censo realizado no Brasil é insuficiente para abordar tal questão.

“That struggles and changes about the census questions leads us to the main difference of the Brazilian census: it is the only country that continues to frame the question as to which race/colour you identify with. The implication is that the data collection at the basic level does not inquiry on ethnic diversity but on what scale of skin colour do you identify with.” (LOMBARDI, 2013)

Atrear as questões que envolvem raça e etnicidade a uma mesma categoria de resposta é interrogar sobre a identificação da cor/tom de pele do indivíduo. Tal atitude torna-se insuficiente para levantar questões sobre etnicidade dos povos indígenas em território nacional, ainda mais quando levamos em conta que as questões de etnicidade/identidade étnica parte de um princípio de sentimentos de pertencimento e não apenas por questões relativas aos fenótipos.

Marta Azevedo enfatiza também que no censo realizado no Brasil em 1940 o critério “língua falada” havia sido criado para estudar os imigrantes, o que resultou no aparecimento de línguas faladas pelos povos nativos (indígenas), apesar disso ela não foi investigada, o que demonstra a falta de interesse por esses grupos (2000, p.80).

“A introdução da variável indígena, no censo de 1991, no referido quesito também pode ser discutida na medida em que não é a cor da pele assim como pardo, mas uma categoria genérica, instituída pela colonização portuguesa para identificar todos os povos nativos que aqui habitavam” (AZEVEDO, 2000, p.80).

Marta Azevedo alerta para termos cuidado ao observar o censo de 1991, para ela, devemos entender o censo levando em conta a metodologia adotada para a sua coleta de dados (2000: 80). Em 1991, assim como os outros censos que viriam a ser realizados nos anos posteriores, existiam dois tipos de questionários a serem respondidos pela população: o questionário “geral” que continham características gerais da população (idade e sexo) e o questionário da “amostra” em que são pesquisadas algumas variáveis mais específicas. O quesito cor da pele não era respondido por a toda população, somente era perguntado quando o questionário da “amostra” era selecionado. Dessa forma, os dados que temos sobre as

populações indígenas em 1991 não equivalem à quantidade de respostas, ela corresponde a um resultado de uma pesquisa estatística tendo como base as pesquisas anteriores do IBGE (AZEVEDO, 2000:81). Entretanto apenas no censo de 1991 que as populações indígenas aparecem no censo:

“O problema para a população indígena é que além de não se possuir pesquisas anteriores sobre seu tamanho e características essa população é fragmentada em pequenas (com relação ao resto da população) unidades, o que dificulta a sua expansão e generalização dos resultados, tendo-se como base áreas geográficas pequenas” (AZEVEDO, 2000, p.81).

Como trabalhar esses dados sabendo que em 1991 foi a primeira vez que eles aparecem no IBGE? É importante termos em mente a possível fragilidade desses dados e não observá-los como se fossem números inquestionáveis, tendo em vista que é preciso entender os momentos históricos dos quais passavam os povos indígenas durante o processo de recenseamento. Apesar desses questionamentos, é possível perceber que os resultados obtidos no censo de 1991 possui uma boa qualidade de informação se levarmos em conta a metodologia utilizada “a população indígena total foi de 306.245, algo próximo dos totais veiculados pelas outras fontes indigenistas para essa mesma data” (AZEVEDO, 2000,p. 81). A autora demonstra que em alguns dos estados, em sua maioria do norte, existem alguns números do IBGE que ficou abaixo dos dados de outras fontes, porém em alguns estados urbanos (São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo) o IBGE constatou um número maior de índios (AZEVEDO, 2000, p. 80). É esse número elevado de índios em municípios urbanos que a presente pesquisa visa dar uma atenção especial. De acordo com Azevedo, é necessário:

“para analisarmos tal fenômeno de (res)surgimento de índios urbanos (ou descendentes de índios) seria preciso uma pesquisa qualitativa detalhada, qual a motivação que levou essa população a se identificar como índio, que tipo de característica foi tomada em conta na hora dessa identificação e assim por diante.” (AZEVEDO, 2000, p. 80)

Ao comparar o censo realizado pelo IBGE em 1991 e em 2000, é possível perceber que a população indígena teve um aumento significativo, principalmente nas regiões onde a população indígena era menos notória.

Tabela 2 – Proporção da população auto-declarada indígena em relação à população total do Brasil de acordo com os censos realizados em 1991 e 2000

	1991	2000
Nº absoluto	306.245	734.131
Proporção	0,2	0,43

Fonte: IBGE, 2010.

Na tabela 2 é possível perceber que a população autodeclarada indígena no censo de 2000 teve um aumento acima do esperado. Esse aumento foi de quase 60% para essas populações, enquanto o aumento da população brasileira teve uma diminuição em relação ao ano de 1991. O crescimento populacional do Brasil em 1991 foi 21,3%, já no ano de 2000 essa taxa reduziu para 15,4%. Muito abaixo do que foi encontrada nas populações indígenas. De acordo com Tomas Paoliello Pacheco de Oliveira, a região nordeste e sudeste tiveram um crescimento no ano de 2000 acima do esperado, respectivamente 67% e 81% (2008, p. 02) o que torna interessante para pensarmos que uma grande parte dessas populações indígenas estão nas regiões Nordeste e Sudeste, enquanto que a maioria das terras indígenas no Brasil estão situadas na Amazônia Legal (2008, p.03). O relatório do IBGE publicado em 2005 e Paoliello Pacheco de Oliveira apontam que uma parte das pessoas que se autodeclararam enquanto indígenas em 2000 – 26%- não haviam se declarado enquanto índio nos censos anteriores (2008 p.03 3), ele indica também que esse boom no processo demográfico⁷ de populações indígenas não ocorreu por um grande número de nascimento entre os anos de 1991 e 2000, dessa forma, reafirma a possibilidade de que pessoas que não haviam se autodeclarados índios no censo anterior o teriam feito em 2000 (2008 p.03 3). Essas autodeclarações possivelmente estão ligadas a diversos fatores, entre eles são reflexos de uma melhoria nas políticas de tratamento a questões relativas aos povos étnicos existentes no Brasil. A possibilidade de novos grupos, que antes não se identificavam como indígenas para fora do seu grupo voltarem a se afirmar enquanto tal e as políticas públicas voltadas para tal grupo são elementos que motivaram tal autoafirmação.

O censo de 2000 manteve as mesmas categorias criadas para o censo de 1991 e foram organizadas na mesma ordem: branco, preto, amarelo, pardo e indígena. (IBGE, 2005) É interessante notar as disposições das categorias, a forma como estão disposta no censo já pode ser considerada uma resposta ao padrão esperado. A categoria indígena só aparece após todas

⁷ No censo de 1991 294 mil indivíduos se declararam indígenas e no ano de 2000 o número cresceu para 734 mil. O crescimento anual entre 1991 e 2000 foi da ordem de 10,8%. (IBGE, 2005)

as outras, depois até do “amarelo”, o que denota o seu pouco prestígio diante do censo, porém a disposição das respostas não inibiu a população a se autodeclarar como indígena.

O crescimento de pessoas que se autodeclararam indígenas em 2000 teve um aumento considerável nas capitais do Nordeste, Sul e Centro-Oeste. O Nordeste teve uma taxa média de crescimento anual (entre 1991 e 2000) de 13,3% número acima da taxa nacional ressaltando a importância de um olhar especial para esses índios que estão localizados nessas regiões (IBGE, 2005). Pernambuco, especificamente teve um crescimento anual das declarações indígenas de 14,2% ao ano entre os anos de 1991 e 2000 em contra partida o crescimento dos não-índios foi apenas de 1,1% (IBGE, 2005). O próprio relatório produzido pelo IBGE não esclarece sobre a elevada taxa de crescimento comparando os dois censos, o de 1991 e o de 2000, por outro lado aponta algumas possibilidades que podem elucidar esse aumento. Entre elas estão: (1) o crescimento vegetativo da população, com um número maior de nascimentos e um número menor de mortes que podem ser apoiadas através das campanhas específicas para a população indígena de vacinação e melhora nas questões relativas a saúde dos índios aldeados; (2) migração internacional de países com grande contingente de populações indígenas tais como a Bolívia, Equador, Peru e etc; (3) aumento da identificação com a categoria indígena de pessoas que antes haviam optados por outras respostas, dentro desse grupo o IBGE inclui pessoas que tem um pertencimento étnico e pessoas que se classificaram de forma genérica.

Em 2005, o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia Estatística) publica um artigo resultado de um estudo comparativo dos censos de 1991 e 2000, nele se debatem questões acerca da demografia de populações indígenas no Brasil. Ao estudar esses dois censos o IBGE nota um aumento expressivos de pessoas que se autodeclararam enquanto indígenas. É perceptível o grande números de autodeclarações em zonas rurais e também em zonas urbanas. No ano de 2010 o IBGE realiza um novo censo, desta vez, o último censo a ser realizado com toda a população brasileira⁸.

⁸ O censo realizado pelo IBGE em 2010 foi o último censo a ser realizado com toda a população brasileira. Nos próximos anos, devido a crescimento da população, o censo será realizado apenas com uma amostra da população.

Tabela 3 – População Total, Não indígena e Indígena nos anos de 1991, 2000 e 2010.
Censo realizado pelo IBGE

	1991	2000	2010
Total⁹	146.815.790	169.872.856	190.755.799
Não indígena	145.986.780	167.932.053	189.931.228
Indígena	294.131	734.127	817.963
Urbana	110.996.829	137.925.238	160.925.792
Não indígena	110.494.732	136.620.255	160.605.299
Indígena	71.026	383.298	315.180
Rural	35.818.961	31.947.618	29.830.007
Não indígena	35.492.049	31.311.798	29.325.929
Indígena	223.105	350.829	502.783

Fonte: IBGE, 2015.

Como é possível perceber na tabela acima, a cada ano cresce o número de autodeclarações indígenas, e esse aumento foi mais notório entre os anos de 1991 e 2000. A população indígena cresceu entre os anos de 1991 e 2010 aproximadamente 178% ao passo que a população brasileira em geral ampliou apenas 30% durante o mesmo período. Entre os anos de 1991 e 2000 foi o período de maior crescimento das autodeclarações indígenas, em torno de 150%. O que reforça a ideia de que esses números estão relacionados também a grupos que voltaram a se identificar enquanto indígenas.

No entanto, quando observamos a tabela que compara o número de índios no Nordeste recolhidos pelo IBGE, Funasa e Funai podemos perceber que, embora as datas sejam diferentes elas são próximas, e existem uma regularidade entre os números de autodeclarações.

⁹ Esse número total inclui também as pessoas que não declaram a cor/raça.

Tabela 4 – Número de índios na região Nordeste. Recolhidos pela Funai, Funasa e IBGE

Unidade da Federação	Total de Índios			
	FUNAI	FUNASA	IBGE	IBGE
Ano	2006 (divulgados em Maio de 2007)	2007	2000	2010
Maranhão	18.371	24.477	27.571	34.339
Piauí	0	0	2.664	3.362
Ceará	5.365	11.044	12.198	19.987
Rio Grande do Norte	0	0	3.168	2.788
Paraíba	7.575	13.505	10.088	19.490
Pernambuco	23.256	43.218	34.669	53.654
Alagoas	5.993	8.516	9.074	13.773
Sergipe	310	364	6.717	5.322
Total Nordeste	77.585	130.397	170.389	209.457

Fonte: Tomas Paoliello Pacheco de Oliveira, 2008; IBGE, 2010.

*A tabela foi construída a partir da junção dos dados de Tomas Paoliello Pacheco de Oliveira e do IBGE.

A Funasa aponta que em Pernambuco existem cerca de 40 mil índios, enquanto que o IBGE apresenta no censo, no ano de 2000, por volta dos 30 mil. Para Tomas Paoliello Pacheco de Oliveira, a discrepância entre os dados da Funasa e Funai ocorre por conta da defasagem dos número da Funai frente aos dados recolhidos pela Funasa (2008, p. 13).

Como é possível perceber na tabela, os indígenas do Piauí e do Rio Grande do Norte não são reconhecidos pela Funasa e Funai, no entanto o são para IBGE, dado que o critério é a autoidentificação. É interessante notar o aumento dos autodeclarados indígenas no IBGE entre os anos de 2000 e 2010 no estado do Piauí, enquanto que no Rio Grande do Norte e Sergipe esses números tiveram uma leve queda. Porém, ainda assim é possível que o crescente número de autodeclarações que vem acontecendo nos últimos 10 anos são reflexos de como as populações indígenas atualmente tem se organizado. O fato verificado nos censos pode ser relacionado ao movimento que ocorre na década de 1970/80 e permanece até hoje, descrito por João Pacheco de Oliveira como um “movimento de territorialização”. Nesse movimento constam reivindicações de povos indígenas que não eram oficialmente reconhecidos pelo órgão indigenista e nem estavam na literatura etnológica (1999, p. 27). Consequentemente após esse movimento mais pessoas passam a se identificar enquanto indígena nos censos. Os

índios que reivindicavam o reconhecimento foram chamados de “novas etnias” ou “índios emergentes”. (1999, p. 28).

É importante ressaltar a que para João Pacheco de Oliveira Filho:

“As metáforas utilizadas, seja pra descrever esse processo, seja para definir a especificidade dessas sociedades, devem ser vistas com bastante reserva e desconforto, pois comprometem a investigação com pressupostos arbitrários e equivocados.” (1999, p. 28).

Ao falarmos dessas ações de retomadas e construções de identidades étnicas, podemos gerar uma falsa impressão de que em outros povos esse processo de construção de identidade estaria ausente. (p. 28). De acordo com João Pacheco, ao usar a categoria “emergente” alguns incômodos podem ser apresentados. Por outro lado, para Pacheco, usar termos tais como “novas etnicidades” podem suscitar outros fenômenos como a migração de povos afro-ameríndios e índios habitante de cidades. (p. 28)

Ao examinar os números de índios no estado da Paraíba, é possível notar que estão relacionados aos processos de emergências étnicas. Para Fabio Mura e Alexandra Barbosa da Silva, o caso dos Tabajaras no estado da Paraíba pode ser um bom exemplo para tratar das questões trazidas com a “territorialização dos povos” (MURA; SILVA. 2011,p. 112). Nem mesmo as fragmentações pelas quais o povo Tabajara passou impediu que o grupo voltasse a afirmar a sua etnicidade. São esses processos de retomadas que fazem os indígenas, que antes não se afirmavam voltar a se autodeclarar em quanto tal e, por conseguinte refletirem nas pesquisas demográficas e censitárias. Ainda que muitas dessas autodeclarações não estejam diretamente relacionadas com os grupos, elas são reflexos de uma atual conjuntura política de maior valorização dos povos indígenas que se deu a partir da Constituição de 1988, porém, a Constituição de 1988 serve como um marco importante na luta dos povos, sendo ela uma reação de uma grande mobilização no âmbito nacional que aconteceu nas décadas anteriores (CUNHA, 2012, p. 22).

Uma sociedade indígena não surge apenas com a concessão a terra, a institucionalização de instâncias políticas e a imposição cultural. É necessário que haja uma harmonia de sentidos e valores de cada um dos membros, ou seja, precisam partilhar subjetividades e que sejam obedientes a uma autoridade que é ao mesmo tempo religiosa e política (WEBER, 2000). Os índios urbanos, por estarem nas cidades estariam de fora desse compartilhamento de ideias e crenças? Os números mostrados nos censos de 2000 e 2010 respondem que não. O local de habitação desses índios não eliminou o sentimento de pertença dessas populações. Os grupos humanos sempre se locomoveram na história da humanidade, e

nem por isso os elementos culturais são perdidos em processos de “assimilação”. Estar nas cidades ou em locais cujos não são o de origem não o fazem perder o sentimento de pertencer a um grupo étnico em questão.

Na tabela abaixo é notável que boa parte das populações indígenas encontram-se habitando regiões urbanas. É importante antes definir que, para o IBGE, urbano representa a “as áreas correspondentes às cidades (sedes municipais), às vilas (sedes distritais) ou às áreas urbanas isoladas” e que rural “abrange toda a área situada fora desses limites”.

Tabela 5 – População residente por sexo, situação do domicílio e cor ou raça - Resultados Preliminares do Universo – Ano de 2010

Sexo	Situação do domicílio	População
Total	Urbana	315.180 (38,5%)
	Rural	502.783 (61,5%)
Homens	Urbana	151.073 (36,8%)
	Rural	258.834 (63,2%)
Mulheres	Urbana	164.107 (40,2%)
	Rural	243.949 (59,8%)

Fonte: IBGE, 2015 (alterada).

Os dados do IBGE nos mostram que aproximadamente 38,5% da população indígena estão em territórios urbanos, e quando vamos observar a partir de um recorte de gênero, percebemos que o número de mulheres nessas regiões é um pouco superior ao número de homens. Apesar desses números elevados de índios em situação de domicílio urbano, pouco conhecemos da realidade social dos índios que vivem em cidades. Muitos vivem em cidades próximas as suas aldeias, no entanto, ainda temos um número grande de índios que vivem em metrópoles e cidades distantes do seu local de origem. Como exemplo desses índios que vão a grandes metrópoles tentar a vida, temos os Pankararu que hoje formam uma aldeia em São Paulo. O povo Pankararu é originário das proximidades do rio São Francisco, próximo a cidade de Tacaratu, e em meados da década de 1950 começaram uma história de migração para São Paulo. A vida urbana desses índios não os faz distante de suas crenças e hábitos sociais (ALBUQUERQUE, 2011).

Ainda que no censo de 2000 e 2010, realizado pelo IBGE, grande parte da população indígena tenha surgido nas cidades, os últimos censos não procuraram detalhar sobre as

realidades desses índios. Não sabemos, por exemplo, a etnia específica das pessoas. Embora existisse no censo de 2010 perguntas específicas para os autodeclarados indígenas, elas eram apenas acionadas em terras indígenas ou quando o domicílio era sorteado para responder um questionário com perguntas mais específicas¹⁰.

Na tabela 6, podemos observar os dez municípios com maior número de indígenas no país. É perceptível que possuímos duas cidades localizadas na região Nordeste que aparece na tabela destaque. A cidade de Pesqueira aparece na lista duas vezes, referente a quantidade de índios no município (rural e urbano) e referente a quantidade de índios na sua cidade. A cidade do Recife aparece na lista como a décima cidade em número de pessoas que se autodeclararam. É importante apontar que Recife é a oitava na lista das metrópoles mais ricas do Brasil e ocupa a primeira colocação em relação ao Norte-Nordeste.

Tabela 6 – Municípios com as maiores populações indígenas do País, por situação do domicílio Brasil, 2010

Total			Urbano		Rural	
	Município	POP	Município	POP	Município	POP
1	São Gabriel da Cachoeira	29.017	São Paulo	11.918	São Gabriel da Cachoeira	18.001
2	São Paulo de Olivença	14.974	São Gabriel da Cachoeira	11.016	Tabatinga	14.036
3	Tabatinga	14.855	Salvador	7.560	São Paulo de Olivença	12.752
4	São Paulo	12.977	Rio de Janeiro	6.764	Benjamin Constant	8.704
5	Santa Isabel do Rio Negro	10.749	Boa Vista	6.072	Santa Isabel do Rio Negro	8.584
6	Benjamin Constant	9.833	Brasília	5.941	Campinópolis	7.589
7	Pesqueira	9.335	Campo Grande	5.657	São João das Missões	7.528
8	Boa Vista	8.550	Pesqueira	4.048	Alto Alegre	7.457
9	Barcelos	8.367	Manaus	3.837	Amambai	7.158
10	São João das Missões	7.936	Recife	3.665	Barcelos	6.997

Fonte: IBGE, 2015.

¹⁰ No censo de 2010 existiam dois tipos de questionários: O questionário básico (realizado com toda a população) e o questionário da amostra (um questionário mais específico com perguntas mais detalhadas sobre os residentes do domicílio e sobre o próprio domicílio).

Ao observar a tabela abaixo, os municípios com maiores populações indígenas no Nordeste, percebemos que Recife ainda permanece na lista como um dos municípios urbanos com maior número de indígenas. Apenas com números menores do que as cidades de Salvador e Pesqueira. Pesqueira, porém está presente nas três colunas, ela possui o maior número de pessoas que se autodeclararam enquanto indígena em referência ao total (urbano e rural) e quando separadas ainda permanece entre as duas primeiras (em municípios urbanos fica atrás apenas de Salvador e em municípios rurais atrás de Jenipapo dos Vieiras). Pernambuco é o estado mais frequente na tabela abaixo. Diante dos municípios urbanos, cinco deles são capitais de estados nordestinos. Somente as capitais dos estados do Maranhão, Paraíba, Rio Grande do Norte e Piauí não estão entre os dez municípios com maior número de índios. Mais da metade da região Nordeste possui uma grande concentração de índios em suas capitais. Maranhão e Paraíba possuem um elevado número de indígenas autodeclarados em outros municípios urbanos e rurais, porém Rio Grande do Norte e Piauí não constam na lista entre os dez municípios (totais, urbanos e rurais).

Tabela 7 – Municípios com as maiores populações indígenas do País, por situação do domicílio Região Nordeste, 2010

Total		Urbano		Rural	
Município	POP	Município	POP	Município	POP
1 Pesqueira - PE	9.335	Salvador – BA*	7.560	Jenipapo dos Vieiras - MA	5.401
2 Salvador - BA	7.563	Pesqueira - PE	4.048	Pesqueira - PE	5.287
3 Marcação - PB	5.895	Recife – PE *	3.665	Amarante do Maranhão - MA	4.838
4 Baía da Traição - PB	5.687	Santa Cruz Cabralia - BA	3.322	Baía da Traição - PB	4.383
5 Jenipapo dos Vieiras - MA	5.437	Águas Belas - PE	3.236	Marcação - PB	4.008
6 Porto Seguro – BA	5.329	Fortaleza – CE *	3.071	Tacaratu - PE	3.635
7 Amarante do Maranhão - MA	5.090	Caucaia - CE	2.473	Porto Seguro - BA	3.597
8 Grajaú - MA	4.135	Maceió – AL *	2.420	Carnaubeira da Penha - PE	3.249
9 Tacaratu - PE	4.095	Aracaju – SE*	2.175	Barra do Corda - MA	3.004
10 Ilhéus - BA	3.986	Ilhéus - BA	2.129	Grajaú - MA	2.934

Fonte: IBGE, 2015.

Quando observamos os municípios com as maiores populações indígenas em Pernambuco, notamos que Recife sobe para a posição de quinto lugar. Embora as aldeias estejam distante da cidade do Recife, ela se configura como uma cidade importante para as populações indígenas. Muitos índios deslocam-se para a cidade com intuito de fazer tratamentos de saúde ou estudar e possivelmente acabam se instalando por aqui. É interessante pontuar que a presença indígena na cidade do Recife é frequentemente retratada por questões de saúde. Ainda que boa parte dos índios que se deslocam até aqui venham para trabalhar e estudar nas universidades da cidade, os tratamentos de saúde é um fator que gera um grande número de deslocamentos para as cidades. É na região metropolitana do Recife, no município de Camaragibe em Aldeia, que boa parte dos indígenas se estabelecem na cidade para fazer seus tratamentos de saúde. Em Aldeia, está localizada a pousada indígena em que os índios em tratamento ficam temporariamente. Existe também no centro do Recife duas outras pousadas, sem vínculos com a Funai e Funasa, em que os índios costumam frequentar quando estão na cidade.

Tabela 8 – Municípios com as maiores populações indígenas do País, por situação do domicílio Pernambuco, 2010

	Total		Urbano		Rural	
	Município	POP	Município	POP	Município	POP
1	Pesqueira	9.335	Pesqueira	4.048	Pesqueira	5.287
2	Tacaratu	4.095	Recife	3.665	Tacaratu	3.635
3	Carnaubeira da Penha	3.961	Águas Belas	3.236	Carnaubeira da Penha	3.249
4	Águas Belas	3.675	Jaboatão dos Guararapes	1.513	Jatobá	2.614
5	Recife	3.665	Cabrobó	1.151	Cabrobó	2.488
6	Cabrobó	3.639	Petrolândia	1.137	Ibimirim	1.703
7	Jatobá	3.010	Olinda	941	Inajá	1.555
8	Petrolândia	2.157	Paulista	830	Salgueiro	1.480
9	Salgueiro	2.040	Carnaubeira da Penha	712	Floresta	1.229
10	Ibimirim	1.901	Mirandiba	656	Petrolândia	1.020

Fonte: IBGE, 2015.

Entre os municípios urbanos as cidades Regiões Metropolitanas de Recife – Jaboatão dos Guararapes, Paulista e Olinda - aparecem na tabela como municípios com o maior número de autodeclarações indígenas. Recife, Jaboatão dos Guararapes, Olinda e Paulista são municípios próximos entre si e de importância econômica para a região metropolitana.

Estariam então, nessas regiões pela facilidade de acesso a educação e empregabilidade. É possível que os indígenas estejam em transito nessas regiões há décadas, por isso que o município do Cabo de Santo Agostinho, não consta com um grande número de indígenas. Embora o Cabo de Santo Agostinho seja de importância econômica para o estado de Pernambuco, o seu desenvolvimento econômico é recente.

Através desses dados podemos levantar questões a cerca de quem são esses índios na cidade de Recife e Região Metropolitana, tendo em vista que são quantitativamente bem expressivos nas cidades.

Se os dados sobre as populações indígenas em questões demográficas são pouco pesquisados, as mulheres indígenas nessas pesquisas permanecem ainda mais invisibilizadas. Nos censos do IBGE é mais recorrente a procura por questões acerca da localização dos indígenas em suas terras e proximidades, poucos os trabalhos fazem o recorte de gênero para visibilizar essas mulheres. Embora, elas sejam um número expressivo, em alguns anos percebemos que a população autodeclarada indígena varia quanto ao recorte de gênero. Em 2000 o total de mulheres indígenas era um pouco acima dos homens (368.816 e 365.312 respectivamente). No ano de 2010 o número total de homens e mulheres indígenas sobe para 409.907 e 408.056, nesse ano podemos perceber que houve um crescimento maior de homens. No entanto, nas áreas urbanas permanecem maior o número de autodeclaração de mulheres. A tabela abaixo apresenta que no ano de 2000 as mulheres indígenas estavam em maior número em áreas urbanas, enquanto que homens estavam bem divididos em áreas urbanas e rurais.

Tabela 9 – População residente por cor ou raça, sexo, situação do domicílio e Características Gerais da População em 2000

Situação do domicílio	Sexo		
	Total	Homens	Mulheres
Urbana	383.298	183.177	200.122
Rural	350.829	182.135	168.694

Fonte: IBGE, 2015.

No ano de 2010 cresce o número de homens e mulheres que se afirmaram na categoria indígena e estavam em áreas rurais. É possível que esse aumento significativo de autoafirmação esteja relacionado às emergências étnicas que aconteceram no país e as valorizações de atitudes voltadas para as estratégias de inserção de determinados grupos na sociedade através de políticas públicas, dentre esse último caso, é plausível que existam pessoas que voltam a afirmar a sua descendência indígena no censo por conta de uma onda de

valorização dos grupos, mas que não estão necessariamente interessados no acesso a essas políticas públicas específicas.

Tabela 10 – População residente, por cor ou raça, segundo a situação do domicílio e o sexo em 2010

Situação do domicílio	Sexo		
	Total	Homens	Mulheres
Urbana	315.192	151.078	164.114
Rural	502.771	258.829	243.942

Fonte: IBGE, 2015.

Na região nordeste as mulheres indígenas são mais significativas em questões números. Em 2010, tínhamos mais de cinco mil mulheres a mais do que homens vivendo em áreas urbanas no nordeste, porém, mais homens habitavam as áreas rurais. Entretanto não temos respostas para esses números. Seriam eles reflexos de movimentação de mulheres indígenas para as cidades com intuito de estudar e/ ou trabalhar, fazerem tratamentos de saúde e constituição de famílias com não índios?

Tabela 11 – População residente, por cor ou raça, segundo a situação do domicílio, o sexo e a idade em 2010

Região	Situação do domicílio	Sexo		
		Total	Homens	Mulheres
Nordeste	Total	208.691	102.821	105.870
	Urbana	106.162	50.251	55.911
	Rural	102.529	52.570	49.959

Fonte: IBGE, 2015.

Em Pernambuco, no ano de 2010, haviam 27 mil mulheres autodeclaradas indígenas. Dessas 27 mil quase 14 mil eram mulheres residente de áreas urbanas, enquanto que os homens residentes das mesmas áreas chegavam a pouco mais de 12 mil. Pernambuco segue a mesma tendência da região Nordeste. Questionamos então o que faz com que essas mulheres indígenas saiam de suas aldeias e procurem se estabelecer em regiões urbanizadas? É notável na tabela abaixo (e na tabela anterior) que quando observamos as zonas rurais, temos um número maior de homens autodeclarado indígenas. Seria esse número de homens maior em zonas rurais devido a uma movimentação específica de mulheres para as cidades?

Tabela 12 – População residente no Nordeste, por cor ou raça, segundo a situação do domicílio, o sexo e a idade em 2010

Situação do domicílio	Sexo		
	Total	Homens	Mulheres
Total	53.284	25.977	27.307
Urbana	25.780	12.010	13.770
Rural	27.504	13.967	13.537

Fonte: IBGE, 2015.

Em Recife é notável na tabela abaixo que o número de mulheres residentes é maior do que o número de homens. Quase 57% da população indígena moradora da cidade de Recife são de mulheres, seguindo a tendência das tabelas apresentadas anteriormente. A tabela abaixo apresenta os números de autodeclarações de índios na cidade do Recife no ano de 2010:

Tabela 13 – População residente em Recife, por cor ou raça, segundo a situação do domicílio, o sexo e a idade em 2010

Situação do domicílio	Sexo		
	Total	Homens	Mulheres
Total	3.665	1.592	2.073
Urbana	3.665	1.592	2.073
Rural	-	-	-

Fonte: IBGE, 2015.

A região metropolitana de Recife é composta pelas cidades em Recife, Jaboatão dos Guararapes, Olinda, Paulista, Abreu e Lima, Cabo de Santo Agostinho, Camaragibe, São Lourenço da Mata, Ipojuca, Ilha de Itamaracá, Igarassu, Itapissuma, Moreno e Araçoiaba. O município de Moreno não constou no censo realizado em 2010 como uma Região Metropolitana de Recife, logo ele não é incluído nas tabelas referentes a essas regiões. A tabela a seguir refere-se à quantidade de autodeclarações indígenas de homens e mulheres nas regiões metropolitanas. Percebe-se que poucos índios habitam as zonas rurais da região metropolitana, tendo em vista que seus municípios são em sua maioria urbanos. Temos um total de quase oito mil e trezentos autodeclarados índios habitando a cidade e pouco sabemos sobre eles. É importante pontuar que na região metropolitana habitam cerca de mil mulheres

a mais do que homens. Situação inversa do que ocorre nas zonas rurais, no qual existe mais autodeclarações de homens.

Tabela 14 – População residente, por cor ou raça, segundo a situação do domicílio, o sexo e a idade. Região Metropolitana do Recife – PE em 2010

Situação do domicílio	Sexo		
	Total	Homens	Mulheres
Total	8.288 ¹¹	3.673	4.615
Urbana	8.173	3.619	4.554
Rural	115	54	61

Fonte: IBGE, 2015.

As tabelas presentes no capítulo foram extraídas do IBGE e servem como mais um elemento contextualizador do trabalho. Elas marcam a sensibilidades dos dados que possuímos sobre índios nas cidades já que não conseguimos informações precisas sobre os grupos étnicos que estão nas cidades. Dos dados extraídos é interessante notar a forma com que esses indígenas estão distribuídos nos bairros. Nas tabelas abaixo é possível pontuar, de acordo com os municípios, em quais bairros existem as maiores autodeclarações indígenas e pensar as localizações desses indígenas nas áreas metropolitanas de Recife.

Tabela 15 – Bairros com maior número de população indígena em Abreu e Lima

	Posição	Total de índios	Mulheres	Homens	Nº de habitantes totais
Centro	1º	90	41	49	11.774
Caetés I	2º	84	47	37	19.753
Caetés II	3º	63	35	28	7.916

Fonte: IBGE, 2015.

Tabela 16 – Bairros com maior número de população indígena em Camaragibe

	Posição	Total de Índios	Mulheres	Homens	Nº de habitantes totais
João Paulo II	1º	41	23	18	3.881
Santo Antônio	2º	28	15	13	5.434
Tabatinga	3º	19	11	8	14.837

Fonte: IBGE, 2015.

¹¹ Nessa tabela, o município de Moreno ainda não era considerado Região Metropolitana de Recife. Por isso ele não consta os índios autodeclarados no município.

Faz-se importante apontar que embora a pousada oferecida aos índios em tratamentos de saúde localizam-se atualmente no bairro de Aldeia em Camaragibe e, no entanto, o número de autodeclarações no local se coloca em uma posição abaixo entre os bairros com maiores quantidades de índios. Esses dados nos faz pensar que os povos indígenas não tem ficado na cidade, no bairro de Aldeia, próximo a pousada para índios em tratamentos. É oportuno salientar que no bairro de Aldeia estão localizados clubes, condomínios fechados e casas de uma classe média em que vai a procura da tranquilidade da região. Devido ao acesso do bairro pelo transporte coletivo ser complicado, é provável que alguns índios, que estão em tratamento de saúde, tenham se locomovido para bairros e cidades mais próximos aos hospitais que atendem pelo SUS (Sistema Único de Saúde).

Tabela 17 – Bairros com maior número de população indígena em Itapissuma

	Posição	Total de Índios	Mulheres	Homens	Nº de habitantes totais
Veloz	1º	7	3	4	1.667
Cajueiro	2º	5	1	4	2.928
Conceição	3º	2	1	1	3.259

Fonte: IBGE, 2015.

Tabela 18 – Bairros com maior número de população indígena em Jaboatão dos Guararapes

	Posição	Total de Índios	Mulheres	Homens	Nº de habitantes totais
Piedade	1º	231	116	105	64.50e
Candeias	2º	198	108	90	64.587
Cajueiro Seco	3º	163	95	68	52.535
Curado	4º	92	50	42	46.449
Muribeca	5º	91	53	38	26.147

Fonte: IBGE, 2015.

Tabela 19 – Bairros com maior número de população indígena em Paulista

	Posição	Total de Índios	Mulheres	Homens	N. de habitantes totais
Janga	1º	177	91	86	44.008
Maranguape I	2º	128	76	52	26.111
Nossa Senhora do Ó	3º	56	31	25	17.356

Fonte: IBGE, 2015 (alterada).

Tabela 20 – Bairros com maior número de população indígena em Recife

	Posição	Total de Índios	Mulheres	Homens	N. de habitantes totais
Boa Viagem	1º	272	160	112	122.922
Várzea	2º	235	143	92	70.453
Cohab	3º	128	78	50	67.283
Barro	4º	115	64	51	31.847

Fonte: IBGE, 2015.

É provável que o bairro da Várzea, por se localizar próximo a Universidade Federal de Pernambuco e ser relativamente próxima a Universidade Rural de Pernambuco, tenha um grande número de estudantes autodeclarados indígenas. As duas universidades (UFPE e UFRPE) são universidades públicas que agregam diversas áreas de formação.

Nas tabelas a seguir constam os bairros com maiores números de autodeclarações indígenas no município do Cabo de Santo Agostinho e Olinda respectivamente

Tabela 21 – Bairros com maior e menor número de população indígena em Cabo de Stº Agostinho

	Posição	Total de Índios	Mulheres	Homens	N. de habitantes totais
Cohab	1º	47	29	28	15.306
Ponte dos Carvalhos	2º	29	18	11	26.320
Charneca	3º	25	15	10	10.254

Fonte: IBGE, 2015.

Tabela 22 – Bairros com maior número de população indígena em Olinda

	Posição	Total de Índios	Mulheres	Homens	N. de habitantes totais
Rio Doce	1º	117	75	42	41.635
Ouro Preto	2º	105	61	44	30.644
Peixinhos	3º	79	45	34	36.133

Fonte: IBGE, 2015.

Tabela 23– Bairros com maior número de população indígena no Sítio Histórico em Olinda

	Porcentagem de índios na População	Total de Índios	Mulheres	Homens	N. de habitantes totais
Bonsucesso	1,65 %	49	29	20	2.962
Amaro Branco	1,14%	48	22	26	4.174
Carmo	1,01%	19	9	10	1.869
Varadouro	0,27%	17	6	11	6.088
Guadalupe	0,11%	6	5	1	5.215
Amparo	0,29%	6	3	3	2.005

Fonte: IBGE, 2015 (alterada).

É interessante pontuar que os bairros de Olinda (Tabela 22) com maior número de autodeclarações indígenas são bairros populares, mas são nos bairros mostrados na Tabela 23 que esses números chamam mais atenção. Como observado na Tabela 23, é interessante pontuar que o bairro do Bonsucesso consta com 49 autodeclarações indígenas num universo de 2.962 habitantes. Os bairros próximos a Cidade Alta¹² são bairros com um alto número de autodeclarações indígenas e embora não estejam entre os bairros com o maior número de índios em Olinda possuem mais índios do que os bairros com quantidade de habitantes semelhantes. A região conhecida como Cidade Alta é um conjunto de bairros históricos altamente visitados por turistas de todo o mundo e berço de muitos artistas. Nela ainda existem vários ateliê e coletivos artísticos. Talvez, por conta da sua característica turística, seja reforçada a ideia de que no Sítio Histórico de Olinda existe um grande número de índios que trabalham com o artesanato e venda para os turistas. É perceptível que nos bairros do Bonsucesso, Amaro Branco e Carmo a porcentagem de indígenas ultrapassa a nacional de 0,5%.

Esses dados apresentados no presente capítulo são importantes para reforçar que os índios estão também nas cidades. O aumento dos números de indígenas é importante para pensarmos as demandas específicas para esses povos que até pouco tempo eram invisibilizados pelo estado. Os índios estão nas aldeias, mas também estão em Recife e outras cidades. Embora o IBGE não traga maiores informações sobre essas populações em seus censos demográficos, a contagem desse grupo étnico em diferentes contextos já nos trazem elementos importantes. Sabemos a partir daí que numericamente/quantitativamente eles são

¹² Cidade Alta é como é conhecida pelos moradores da região o Sítio Histórico de Olinda. Ela tem quase 1/3 da sua área total tombada, é uma região que foi reconhecida como patrimônio mundial através da Unesco em 1982.

grupos relevantes e não estão apenas em territórios demarcados o que demonstra também uma necessidade de maior detalhamento desses dados a partir de um levantamento mais específico visando essas populações. As tabelas presentes nesse capítulo servem como um elemento contextualizador que demarca os índios nas cidades ao mesmo tempo que clama por um olhar mais aguçado para essas populações. No próximo capítulo vamos trazer informações de cunho qualitativo das mulheres que estão em contexto urbano.

4 AS MULHERES INDÍGENAS EM RECIFE E RM

4.1 NARRATIVAS DE MULHERES INDÍGENAS

4.1 Narrativa 1 – As Pankararu estudantes

N. foi a primeira entrevistada quando iniciei a pesquisa sobre as mulheres indígenas em Recife e região metropolitana ainda na graduação do curso de Ciências Sociais. Desde a primeira entrevista não perdemos o contato. Foi ela quem abriu os caminhos e me indicou outras mulheres que moravam em Recife. Através dela que conheci a sua irmã e suas primas.

N. é moradora do bairro do Cordeiro, no qual divide um apartamento com a sua irmã e sua prima. Todas são Pankararu e estudantes universitárias em Recife. Ela e sua irmã são alunas da Universidade Católica de Pernambuco. Elas chegaram na cidade por volta do ano de 2007 para fazer cursinho e prestar vestibular nas universidades de Recife. Seus pais trabalham na aldeia, sua mãe é professora e seu pai trabalha para a Funai e sempre foram incentivadores dos estudos dos seus filhos.

Ela aponta a cidade como um espaço em que possibilita oportunidades diferentes das aldeias e como um local de fuga do álcool e a gravidez precoce. N. indica que muito dos indígenas que saem de suas aldeias o fazem para fugir desses problemas recorrentes. E são os cursos voltados para a licenciatura os mais valorizados pelos índios que vem buscar tal formação escolar, devido a facilidade de inserção no mercado de trabalho desses cursos quando retornam a sua aldeia de origem¹³.

Conheci N. na APOINME¹⁴, através de Ceíça Pitaguari. Na época, ela era estagiária da instituição. Trocamos e-mails e telefones até que a primeira entrevista aconteceu. N. continua estudando na Universidade Católica (Unicap), mas agora esta na reta final do curso de administração, assim como L. - sua irmã - estudante de fisioterapia.

L., irmã de N., é uma jovem ativa e atenta às causas indígenas. Ela está sempre presente em reuniões e grupos que tenham como foco os povos indígenas e os jovens, da sua aldeia e que habitam outros locais. Ela está sempre em trânsito entre a aldeia e a cidade, por

¹³ Ainda que cursos de licenciatura sejam reconhecidos por eles como o curso mais valorizado para quem deseja o retorno as aldeias, nenhuma das entrevistadas cursam ou cursaram licenciaturas.

¹⁴ A APOINME (Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo) é uma organização dos povos indígenas com a sua sede localizado no bairro do Carmo em Olinda.

consequência é uma interlocutora importante entre os indígenas que moram em Recife e os índios habitantes das aldeias. O frequente deslocamento entre esses dois espaços não permite afirmar que elas morem apenas em Recife ou na aldeia onde estão seus familiares. São nesses dois espaços que seus dias são divididos. Embora possam ser vista pelos seus parentes como moradoras de Recife, elas são vistas pelos parentes habitantes de Recife como “aldeadas”.

L. e N. transitam entre esses dois mundos (aldeia *versus* cidade) há mais de sete anos, no entanto N. relatou que a locomoção dentro da cidade do Recife foi um dos acontecimentos que no início mais lhe foi dificultosa, pois no momento em que chegou a Recife ela se deparou com os ritmos de uma cidade diferente de sua aldeia. Os espaços geográficos que muitas vezes pareciam perto se tornavam distantes por conta da longa espera pelo ônibus e/ou pelos engarrafamentos encontrados em Recife, as diversas linhas de ônibus que levavam a lugares diferentes e etc., mas no momento da conversa ela já se dizia mais acostumada. N. afirma também que existe muito pouco conhecimento da população em geral sobre os indígenas que vivem na região nordeste do nosso país. Ela não sente nenhum preconceito por parte das pessoas com as quais têm contato aqui na cidade por ser índia, pelo contrário, as pessoas sentem-se curiosas, pois estão diante de uma índia que não corresponde ao estereótipo construído pelo senso-comum.

4.1.2 Narrativa 2 – As Pankararu estudantes

M., A. e C. são irmãs e primas de L. e N.. Foi N. quem me passou o contato das suas primas. Logo mandei mensagens para M. e A. que me responderam muito simpáticas. Nosso primeiro encontro foi em um shopping bastante visitado, iríamos nos encontrar as três (eu, A. e M.), no entanto por falha na comunicação A. acabou indo a outro shopping da cidade. Pude conversar com M. enquanto ela fazia uma compra pelo shopping, o que foi bastante interessante para o primeiro contato.

As três são moradoras do bairro da Várzea, bairro próximo a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). O bairro da Várzea é um bairro conhecido pela quantidade de estudantes da UFPE que migram para estudar e acabam morando na região. Apesar de morarem no bairro bem próximo a universidade nenhuma das três estudantes são alunas de lá. M. – a mais velha das irmãs – era estudante de Direito da UFPE, mas o curso de Direito

funciona em um prédio no centro da cidade. A. e C. estudaram na Universidade de Pernambuco (UPE), Enfermagem e Engenharia respectivamente.

As três irmãs vieram para Recife para prestar vestibular nas universidades da cidade. Antes de morarem em Recife, elas moraram com os pais em Custódia, saindo no ensino médio para morar com a avó paterna em Arcoverde e cursar o médio em uma cidade com melhor oportunidade de acesso a uma educação de qualidade visando prestar vestibular em Recife. Primeiro vieram para Recife M. e A., e logo depois C.. M. cursou Direito pela Universidade Federal de Pernambuco, e em entre o seu grupo de amigos é conhecida carinhosamente como a “índia”. Ela sempre se interessou por assuntos e debates sobre as questões indígenas. A sua vivência dentro de um contexto étnico influenciou no tema do seu trabalho de conclusão de curso (TCC), nele M. debate sobre a PEC 215¹⁵.

M., A. e C. são filhas de uma Pankararu que atualmente não mora na aldeia, mas que mantém uma relação estreita com a sua origem, ela sempre fez questão de que as filhas crescessem em contato com a aldeia apesar das distâncias. M., A. e C. sempre foram à aldeia para passar as férias e visitar seus familiares. Em uma dessas visitas estive com C. na casa dos seus avós. Os períodos de férias escolares sempre foram divididos entre a casa dos pais na cidade de Custódia e a família que mora na aldeia do Brejo dos Padres, de forma que são sempre cobradas pelos seus parentes a passarem mais tempo na aldeia com a sua família.

No decorrer do trabalho de campo pude observar alguns diferentes momentos. As primeiras conversas com A. foram no seu local de estágio, no final do curso A. fazia dois estágios. Um deles dentro da própria Universidade, o outro em um posto de saúde num bairro popular, além de participar de pesquisas com orientação de professores. Seus horários eram sempre bem apertados. O que dificultava um pouco o nosso contato. Após a conclusão do curso A. e M. foram para Custódia, estão morando com a mãe e o pai. Em conversas via redes sociais ambas relatam as dificuldades de inserirem-se no mercado de trabalho, até mesmo A., que é formada em enfermagem. Ela acreditava que seria mais fácil conseguir alguma coisa no interior, e quem sabe na aldeia Brejo dos Padres, no entanto, sente dificuldade de começar a vida profissional.

C., em 2014, foi visitar seus avós e a sua família que reside na aldeia já que não poderia visitá-los no fim de ano. Ela realizaria um intercâmbio para os Estados Unidos através

¹⁵ A PEC 215 é uma Proposta de Emenda Constitucional que transfere do poder Executivo para o Congresso Nacional a permissão para as demarcações das terras indígenas. A influência dos grandes empresários ruralistas no Congresso Nacional torna-se um dos fatores preocupantes para os povos indígenas no caso da validação dessa PEC.

de um programa pela sua universidade. Fui convidada por ela para passar esses dias na casa dos seus avós e conhecer a sua aldeia. Junto a C., iria também seu primo passar as férias. Já que ele mora e estuda em São Carlos na grande São Paulo. Encontramo-nos na rodoviária e seguimos os três de ônibus, da forma como eles estavam acostumados a fazer essa viagem. Saímos à noite e chegamos ao nascer do dia a cidade de Tacaratu, lá esperaríamos o seu tio começar a trabalhar, ele faz o transporte dos moradores da região da aldeia para as cidades em volta e vice-versa. Ao chegar à casa dos avós de C., fui muito bem recebida e pude perceber que ela frequenta a aldeia com menor intensidade do que gostaria. Em Brejo dos Padres C. teria apenas alguns dias para visitar a sua família e despedir-se dos avós e primo, já que só voltaria a vê-los um ano depois. Fomos a diversas casas para visitar primos e tios, e ainda que o tempo passado na aldeia fosse curto, C. e seu primo fizeram questão de me apresentar alguns locais. Conhecemos o Museu Pankararu, alguns locais onde são realizados rituais e uma nascente de água (local que remete a infância dos dois).

No decorrer da viagem, C. expressa a sua vontade de estar mais tempo na aldeia, e era cobrada por seus familiares mais presença em sua aldeia. Os mais jovens – seus primos – pareciam entender mais sobre as dificuldades de participar mais tempo junto a família, visto que muitos deles estudam em universidades em outros estados. Como o período em que fomos a Brejo dos Padres era um período de férias no calendário das universidades, conversamos rapidamente com estudantes que estão em universidades em outras cidades no Brasil (UFSCar, UNB e UFBA por exemplo).

É interessante pontuar que em alguns momentos a volta desses jovens estudantes a sua aldeia era assunto recorrente, durante esses momentos e outros C. expressava a vontade de terminar seus estudos e ter uma casa em sua aldeia.

Um passeio pela aldeia com C. e Paulo Augusto (in memoriam)

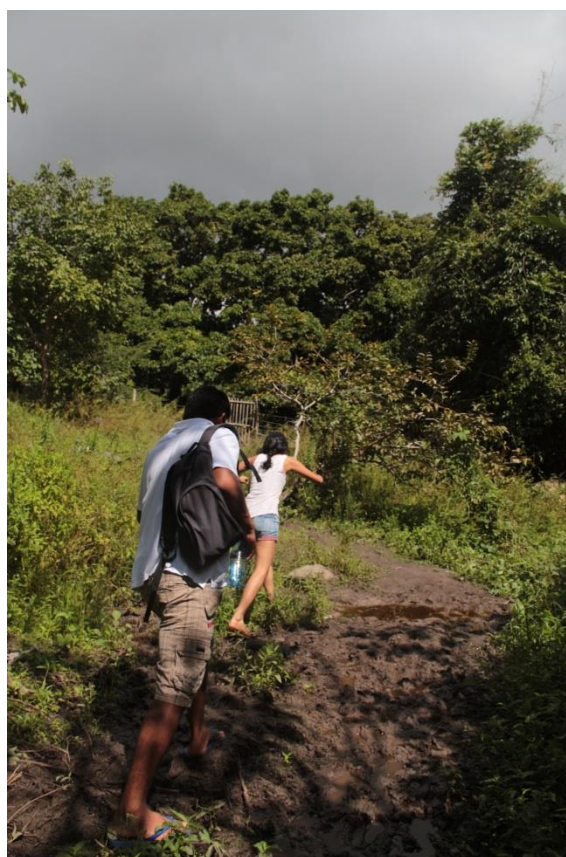


Foto 1: Nascente de água. Enquanto as Pankararu utilizam o espaço para lavar roupas, C. aproveita a água para matar a sua sede em passeio pela aldeia. Foto 2: Passeio rápido pela aldeia para visitar alguns lugares marcantes da sua infância.



Foto 3 e 4: Rápida pausa para descansar durante o rápido passeio



Foto 5: Carona na aldeia.

C. e seu primo Paulo Augusto (in memoriam) e seus avós.



Foto 6.

Espaço de interação



Foto 7.

Tais fotografias foram capturadas em momentos de Campo na aldeia do Brejo dos Padres em território Pankararu. Acompanhei C. e seu primo em visita nas férias escolares do mês de julho na casa dos seus avós. As fotografias representam o momento em que C. está na sua aldeia de origem e retrata a sua passagem por Brejo dos Padres. É importante pontuar que quando está em terras Pankararu três momentos são importantes: conectar-se a natureza, aos encantados e visitar seus parentes. Passear pelo local que suscitam várias memórias, situações vividas na infância e histórias contadas pelos moradores locais.

4.1.3 Narrativa 3 – A Fulni-ô artesã

C. é uma Fulni-ô que mora na cidade há 17 anos. Ela veio para a cidade para trabalhar com música e artesanato indígenas, começou com 12 anos dançando em um grupo na própria aldeia que buscava fazer um “resgate cultural” com os jovens e com o grupo viajou muito divulgando a arte indígena. Ela foi descoberta pelo mesmo produtor de Lia de Itamaracá e chegou a fazer trabalhos juntos a Lia. Atualmente é moradora da cidade de Olinda (parte da região metropolitana do Recife). Ela é casada com um descendente de Fulni-ô – B. – (cuja avó saiu da aldeia muito jovem e casou-se em Recife). Eles se conheceram em Recife através de um primo de C. que trabalhava com B. sobre a cultura indígena. Trabalha com artesanatos, apresentações de músicas e danças indígenas. No mês de abril muitas escolas buscam por apresentações dos povos indígenas para incrementar superficialmente o currículo escolar. Em uma dessas apresentações com grupos de dança indígena, C. e B. organizaram um passeio em conjunto com a escola que eu cursei o ensino fundamental no ano de 2002. Em conversas com C. identificamos que eles haviam organizado o passeio, fui em busca das fotografias que havia tirado enquanto criança e logo confirmamos. Após descobrirmos as fotografias e o encontro no passado, foi possível construir uma maior interação com ela. Essas imagens me permitiram uma maior aproximação e com elas foi possível acionar memórias sobre tais momentos que antes não havíamos despertados.

Apresentação do grupo e fala sobre os povos indígenas



Foto 8. Apresentação indígena

As fotografias aqui reproduzidas representam um momento histórico da apresentação do grupo em que C. Fulni-ô participava na época. Tais fotografias foram capturadas em 2002 por mim (sem pretensão de pesquisa) em um passeio ofertado pelo grupo para um colégio em Olinda. O colégio organizou uma excursão com os alunos para um espaço de uma chácara em uma zonal rural próxima a cidade. No local havia vários espaços, tenda para venda de artesanato, um local com comidas “típicas” dos índios, espaço para apresentações. Lá o grupo dos Fulni-ô cantaram e dançaram vestidos com suas roupas tradicionais reforçando os estereótipos esperados pelos alunos e educadores que estavam no local. Entre os alimentos tomados pela organização do evento como “tradicionalmente” indígenas havia muitas frutas e sucos, dando a entender que a alimentação dos índios ainda se baseava em uma alimentação natural típica do “bom selvagem”. Os alunos assistiam a apresentação sentada em cadeiras totalmente separado, socialmente e espacialmente, do grupo que dançava.

Grupo apresentando a dança indígena



Foto 9, 10 e 11. Apresentação do grupo

C. faz parte do grupo FEEA-HIA Filhos da Terra, no qual além de cantar é produtora junto ao seu marido (B.). Também produz artesanatos indígenas e expõe em feiras e vende para conhecidos. Relata que na cidade trabalha também com a “cultura indígena” Fulni-ô divulgando em colégios da região. Embora se descreva como uma pessoa muito calada e na dela, C. conta que quando terminou seus estudos na cidade era vista como uma liderança em sala de aula.

“Eu era muito calada, mas quando eu falava as pessoas ficavam assim, assustadas. Não sei, acho que era a maneira que eu falava, né?! Mas não era grosseria, era meu jeito de falar. Eu liderei a sala de aula durante três anos. Fui representante de turma. E assim, eu sempre tive uma boa relação com professores, até hoje mesmo, e com os alunos.”

Para ela, a turma a respeitava muito a sua identidade étnica, e mantinham certa curiosidade sobre o fato dela ser índia. A sua indianidade sempre se fez presente em sua vida na cidade. A sua segunda Feira de Ciências¹⁶ teve como temática os povos indígenas.

“Foi uma revolução na escola porque todo mundo gostou [do trabalho apresentado]. Foi a barraca mais visitada da Feira de Ciências. Porque a gente trabalhou bastante, a equipe trabalhou bastante. O pessoal veio para cá. Eu tinha muitos materiais. Ai montamos tudo”

Também é vista como referência entre os indígenas que vem da Aldeia para apresentarem-se na cidade. Muitos ficam em sua casa quando vem para a cidade, visto que Olinda e Recife são cidades vizinhas. T. é uma das índias que já passou um tempo na casa de C. quando saiu da aldeia. Embora mantenha uma boa relação com as pessoas que convive se diz muito fechada e de poucos amigos: “Mas assim, eu tenho uma aceitação boa aqui, mas eu não sou muito de me relacionar não. Acho que já é cultural”. Por morar em Olinda, mas por estar em constante viagem para a aldeia, onde moram seus familiares, ela mantém um relacionamento de proximidade com os indígenas habitantes da terra Fulni-ô e é lá que ela constrói os seus vínculos de amizade. Ela relata que está sempre na sua aldeia: “todo ano eu vou à aldeia. Nem que seja uma vez no ano a gente vai lá. Não perdi o contato de maneira nenhuma”.

C. conta que tem certo receio e se diz muito desconfiada para fazer novas amizades:

¹⁶ Apresentação de trabalhos por parte dos alunos sobre temas variados para o Colegiado, Sociedade Civil, Alunos e Professores. Os grupos se dividem em barracas colocadas geralmente nas quadras escolares e apresentam seus temas de forma variada.

“Porque já é cultural mesmo, a gente já fica desconfiada. Quando as pessoas se aproximam da gente nunca é pra ser só sua amiga, sempre é pra adquirir alguma coisa... informação, tirar algo de você. Geralmente, não sei quantas pessoas você já entrevistou, mas a gente sempre fica assim com o pé atrás”.

Embora C. se descreva como calada e de não se relacionar muito com as pessoas na cidade, ela diz que mantêm uma relação com os outros índios em Recife, que nem sempre são da mesma etnia que a sua: “a gente não se comunica muito, mas eu sei que minha parenta tá aqui, do meu lado, outra tá ali”.

Ela e seu marido são sempre procurados quando se trata de falar sobre povos indígenas em Recife: em escolas, trabalhos universitários e etc, pois trabalham com a música e a dança de forma que se tornaram mais conhecidos e uma referência no assunto na região. Os projetos do grupo acontecem principalmente nas instituições educacionais, eles tentam mudar a visão que se passam nas escolas acerca das culturas indígenas. Assim, a cidade para C. é meio de sobrevivência, é o local em que ela trabalha com a música junto ao seu marido e vende artesanatos, mas ela sente constantemente uma necessidade de estar junto a família que está na aldeia.

“eu gosto daqui, mas eu não sou apaixonada por aqui não, eu vivo por questão de sobrevivência [...] eu vivo aqui, mas eu não gosto daqui. Porque tem aquela questão você nasce e é criada num lugar... junto com a sua família, irmão, primo, todo mundo tá lá, aí às vezes bate uma saudade e B. [marido da entrevistada] diz ‘já sei você quer ir *simbora*’ aí às vezes eu coloco duas mudas de roupa em uma mochila e passo uma semana lá, aí passa e eu volto para cá, porque minha vida toda está aqui”.

Embora C. descreva que sua vida esteja na cidade de Olinda/Recife, para ela a união do seu grupo é inevitável, ela acredita que nunca vai se separar dele. Acredita que os Fulni-ô são juntos e interligados como se fosse todos “agarrados no umbigo do outro”, o que contribui, para C., com a preservação da sua língua (yathee). Ela faz uma queixa em relação ao transporte coletivo na cidade, diz que passa mal de pensar em pegar ônibus nos horários de pico e marca todos os compromissos pensando em fugir desses horários. Ela diz que andar de ônibus foi uma coisa na qual ela nunca se acostumou em Recife/Olinda. O ritmo de trabalho também foi algo em que C. achou muito diferente. As pessoas na cidade não tem o costume de saber como as outras estão realmente se sentindo, “pegar na sua mão”, perguntar como elas estão. Ela chega a contar um episódio em que adoeceu de estafa por conta do excesso de trabalho junto a Lia, a rotina de shows e viagens a deixaram muito cansada. A ponto de C. ter que passar uns dias na aldeia se tratando do cansaço. Acredita que não estava pronta para a

rotina, a sua “alma não estava preparada” para tanta carga de shows e teve que ir a sua aldeia fazer tratamentos.

C. e seu marido faziam parte de um outro grupo de música indígena que se afastaram, mas depois da separação do grupo ela sentiu a necessidade de montar um novo grupo para que os jovens da aldeia cantassem e dançassem, pois ela relata que os jovens tem se afundado cada vez mais no alcoolismo dentro das aldeias, e a música e dança pode ser uma saída para esses jovens.

4.1.4 Narrativa 4 – A Fulni-ô batalhadora

T. trabalhou desde criança com a dança e o canto: “toré e a cafurna e sempre tem apresentações. Dia 19 de abril todo ano eles convidam a gente”. E com essas apresentações conhecia novos lugares e pessoas. Ela relata que desde muito nova era curiosa e desejava descobrir novos ambientes e culturas: “sempre tive curiosidade de conhecer as coisas, novas culturas, lugares”.

Com seus 14/15 anos veio para a cidade do Recife, e acabou conhecendo um casal que morava em Olinda que perguntou se não gostaria de ficar lá com eles e assim teria mais oportunidade de trabalho e estudos. T. acabou se separando do grupo indígena, no qual havia vindo para a cidade fazer as apresentações, para encontrar a moradora de Olinda que havia lhe oferecido um espaço para ela ficar morando, estudando e trabalhando:

“Como eu era *de menor*, meu pai e minha mãe não aceitava isso. De eu querer vir morar aqui. E quando eu comecei a passear, a ver os lugares, andar, cultura diferente, aquilo foi me despertando que até hoje eu acho interessante. Então eles não deixaram eu ficar aqui e o que foi que eu fiz?! Eu peguei e fugi do grupo indígena que estavam lá na Casa da Cidadania, a mulher marcou um lugar onde a gente iria se encontrar perto da Casa da Cidadania. Eu deixei todos os indígenas brincando lá na Casa da Cidadania, sai e fui pra casa dessa mulher”.

T. conta que estava muito animada para viver esse novo momento em sua vida, e que embora gostasse da aldeia ela sentia muito vontade de conhecer novas possibilidades:

“Eu muito alegre e muito feliz porque eu não queria mais voltar na tribo. Não é por que lá seja ruim, lá é um lugar maravilhoso, lugar bom pra refletir, mas eu queria viver esse momento, queria viver essa história, né? No meio do povo branco”.

No entanto, o grupo com o qual havia vindo para Recife era responsável por ela, e não poderia voltar para a sua aldeia sem a sua presença. Seria um descontentamento para a sua família saber que todos haviam voltado das apresentações, mas a sua filha não. Todos os integrantes do grupo foram em Olinda a sua procura, até que disseram que a haviam visto.

“Nesse dia foi uma grande revolução, os indígenas pegaram as flechas, pegaram as lanças ‘e a gente vai dar conta dela, ela deve estar em Olinda, em algum lugar. Nós vamos chamar a polícia’. Daí uma pessoa chegou e falou: ‘olha eu vi uma índia subindo com uma senhora nessa rua’. Como aqui é um lugar pequeno, na Cidade Alta todo mundo conhecia. ‘Tem uma menina ali’. Chegando lá, uns seis índios, meus parentes, que a gente estava em tropa de vinte pessoas, chegaram os quase vinte índios e falaram para a senhora ‘olha bota essa índia para fora que ela tem que voltar com a gente, ela não pode ficar aqui’. Eu lá dentro chorando, e ela falando ‘não eu quero ficar aqui com ela’, ‘não ela só pode ficar aqui com a autorização do pai e da mãe dela em documento’. A mulher respondeu: ‘não, não vou deixar ela ir embora se ela quer ficar aqui comigo’, ‘mas ela é de menor, é perigoso’, ‘não, eu vou na Funai e vou resolver a documentação dela, a partir de hoje ela vai ser minha filha, eu vou adotar ela. E vou adotar ela como filha’, ‘não, ela vai ter que sair daí, se ela não sair daí a gente vai entrar na casa da senhora’. E a mulher morrendo de medo porque tavam com uma lança, uma flecha, né? Aquelas armas indígenas, e aí foi muito engraçado né? Aí eu saí na porta: ‘não, não precisa vocês fazerem nada com eles não, eu vou embora, eu vou embora com vocês mas eu volto’. Meu tio que era o líder, Pajé, assim... começou a falar um monte de coisa em indígena comigo: ‘Por que você fez isso? Deixou essa preocupação?’

T. voltou para a sua aldeia, pois seus pais não deram a autorização para voltar a Olinda e resolveu fugir para ir à casa do casal novamente. Em Olinda continuou fazendo as apresentações por aqui na cidade, ajudava em casa e cuidava do bebê da mulher. Na cidade conheceu coisas que na sua aldeia ela não conhecia como shopping center, praias e etc.

“Um dos meus motivos de eu vir pra cá era de adquirir o conhecimento, pra poder, quando voltasse lá na tribo um dia, se Deus *Ediadwa* quiser, que é nosso Deus que nós chamamos de *Ediadwa*, levar assim uma riqueza cultural para eles poderem aprender. Eu tenho um monte de projetos na minha cabeça, uns sonhos pra tentar realizar [...] Tenho muita vontade de ajudar meu povo, como eu lhe disse fazer um centro técnico, independente de política, de prefeito, montar uma coisa assim que posso ajudar as crianças lá. Eu tenho fé em Deus que isso eu vou realizar. E levar artistas pra eles aprenderem a desenhar, pintar, cortar e profissionalizar eles”.

Durante a entrevista relata que ficou durante uns dois ou três anos morando em Olinda, mas com dezoito anos retornou para a sua aldeia, só que com o falecimento da sua mãe e em seguida o da sua avó voltou para a cidade e se estabeleceu na região metropolitana. T. conta que sempre buscou a sua independência, e que para o pessoal da sua aldeia, e do interior a independência feminina “não é bem vista”. Nos contou que para o pessoal da aldeia

é tida como “dada, é falada, louca, uma pessoa anormal”. Durante o ano, conta que sempre que possível passar um tempo com seus parentes na sua aldeia, e em uma dessas visitas me convidou para acompanhá-la. Sempre muito bem vestida na aldeia, fala com todos os seus conhecidos e vai visitar todos os seus parentes. Ficamos na casa do seu pai e sua madrasta no quarto de uma de suas irmãs. Embora tenhamos ido passar pouco tempo, T. fez questão de passear comigo pela aldeia, e quando não podia, pediu para uma de suas irmãs para me acompanhar. A sua irmã me levou para conhecer as escolas bilíngue da aldeia e em uma delas, na qual sua tia é professora e fundadora, pediu para que as crianças dançassem a Cafurna para mim, já que havíamos visto as crianças da outra escola ensaiando o Toré.

T. na sua aldeia

Foto 12.

Centro da Aldeia Fulni-ô

Foto 13.

Estátuas no centro¹⁷ da aldeia



Foto 14, 15 e 16.

¹⁷ T. fez questão de que a aldeia fosse apresentada a mim e me levou em lugares importantes. A praça, representada na 'Foto 2' e na sequência é um lugar importante para T. além de ser um espaço próximo a sua casa é um lugar de encontro entre os seus conhecidos.

T. conta que sempre foi como toda jovem, e que nunca fez nada de errado. Já viajou bastante fazendo a divulgação da cultura indígena, participou de vários eventos como representante Fulni-ô, mas nunca teve interesse em envolvimento político. Ainda que a cidade de Águas Belas seja localizada bem próxima ao território demarcado dos Fulni-ô e exista uma relação entre os habitantes da aldeia e os da cidade, não se dão oportunidade para os índios trabalharem na cidade. Sempre buscou trabalhar, mas que essa situação não ajudou.

“Os Fulni-ô [...] é a única tribo que ainda fala o yathee, mas não é brincadeira não, a gente sofre com o preconceito a todo momento, viu? Hoje eu vivo uma vida, graças a Deus, muito bem, obrigada, mas até hoje é difícil porque o pessoal fala assim: ‘a, eu sei aquela índia né?’ [tom de ironia]... [...] Birras, ironia, preconceito a gente encontra todo dia, isso é muito normal, basta a gente ter a cabeça boa pra enfrentar, né isso?!”.

T. se diz muito agradecida pela sua vida hoje, já trabalhou muito tempo em Porto de Galinhas, enfrentou algumas adversidades, mas sempre foi muito ativa e teve muitas amizades o que lhe fazia ter um círculo grande de pessoas. Ela relata que teve épocas em que estava com dois empregos. Hoje T. é casada com um estrangeiro e tem duas filhas bebês. Sempre que possível vai para o ritual do Ouricuri. Como está com uma bebê pequena, ela acompanha o marido em suas viagens a trabalho. Durante a pesquisa foi morar na Espanha, mas já sabe que no final de agosto/início de setembro vai estar no Brasil para participar da abertura do ritual.

“Pra mim o mais importante hoje é o ritual e a minha família, que eu amo, adoro, do fundo do meu coração. O meu ritual em primeiro lugar, segundo está a minha família. Minha filha também, minha família daqui [da cidade] também, meu marido”

4.1.5 Narrativa 5 – A Pankararu artesã

Conheci E. nos eventos em que o grupo de índios tem se articulado em Recife. Sempre acompanha seu marido, também Pankararu, nas vendas de artesanatos indígenas (brincos, colares, cocares, pulseiras e etc.) expostas em feiras na cidade e próximos as Universidades (por exemplo: UNICAP, UFPE e UFRPE). Sempre presente em seminários e encontros acadêmicos que tratam das questões indígenas e frequentemente lê textos e livros sobre o tema, na ocasião mostrou-me um livro que havia na bolsa - O estatuto do índio. Marcamos de nos ver nos jardins da Universidade Católica do Recife (Unicap), descobri que esse lugar é o

ponto de reunião dos indígenas que estudam na Unicap e de outros estudantes (e não estudantes) indígenas que vão se encontrar por lá. Pontualmente, E. estava lá no jardim, disposta a contar um pouco de sua história e seus trajetos de idas e vindas na cidade do Recife. Ela logo me perguntou se poderia usar o seu campê¹⁸ e se a sua fumaça não estava atrapalhando.

E. comenta que ela já nasceu fora da aldeia Pankararu, em Petrolândia, pois seu pai foi trabalhar como motorista e toda a família se mudou para o local. No entanto, foi em busca desse seu reconhecimento enquanto índia Pankararu quando ainda não era casada com o seu atual marido Pankararu (N2.). Explica-nos que tudo iniciou quando começou a frequentar a aldeia e sua avó chegar até ela e avisa que tinha parentes por lá:

“Minha avó chegou pra mim e disse ‘você tem família e tal dentro da aldeia’ [...] A discriminação começou por quê? Porque eu não nasci na aldeia... E minha autoafirmação dentro da aldeia, que é meus familiares, né?”

E. decide então ir até o cacique para conseguir o seu reconhecimento diante do grupo. Lá encontra duas pessoas que eram amigo da família e que a reconheceram logo que a avistaram. Solicita então uma declaração, o cacique o faz e ela reconhece a declaração em cartório. A declaração dada pelo cacique a E. não é apenas para ela, abrange também seus filhos. Depois de alguns anos começa a morar na aldeia Pankararu com seu marido N2. até que começaram a surgir problemas em sua coluna. Acredita que esse seus problemas surgiram no decorrer de sua vida com o trabalho na roça ajudando o seu pai, chegando a atingir as atuais dores na sua vida adulta. Embora não tenha morado a vida toda na aldeia, a sua família paterna e materna são todas de lá. E. nos contou que a vida dentro da aldeia não é fácil para todo mundo. Quando uma família sobrevive apenas com uma aposentadoria a situação é difícil dentro de casa, e essa situação se agrava quando possui um dos entes doentes, pois os gastos com remédios e transportes são altíssimos. A assistência a questões de saúde quando os índios estão dentro da aldeia existe, embora seja bastante dificultosa. Em alguns casos nos conta que até perdeu consultas por não conseguir chegar ao local, o acesso é complicado, nem sempre conseguem ajuda com o transporte e a viagem até a consulta é difícil por conta de suas dores na coluna, fibromialgia¹⁹, a tendinite em seus dois braços e a situação se agrava quando se descobriu com depressão. E. também é diabética e hipertensa. As constantes viagens acabavam por se tornar cada vez mais complicada até que junto com a seu marido decidiram se mudar da aldeia para um local mais próximo da assistência a saúde. Mudaram-se para a

¹⁸ Cachimbo que possui a forma de cone.

¹⁹ Fibromialgia é uma síndrome em que as pessoas sentem dores em todo o corpo por longos períodos de tempo. Ela está ligada a questões de dores de cabeça, depressão e ansiedade.

Agrovila 08 do Limão distrito de Petrolândia, já que não tinham condições financeiras de irem para um local mais próximo, no entanto, o acesso ao local era mais complicado e já não tinham a mesma assistência que possuíam quando habitavam na aldeia. O marido de E. começou a trabalhar na roça na Agrovila e passaram entre três e quatro anos morando no local. E. conta que nessa época lidou com a sua depressão e teve que participar do CAPS (Centro de Atenção Psicossocial) para conseguir seus medicamentos e sofreu muito com o preconceito.

Após saírem da Agrovila foram para Petrolândia para facilitar o tratamento de depressão de E.. Ela nos contou que graças ao apoio de muitos amigos e do seu marido ela conseguiu lidar com a sua depressão e suas dores decorrente da fibromialgia, e é muito grata a todos. Em Petrolândia E. passou por uma crise em que seu médico queria o encaminhamento para Recife a todo custo, depois de muito relutar contra esse encaminhamento para se internar em Recife, E. esperou um tempo para conseguir juntar dinheiro e veio fazer o seu tratamento.

Em 2010, enquanto morava na Agrovila 08, conta que recebeu cobertura do DSEI (Distrito Sanitário Indígena de Pernambuco) e quando precisou vir a Recife esteve hospedada na pousada indígena que fica no bairro de Aldeia em Camaragibe. No entanto quando precisou vir a Recife não teve o mesmo apoio. Em Recife, E. veio sozinha e ficou instalada no bairro dos Coelhos, primeiro em uma pousada próxima ao IMIP²⁰ (Instituto de Medicina Integral Professor Fernando Figueira), em seguida alugou um apartamento no mesmo bairro e seu marido veio acompanhá-la, já que não teria condições de ficar na cidade sozinha. E começou a sua jornada de esforços em Recife como descreve *“E começou a minha luta, né? Dentro de Recife. Exame para um lado, médico para o outro. Faz campanha daqui, faz campanha por lá. Procurando um jeito de resolver meus problemas, né?”*. No entanto, como iria conseguir fazer a sua cirurgia não poderia mais ficar no apartamento que havia alugado. Foi em busca de apoio do DSEI para ficar na pousada em Aldeia, lugar em que os indígenas ficam quando estão em tratamentos médicos, e não obteve sucesso:

“criaram uma tal de uma lei, as próprias lideranças de dentro da aldeia, de não dar assistência médica ao índio fora, como eles falam desaldeado. Porque não existe índio desaldeado, tá entendendo? Não existe. Eu tenho o Estatuto dos Índios, eu sei os meus direitos, eu reconheço tudo. E além disso, além de saber os meus direitos e correr atrás eu fico me atualizando, participando de tudo”.

²⁰ O IMIP é uma entidade filantrópica, que tem como objetivo atuar nas áreas de assistência médico-social, ensino, pesquisa e extensão comunitária. Seu trabalho é voltado para atender a população carente do estado de Pernambuco. Seus hospitais são reconhecidos como um dos mais importantes no país e são referência em diversas áreas de atuação.

E. fala com orgulho de conhecer todos os seus direitos e estar sempre atenta as questões referentes à sua identidade. Em agosto de 2015 vai participar de um seminário que conta com a presença do antropólogo João Pacheco de Oliveira. Ela reconhece a importância de se empoderar de seus direitos na luta indígena. Acredita que a cidade do Recife a possibilitou fazer esses contatos com pessoas que foram importantes na construção do seu conhecimento a cerca da temática. Em Recife, acredita, teve a possibilidade de estudar os assuntos e mesmo distante geograficamente da sua aldeia, pode aprender muito sobre os povos indígenas, conheceu outros índios que passavam por situações semelhantes e pode com eles aprender muito sobre a sua identidade. Nos conta que através do artesanatos e os artefatos que ela utiliza na católica foi possível esse encontro com os outros índios.

“Um dia eu vinha mais meu marido, e ele disse ‘vamos entrar aqui na Unicap pra ver se eu consigo um espaço para colocar os meus artasenatos’ ai eu falei ‘vamos’ e vim com ele. A gente tinha vindo lá do centro a gente tinha comprado uns materiais (linhas) para trabalhar, né? Ai entramos por lá e ele veio procurar Carlos aqui, entendeu? Ai Carlos foi e mandou ele vir depois, a gente veio e tal e conseguiu esse espaço aqui da feirinha de segunda a quarta. E quando nos colocamos os artesanatos para vender aqui, vai passando um e vai [...] como é que a gente passa a ser visto que nós somos índios? Por que a gente coloca, meu marido coloca o cocar, né? Pinta (a pintura da gente você sabe que é de argila, né?. A branca). E todo mundo começou a passar e foi vendo ele ali. Ai primeiro passou, eu não lembro bem se foi L. ou se foi V.”.

E. relata que: *“foi através de V., D., H., eles viram a gente e chamou a gente para participar aqui dessa apresentação [Semana Indígena na Unicap] que eles fizeram, né?”* Eles se conheceram entre Março e Abril, mas E. diz que parece que faz muito mais tempo. Ela atribui a essa conexão entre eles devido ao conhecimento indígena que compartilham:

“Na realidade você sabe que nós os indígenas temos a nossa ciência, né? E eu creio muito, primeiramente em Deus que é o criador do céu e da terra, secundamente nossos Encantados, nossos Encantados que eu creio”.

“A discriminação começa dentro da própria aldeia pelos próprios líderes”. E. comenta que dentro da aldeia, os indígenas que não moram mais na aldeia sofre muito preconceito.

“A discriminação aqui na cidade é também. Um dia eu fui saindo mais N2. aqui [perto da Unicap] cansada, N2. também, quando eu cheguei bem aqui perto na esquina (não tem aqui a delegacia da mulher) ai dois homens ‘U-U-U-U’. Porque N2. estava produzido, eu estava pintada, né? Ai eu olhei pro ‘caba’ assim... mas eu disse coisa que eu não queria. Eles correram, foram pra dentro da casa. Eu tava a fim de puxar ele pro meio da rua pra dar nele.”

Ao mesmo tempo em que esses indígenas em Recife são alvo de discriminação por parte da população não índia também são respeitados por conta da sua identidade étnica: “o índio fora da aldeia encontra muitos obstáculos e muita discriminação, mas também tem muito respeito, nem todo mundo respeita, mas também somos muito respeitados”.

E. acredita que a cidade lhe trouxe muita de informação. “Recife me trouxe o autoconhecimento do que é um índio”. Na cidade E. se munuiu de informação acerca dos povos indígenas com os quais ela tem contato e que estão próximos a ela. Aqui ela pode também participar de Seminários, conhecer professores que lidam com a temática e que estão sempre proporcionando a ela acesso a livros e artigos.

“Pra mim, eu, E., me sinto orgulhosa de ser uma mulher indígena, entendeu? De me sentir uma guerreira, eu gosto, eu amo, eu amo minha tradição. Não me sinto envergonhada de colocar minha roupa pra me apresentar em canto, local, algum, tá entendendo? De me pintar... eu tenho uma roupa de Croá autorizada pelos nossos Encantados que eu podia fazer... esse campião aqui ficou junto com ela dentro do salão de Andorinha... eu me sinto orgulhosa, mas tem gente que me olha quando eu digo assim ‘eu sou uma índia’”.

Ai o que foi que aconteceu... Quando eu entro no ônibus e me sento né? L*[marido da entrevistadora] de Cocar, ai a mulher olhou pra mim e disse assim ‘eu queria conhecer um índio de verdade, vocês são índios mesmo?’ Não tem aquelas duas cadeiras por de traz do motorista? Ela tava ali e eu aqui mas L*[marido da entrevistadora]... ‘Nós somos, pega aqui minha querida, me belisca’ A bichinha veio no sentimento e me beliscou [Risos]. Tu acreditas? Ai eu disse, no que ela me beliscou, ‘eu sou de verdade?’. Ela puxou a mão e eu disse ‘deixa eu ver como eu te esclareço isso ai’. Eu já ia no ponto mesmo de dizer ‘falta de informação tua tal e tal’ mas eu não posso ir diretamente no ponto não, pois é falta de educação. Ai eu falei assim pra ela ‘eu tô vindo agora de um seminário aqui da Rural [UFRPE] sobre esse assunto, a temática todinha foi abrangendo esses assuntos ai. Tudo! O que é índio, o que é que deixa de ser índio, índios urbanos, índio na cidade...’. Eu falando pra ela e ela escutando tudo, ai eu disse ‘agora eu vou dizer uma coisa você, não me leve a mal não... isso ai se chama falta de informação’.

Ainda que tenha gratidão pelo conhecimento que adquiriu na cidade e as pessoas que conheceu não vê a hora de retornar a sua aldeia. “*Eu vou, mas eu volto. Mas eu tô indo de encontro ao meu povo. E isso eu me sinto orgulhosa. Sinto-me feliz por voltar*”.

4.1.6 Movimento Tapuya

O Movimento Tapuya foi fundado no início desse ano (2015) e está no começo de suas atividades, embora o movimento não tenha ganhado força ainda e esteja encontrando dificuldades em articular os índios em Recife é interessante notar a necessidade que o grupo

sente ao se juntar em prol da causa. Ele surge com o intuito de colocar em interação os indígenas que moram em Recife, mas também se articular com índios que estejam com constante relação com a aldeia num fluxo de idas e vindas, isto é, com índios que trabalhem em Recife, mas que tenham uma relação estreita com a aldeia de sua origem.

“A ideia do movimento é agregar todos os índios que vivem aqui na cidade do Recife, não aldeados em específico, mas também, nos recebemos sempre a ajuda e reforço daqueles índios também aldeados porque também o grupo nosso se constitui por pessoas aldeadas que estão lá sempre na sua aldeia, mas que trabalham aqui no Recife e tem essa vida paralela, tanto na sua aldeia, seja no seu sertão no seu agreste como aqui na capital do Recife, né?” (Fala de H.).

O grupo surge quando esses indígenas começam a se articular e sentem a necessidade de se juntar, em prol do resgate de sua cultura e memória, tendo em vista que alguns indígenas não nasceram nas aldeias, mas possuem uma busca a sua ancestralidade que está ligada a uma questão religiosa. O movimento entende por índios urbanos os índios que moram na capital e não tem contato, ou tem muito pouco contato com a sua aldeia, mas sentem-se ligados a sua etnia por questões de ancestralidade e religiosidade. Muitos se identificam enquanto indígenas, mas está em busca de reconhecimento do seu grupo, esses índios crescerem sendo chamados de caboclos pelos seus pais e avós.

O movimento visa também uma maior relação entre esses índios moradores de Recife urbanos e os moradores das aldeias, de forma a garantir uma maior aproximação entre ambos. Essa articulação entre os índios começa com a relação criada entre H. e D. através das redes sociais, ambos estudavam na mesma universidade. D. já conhecia outros indígenas que também eram estudantes da mesma instituição e dessa forma foram se encontrando para formar o Movimento Tapuya. Criaram também uma “fan page”²¹, página no Facebook direcionada a determinados assuntos, para manterem contato e divulgar informações. O grupo também se articula com o FIA – Federação Indígena em Ação, grupo criado por D. e V. para promover e divulgar as culturas indígenas. Além de H. e D., outros índios participam ativamente das atividades do grupo. V. é uma das mulheres que também estão à frente da organização do grupo. N., L., D., R. e E. também participam das reuniões do grupo. Ainda que o tenha sido criado por homens, o grupo reúne as mulheres que também estão por aqui, porém não é objetivo do grupo atentar para tais questões específicas acerca das mulheres. Nos espaços acabam-se prevalecendo à voz dos índios.

²¹ A fan page pode ser acessada pelo endereço <https://www.facebook.com/movimentotapuya>

O nome Tapuya é uma decisão tomada em conjunto para designar o grupo. O nome é escrito com ‘y’ ao invés do ‘i’ para diferenciar o movimento, de índios em trânsito constante para a cidade e os que já estão nela, do termo usado anteriormente. Eles relatam que Tapuya é um termo usado para tratar dos índios que não falavam o Tupi. Eles eram considerados pelos outros como “bárbaros”, “guerreiros” e etc. Tapuia é uma palavra utilizado até hoje com outros sentidos, como descreve E. através de uma experiência particular:

“Sabe como é que minha mãe falava dos Tapuias? Minha mãe, meu pai, minha avó... Se a gente chegasse a fazer alguma coisa na cozinha e fora, né? Descascar milho, fazer tapioca, pegar macaxeira, fazer goma e tal (eu sei fazer), e deixasse alguma bagunça aqui, (minha mãe era uma índia bem organizada) ela chamava ‘Ô Tapuia!’. Ai pronto me despertava, então Tapuia é gente o que? Bagunceiro (tá entendendo?), imundo... era isso que eu achava, mas agora eu tô entendendo, veja como é bom né?” (fala de E.)

4.1.7 As mulheres na “Semana Indígena da UNICAP”

Em abril de 2015, o grupo se organizou para realizar um evento em homenagem ao dia do índio na Universidade Católica de Pernambuco (Unicap). A Semana do Índio na Unicap finalizou com um encontro no dia 17 de Abril de 2015 no Hall do Bloco G da própria instituição. O acontecimento pode ser percebido como a consolidação do Movimento Tapuya, mas a Semana Indígena esteve institucionalmente ligado ao Núcleo de Estudos NEABI (Núcleo de Estudos Afro Brasileiros e Indígenas). O acontecimento contou com uma breve apresentação dos indígenas que estavam no local e são habitantes da cidade, sejam eles considerados pelo grupo como urbano ou índios que estão sempre em trânsito entre Recife e a sua aldeia, e que de certa forma participam desse movimento de índios urbanos. No local houve a venda de artesanatos indígenas, palestra, beiju²², cauim²³ e apresentação de música indígena. Teve um público bem diversificado de estudantes da Unicap, estudantes de outras instituições, professores, e etc. Todos dançaram junto o Toré, assistiram a apresentação do grupo Feea-Hia - Filhos da Terra.

²² Iguaria produzida pelos indígenas utilizando a massa de mandioca.

²³ Bebida alcoólica feita através da fermentação do milho ou da mandioca

Vista Panorâmica do Evento



Foto 17.

As mulheres de diferentes etnias participaram do evento assim como os índios, estiveram no local uma Kapinawá, duas Fulni-ô, duas Xucurú e quatro Pankararu. Elas se apresentaram no início, cada uma, contando um pouco sobre elas. N. ficou responsável por passar o “power point” montado para o evento. A Xucurú R. apresentou o evento junto a H. e ainda que houvesse espaços para essas índias falarem sobre a experiência de ser mulher, índia e estar longe das aldeias, porém elas não o fizeram. Apenas se apresentaram como os outros no local. No encontro pude perceber que a participação de mulheres indígena moradoras das cidades foi maior do que o número de homens. A quantidade de índios apenas era maior se juntarmos a quantidade de índios moradores de Recife e das aldeias, visto que o grupo Feea-Hia se apresentou no local, o que faz o número de índios aumentar. Porém, esses índios do grupo Feea-Hia apenas frequentam a cidade em momentos específicos, tais como apresentações em dia dos índios e outros. Faz-se importante ressaltar que durante o toré, no momento em que convidaram todos a dançarem juntos, as índias participaram ativamente e foram elas que mais convidaram os ouvintes para dançar. É importante ressaltar que a identificação da etnicidade nesses ambientes de encontro faz-se de forma a observar os objetos de adorno. As mulheres usam colares, brincos e pulseiras de forma a diferenciar-se dos outros. O uso de cocares e outros objetos também é uma forma de diferenciar-se.

Os índios pelos índios



Foto 20.

Apresentação do evento

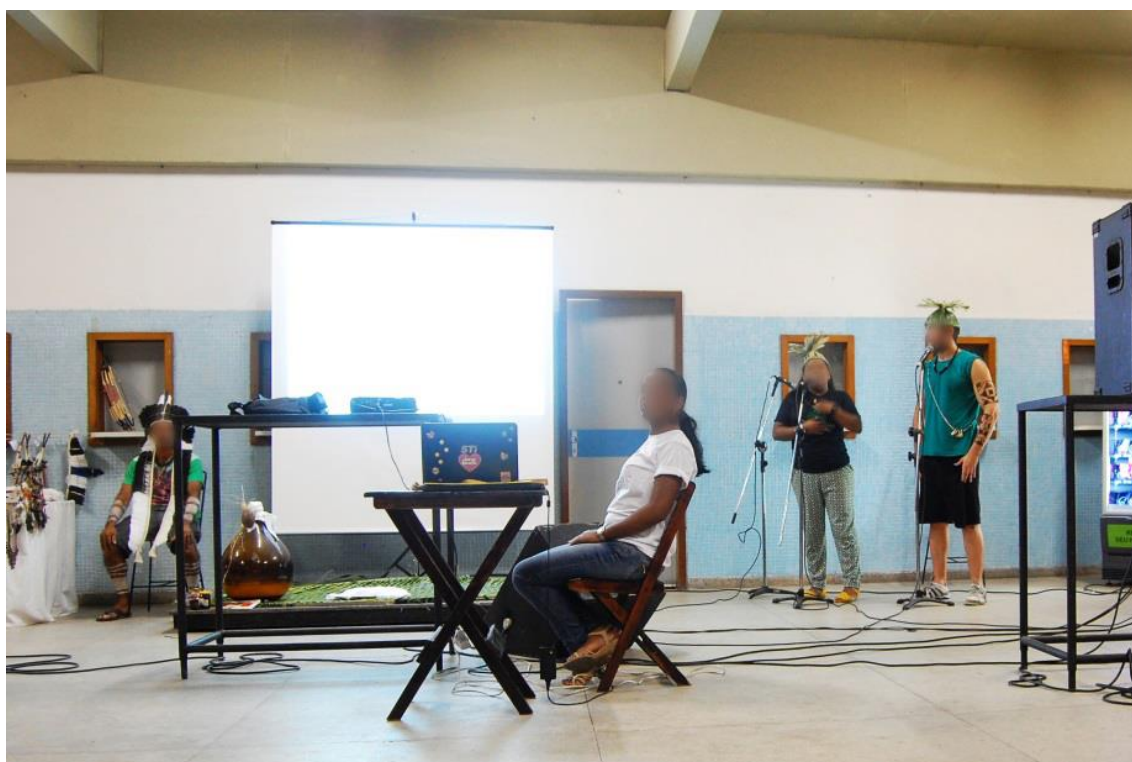


Foto 21.

Apresentação dos estudantes



Foto 22.

Índios e não índios dançando junto o Toré





Foto 23,24 e 25.

Apresentação do Toré pelo grupo Feea-Hia Filhos da Terra



Foto 25.



Foto 26.

Apresentação de Coco pelo grupo Feea-Hia Filhos da Terra



Foto 27 e 28.

4.1.8 A participação das mulheres no dia do índio na Biblioteca de Olinda

No dia em que é conhecido por ser o dia do índio, 19 de abril, em que se comemora a cultura e a diversidade dos povos originários do território em que hoje conhecemos por Brasil, foi organizado um evento na Biblioteca Pública de Olinda. A Biblioteca de Olinda fica localizada no bairro do Carmo, local em que de acordo com o IBGE possui uma porcentagem de 1% de indivíduos autodeclarado indígenas. Próximo ao Carmo é localizado a sede da APOINME (Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo), na região pode ser local de abrigar os indígenas que trabalham na instituição.

Contou com a participação do grupo musical Feea-Hia Filhos da Terra, venda de artesanatos indígenas, palestras, frutas, beiju e chás. Embora tenha sido muito parecido com o realizado anteriormente na Católica, os dois tinham natureza e públicos distintos. Na Unicap (Universidade Católica) tinha um público maior de estudantes e professores que transitavam pelo local. O dia do índio na Biblioteca de Olinda tinha um público formado por artistas, moradores de bairros próximos e turistas que passavam pelo local e tinha uma veia mais artística, enquanto que na católica estava mais preocupado com as questões acadêmicas e vivência dos indígenas (visto que na Católica o evento era veiculado a um núcleo de estudos).

É importante ressaltar que embora o público que frequentou o local fosse um público misto – composto por homens e mulheres, a participação indígena contou com apenas uma mulher para compor a mesa. Apenas E. teve voz no local. Embora C. estivesse também no mesmo lugar, ela estava na organização do evento e apenas teve voz no momento da apresentação musical do Feea-Hia Filhos da Terra. Ainda que C. tenha participado de forma a organizar o evento e arrumar o local, como ordenar a venda de artesanato e arrumar a mesa com alimentos “tradicionais”, não lhe foi dado à palavra. É interessante notar que boa parte dos participantes estiveram na Semana Indígena na Unicap, no entanto, nem todos os integrantes da Semana Indígena marcaram a presença no local. Enquanto o público da católica era formado por uma gama de estudantes, em Olinda são formados por índios em atividade profissional e em sua minoria estudantes. Faz-se importante ressaltar que no evento anterior, apenas duas delas não eram estudantes universitárias ou faziam cursos técnico, e foram estas quem esteve presente no evento ocorrido em Olinda.

Espaço interno na Biblioteca de Olinda



Foto 29.

Artesanato vendido no Local



Foto 30.

CDs do Feea-Hia Filhos da Terra



Foto 31.

Beiju e frutas servidos no local



Foto 32.

Grupo ‘Feea-Hia Filhos da Terra’ esperando a hora da sua apresentação

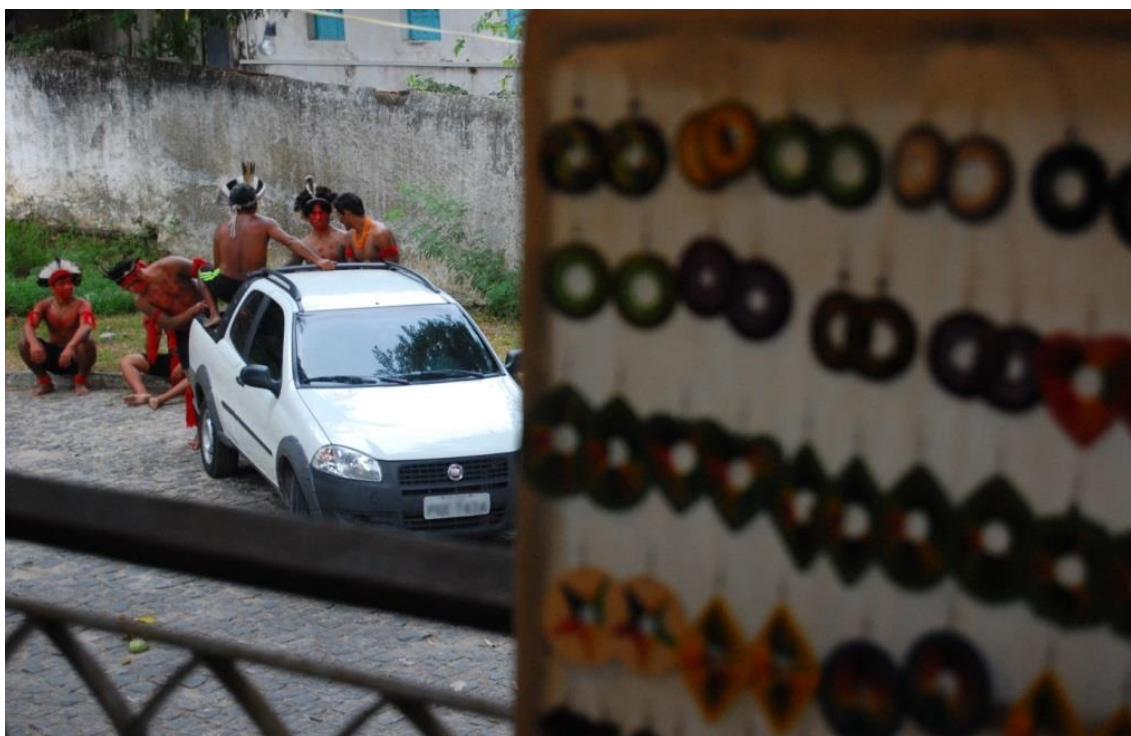


Foto 32.



Foto 33.

Grupo “Feea-Hia Filhos da Terra”



Foto 34, 35 e 36.

4.2 ALDEADO “VERSUS” DESALDEADO

Entre os indígenas que estão em Recife e região metropolitana duas categorias são acionadas em entrevistas e conversas. A categoria de indígena “aldeado” e a “desaldeado”. Ainda que essas duas categorias sejam rejeitadas pelos indígenas nas cidades, ela é frequente nas conversas.

Para Lady Day Pereira de Souza e Arneide Bandeira Cemin:

“A dicotomia aldeado/desaldeado diz menos respeito à moradia efetiva em aldeia e mais ao fator ‘participação política’, pois, mesmo morando na cidade, se a mulher índia participa no processo político indígena, ela é considerada indígena. A participação política inclui militância em organizações e presença em eventos de reivindicação e de formação.” (2012, p. 180)

No entanto, aldeado é considerado todo indígena que mora em aldeia e desaldeados são os índios que estão em outros contextos fora de sua aldeia de origem e que mantenham pouca relação com o seu grupo. Quem define o grau de relação com a aldeia são indivíduos que estão nelas. Dessa forma ainda que essas duas categorias sejam ligadas ao estar ou não nas cidades outros fatores são levados em conta para determinar se um índio vai ser considerado pelo grupo como “aldeado” ou “desaldeado”.

Durante algum tempo essas duas formas de descrever os indígenas em relação a sua moradia foi utilizada para negar assistência à saúde pela Funasa. E. foi umas dessas índias que foi em busca de apoio do DSEI (Distrito Sanitários Especiais Indígenas) para se acomodar na Pousada, local onde os indígenas ficam enquanto estão em tratamento médico, no bairro de Aldeia em Camaragibe e não teve sucesso:

“criaram uma tal de uma lei, as próprias lideranças de dentro da aldeia, de não dar assistência médica ao índio fora, como eles falam desaldeado. Porque não existe índio desaldeado, tá entendendo? Não existe. Eu tenho o Estatuto dos Índios, eu sei os meus direitos, eu reconheço tudo. E além disso, além de saber os meus direitos e correr atrás eu fico me atualizando, participando de tudo”.

Essas duas categorias aparecem como antagônicas. Ou você é um indígena aldeado ou não. E nela estão embutidas as relações de poder entre os índios em território indígena e os que estão em constante movimentação para a cidade. Muitas vezes essa categoria é usada para tratar de forma discriminatória os índios que estão fora de suas terras. Entre os Fulni-ô para tratar dos índios que estão fora de suas terras o termo “grogojó” também é utilizado.

A dicotomia entre os índios (aldeados e desaldeados) reforça a ideia de que os indígenas que estão fora de suas terras são considerados por muitos como “menos” índio dos que estão em território indígena (seja ele demarcado ou em processo de demarcação). Embora as índias em Recife neguem essa ideia de ser desaldeada, em alguns momentos elas passam a assumir a identidade estigmatizada duplamente, a de ser índia (em contexto de não índio) e ser desaldeada em local de relações entre os indígenas. É comum ouvir sobre a diferente forma de tratamento entre os índios de acordo com seu local de origem. Entre os índios aldeados existe o receio de que os indígenas que estão nas cidades possam ter mais acesso as políticas públicas criadas para atender os indígenas. Embora sejam todos moradores das cidades é possível fazer distinção entre eles nas duas categorias. Os que estão em maior contato com o grupo de origem e de certa forma possuem uma maior relação com os indígenas que estão nas aldeias são considerados como aldeados, de forma que as mulheres que transitam entre a aldeia e a cidade com maior frequência detêm de uma maior aceitação entre os indígenas moradores das aldeias. Essas duas categorias só fazem sentido de existir num contexto em que existe um maior fluxo de índios em diversas cidades.

Entre os indígenas que estão em Recife e os que estão nas aldeias algumas categorias nativas são acionadas para fazer essa distinção. Além de “aldeado” e “desaldeado” entre os Fulni-ô existe também o termo *grogójó* (TORRES, 2013). Ser uma índia *grogójó* significa que não é “tão” índia quanto às outras que habitam em terras indígenas. Fazer parte de um grupo que é chamado por tal vocábulo significa não ter sua posição dentro dos Fulni-ô bem delimitada, é estar nas margens do povo (idem). É um termo que é acionado de forma depreciativa quando os indivíduos querem diferenciar os índios habitantes das aldeias *versus* os índios que estão fora do contexto e que são tidos como índios que estão perdendo seus hábitos culturais.

A categoria tratar desses indivíduos marginalizados dentro do grupo, esses indivíduos são tanto habitantes não indígenas que são casados com índios e por isso moram nas aldeias, filhos de índios não iniciados no ritual do Ouricuri e também índios que estão afastados geograficamente do seu grupo (TORRES, 2013).

Esta categoría es definida internamente por la denominación de grogojós, palabra que designa al carácter marginal, aquellos que no tienen una posición claramente definida mientras integrante del grupo, o sea, se refieren básicamente a los hijos de Fulni-ô (participante del ritual) con los no indígenas (othayto-á de Aguas Belas). (TORRES, 2013).

Em campo, pude ouvir a categoria ser utilizada como uma forma de brincadeira entre uma moradora da aldeia que não é índia, mas que é casada com um Fulni-ô. *Grogojó* também é um termo utilizado para os indivíduos que não são indígenas e para os que estão mais “afastados da sua cultura”. Ainda que ele não o fosse direcionado para T. (fulni-ô moradora da região metropolitana de Recife) pude perceber em suas expressões o ressentimento em ouvir tal palavra, tal como um estigma. Para Goffman:

O termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações e não de atributos. Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem horroroso nem desonroso. (1988, p.6).

Diante de tal fato é notável que o seu significado depreciativo possa ser percebido como um estigma para os que são chamados por ele (GOFFMAN, 1988, p. 06).

Ainda que os termos “desaldeado” e “grogojó” possam ser utilizados com significados bem parecidos eles contêm peculiaridades. Ser desaldeada é colocar em questão a sua ligação com a terra e com o seu povo (diretos), ser grogojó é não saber se comportar diante do grupo como semelhante (honra). No entanto as duas categorias colocam em questão a etnicidade do indivíduo.

4.3 A REPRESENTAÇÃO DAS ALDEIAS NAS REDES²⁴

A fotografia na presente pesquisa assume duas posições definidas por Milton Guran como:

- 1) A fotografia “produzida e assumida pela comunidade estudada” (2002, p. 96). Nela o grupo carrega a sua visão de mundo e as suas representações de grupo.
- 2) A fotografia produzida pelo pesquisador em Campo. (2002, p. 96).

Ao pensar a proposta de Guran, em que a fotografia também pode ser utilizada como um elemento “produzido ou assumido” pelo grupo em questão torna-se interessante demonstrar como as mulheres indígenas representam nas redes sociais as suas aldeias indígenas. Escolhemos trabalhar com as Pankararu, visto que entre as Fulni-ô, o elemento mais aclamado para legitimar a etnia entre as índias cidadinas é a língua própria do grupo – o Yathee. A língua, para as Funi-ô, é o elemento que a faz diferente das outras mulheres que

²⁴ Nesse momento estamos nos referindo às redes sociais Facebook (www.facebook.com).

estão na cidade, e é nela que tratam como elemento diacrítico entre as diferentes etnias que se encontram em Recife. É importante ressaltar que embora as mulheres de diversas etnias se agrupem na cidade e construam redes de relacionamento que perpassam as suas etnias, é eleito pelo grupo elementos que as vão diferenciar entre os seus “parentes”.

As imagens abaixo foram retiradas da rede social das Pankararu que estão em Recife e através delas nos é permitido perceber qual elemento escolhido pelas Pankararu para diferenciarem entre as índias citadinas.

Representação da Aldeia na Visão de N.



Fonte: extraído da rede social (www.facebook.com) autor desconhecido.

Representação da aldeia na visão de L.



Fonte: extraído da rede social (www.facebook.com) autor desconhecido.

Representação da Aldeia na visão de M.



Fonte: extraído da rede social (www.facebook.com) autor desconhecido.

Representação da Aldeia na visão de E.



Fonte: extraído da rede social (www.facebook.com) autor desconhecido.

É perceptível que entre as Pankararu o elemento eleito para diferenciar-se é o Praiá. É através dele que as índias fazem referência a sua etnicidade e utilizam como elemento cultural diacrítico ao relacionar-se com as outras índias em Recife.

A dança dos Praiás é um ato ritual sempre realizada em terreiros (salvo as apresentações que acontecem em São Paulo que tem cunho político), usa-se uma veste chamada Praiá composta de um saiote e de uma máscara (feitos também da palha do caroá) apenas o dançador utilizam a vestimenta em que é atribuída a ação a uma entidade conhecida por encantados cujo é representado pelo próprio Praiá. Os encantados são conhecidos como os ancestrais do povo Pankararu e são entidades que passaram para o plano espiritual sem ter passado pela experiência da morte, são seres vivos habitantes da natureza (ALBUQUERQUE, 2011). Os Pankararu recorrem a eles em prol de orientação e proteção (idem).

De acordo com Rafael Lopes (2011), o é necessário uma autorização prévia das forças encantadas para que a roupa dos Praiás seja confeccionada. Em Recife, como em outros lugares por não haverem espaços, não possibilitam a dança, no entanto, em São Paulo, por questões políticas a prática foi autorizada (LOPES, 2011, p. 80; ALBUQUERQUE, 2011, p. 34). É importante notar que o Praiá é um elemento forte na representação Pankararu, mas ele não fica restrito apenas as índias em contexto citadino.

4.4 IDENTIDADE NACIONAL “VERSUS” IDENTIDADE ÉTNICA: UMA OBSERVAÇÃO DO EFEITO “COPA DO MUNDO” NAS ÍNDIAS CITADINAS

O ano de 2014 foi o ano em que o Brasil sediou a Copa do Mundo, evento internacional de futebol organizado pela FIFA (Federação Internacional de Futebol). Se futebol já é um evento que paralisa as atividades da população brasileira, um evento internacional acontecendo no “país do futebol” é um momento em que todas as atenções voltam-se para o fenômeno ocorrido. Essas mulheres indígenas que moram em Recife e estão em fluxos constantes com seus lugares de origem também são afetadas pelo clima do momento. É nessa circunstância que se torna perceptível que várias identidades são vivenciadas sem entrar em conflito. O sentimento de pertencer a uma nação é tomado em várias parcelas da população e estas índias também o sentem em conjunto.

Nas redes sociais são publicadas, por elas, fotografias de momentos pré-jogo e pós-jogo e muitas vezes essas mulheres quando possuem um fluxo maior de idas as aldeias assistem aos jogos dentro da sua aldeia de origem. A torcida por um time de futebol que representa o Brasil no momento, não as fazem menos índias. Stuart Hall afirma que as culturas nacionais em que nascemos constituem como fonte principal para as identidades, elas não estão na genética humana, mas os indivíduos pensam nelas como parte da sua essência (HALL, 2005: 48). Para Hall “*as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação*” (HALL, 2005: 49). No entanto, entre os índios que estão em constante relação com a sociedade nacional, a influência do nacionalismo pode-se perceber em um nível mais global e, entre as relações étnicas do dia-a-dia são percebidas como interações estabelecidas em um nível local. Dessa forma, existe uma relação que se interpõe às outras. No que toca as identidades, elas são percebidas de forma a complementar-se e não são vistas como antagônicas pelas índias observadas. As índias em Recife assistem aos jogos do Brasil, pois se percebem como brasileiras no nível macro e a sua indianidade são percebidas no nível micro das relações sociais. Ainda que essa relação entre as identidades sejam aparentemente contraditórias as identidades se organizam no interior das relações.

A ideia de nação se apresenta como uma produtora de sentidos, comunidade simbólica, em que os indivíduos não são apenas cidadãos legais, eles participam e compartilham a ideia (*idem*), isto é a cultura nacional é vista como um discurso, que organiza e influencia as nossas ações ao mesmo tempo em que organiza e influencia a concepção que

temo a cerca de nós mesmos (HALL, 2005: 50). É na construção de sentidos pelos quais nos identificamos, que as identidades nacionais são construídas. A ideia de uma identidade nacional pode ser apoiada na crença de um povo originário, mas o próprio autor aponta que são raros os casos em que esse grupo “originário” persiste ou exerce o poder na sociedade. O que é bem observado na sociedade brasileira, e que se funda com o mito da mistura entre três raças (branco, negro e índio), mas que na realidade social é marcada por uma história de exclusão do negro e do índio da sociedade. No Brasil, estabelecemos fronteiras físicas para que os índios não tenham acesso e não participem de fato na construção de uma sociedade nacional, a ponto de fecharmos os olhos aos índios que saem de suas aldeias e buscam na cidade oportunidades que não chegam em seus territórios delimitados e cada vez menores. No entanto, a crescente movimentação de índios para morar em Recife, pode ser apontada como um movimento em que a identidade étnica vai influenciar na identidade nacional. É um novo movimento, com uma lógica inversa, quando esses índios procuram estabelecer a cidade como espaços tão seus quanto às aldeias. Essas influências se dão quando acontecem as suas articulações e lutas para garantir direitos e espaços na cidade.

Como aponta Hall:

“uma cultura nacional nunca foi um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ela é também uma estrutura de poder cultural. [...] A maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta – isto é, pela supressão forçada da diferença cultural” (HALL, 2005, p. 59).

Stuart Hall indica que devemos pensar as sociedades nacionais como detentora de um “dispositivo discursivo” que consegue unificar as diferenças internas através de mecanismos distintos de poder. Para ele “as nações modernas são, todas, híbridos culturais”, portanto consiste numa atividade complexa a unificação das identidades nacionais (p. 62).

Embora poucas pessoas tenham atentado para o fato de existirem indígenas em todo o território nacional, é expressiva a sua presença nas cidades nos últimos anos o que torna importante e necessário pesquisas sobre os indígenas nesses contextos. Esses indígenas, mais especificadamente essas mulheres estão em constante relação com a sua comunidade e com a cidade. Elas se percebem enquanto indígenas, mas em universo maior vive uma relação paradoxal com a identidade nacional. Hora elas se definem enquanto indígenas e em alguns momentos a identidade nacional é manipulada por elas de formas estratégicas (principalmente pelas mulheres indígenas que vem a Recife a trabalho e a estudo, visto que os não indígenas

mantêm uma relação de hostilidade com os indígenas que vem para a cidade, essa relação pode ser vista como uma relação de disputa por espaços).

O efeito da Copa do Mundo



Foto 37 e 38.

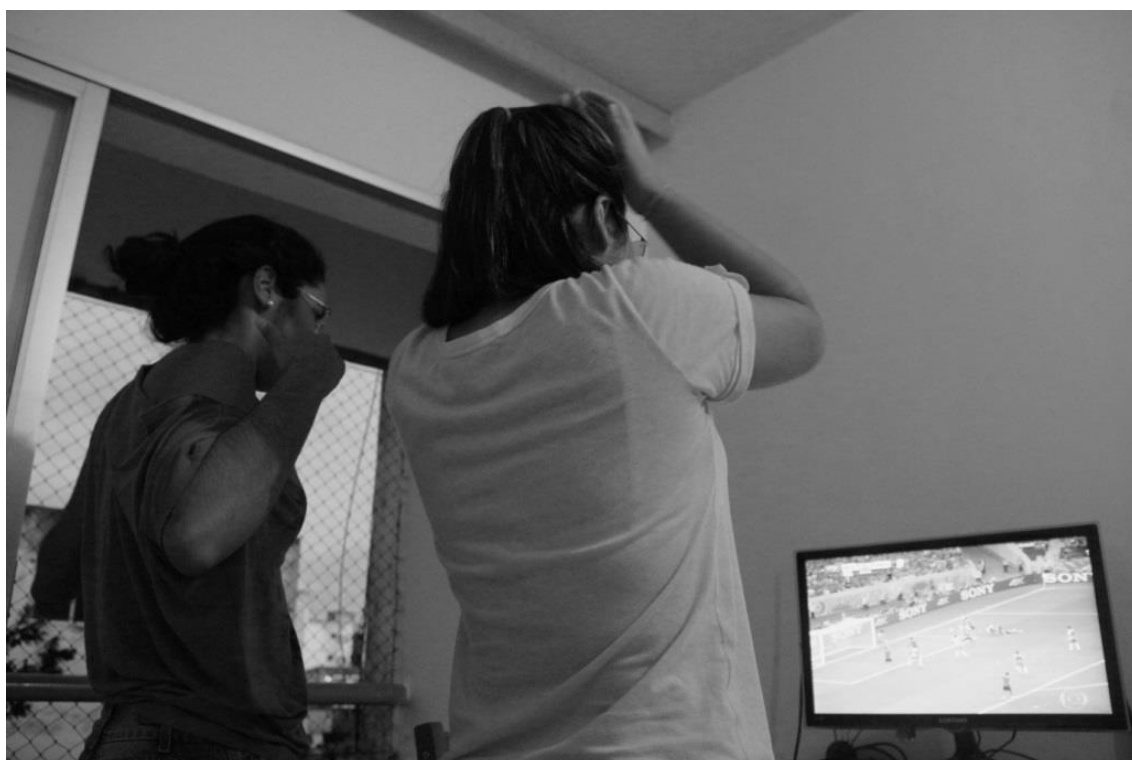


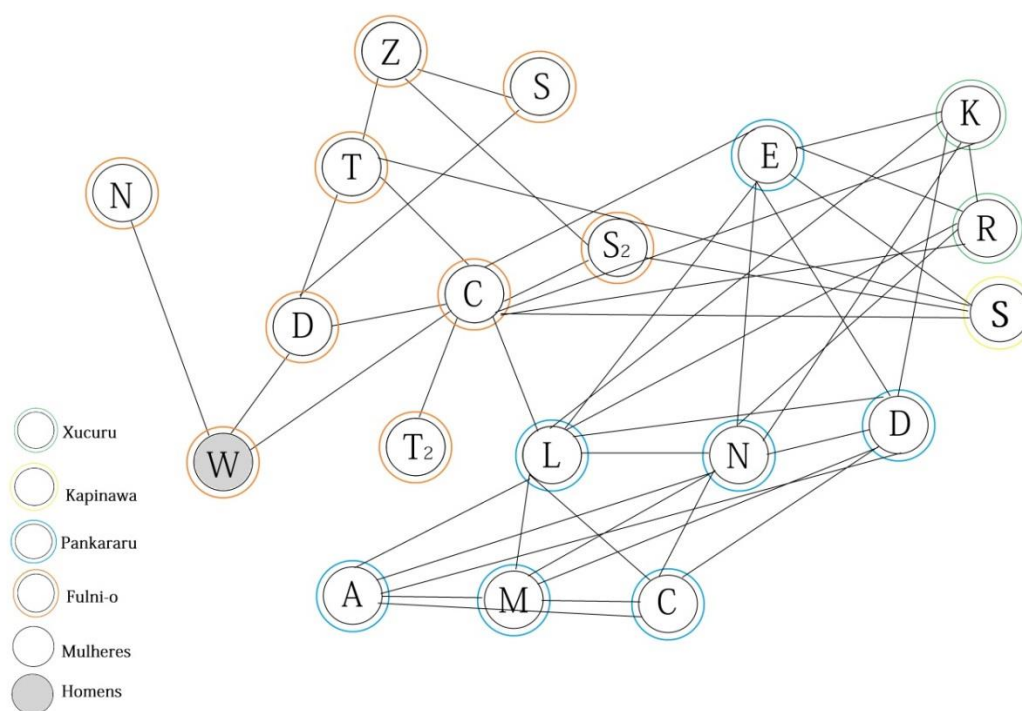
Foto 39 e 40.

4.5 AS RELAÇÕES CONSTRUÍDAS

Manuel Castells introduz o conceito de rede dentro de uma dinâmica da tecnologia da informação, em que as redes são consideradas características dessas dinâmicas devido à complexidade das interações. Para Castells as redes são definidas como “*um conjunto de nós interconectados. Nó é o ponto no qual uma curva se entrecorta. Concretamente, o que o nó é depende do tipo de redes concretas de que falamos*”. (2005, p. 566). Nas Ciências Sociais, “*redes seria o conjunto de relações sociais entre um conjunto de atores e também entre os próprios atores*” (ACIOLI, 2007).

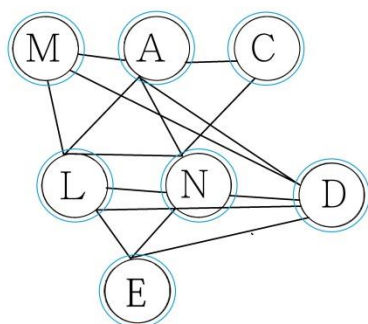
Barnes define como rede social total “*as conexões interpessoais que surgem a partir da filiação a um grupo*” (1987, p. 163). Isto é, as redes sociais totais são as relações entre pessoas que de algum modo fazem parte uma totalidade. O estudo das redes tem como princípio “*analisar a realidade social a partir das relações sociais, e não a partir dos atributos dos indivíduos*” (ACIOLI, 2007). O indivíduo componente de uma rede é observado “*como uma pluralidade de relações*” (*idem*). Alguns estudiosos de redes articulam conceitos de diferentes áreas de conhecimento. Milton Santos associa conceitos da teoria social e da geografia, para ele nem os espaços são homogêneos, nem o são as redes e “*num mesmo subespaço, há uma superposição de redes, que inclui redes principais e redes afluentes ou tributárias, constelações de pontos e traçados de linha*” (SANTOS *apud* ACIOLI, 2007). Para Santos as redes se articulam em nível global, regional ou local (ACIOLI, 2007). É no lugar que as redes são socialmente concretas, no entanto são virtuais, reais, técnicas, sociais, estáveis e dinâmicas (SANTOS *apud* ACIOLI, 2007). As redes são influenciadas por dinâmicas globais e locais, isto é, sofrem influências das dinâmicas mundiais e regionais, universal e particular. O foco da presente pesquisa se dá no espaço local, como a formação das redes sociais vai acontecer para essas mulheres indígenas. O estudo das redes de relações entre indígenas em Recife proporcionou conhecer as dinâmicas dessas relações e entender as necessidades dos grupos. A malha abaixo possibilita uma melhor análise das redes de relações indígenas criadas em Recife. Essas mulheres mantêm uma relação que perpassam as suas etnias. E são construídas relações entre os indígenas baseada na crença de um parentesco em comum. As cores na figura abaixo representam as etnias e é perceptível que essas relações são vivenciadas de forma mais intensa entre as mulheres de uma mesma etnia, embora as redes não se fechem em etnias específicas.

Redes de Sociabilidade indígena 1

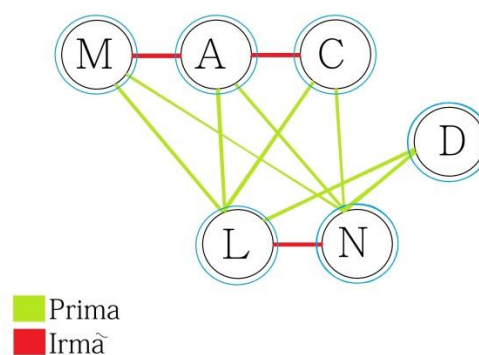


Nas figuras abaixo vamos separar as redes de relacionamentos das mulheres Pankararu que moram em Recife. É interessante observar as duas malhas abaixo para pensarmos como se dão a formação dessas redes:

Redes de Sociabilidade indígena 2



Redes de Sociabilidade indígena 3



Na “Rede de Sociabilidade indígena 2” temos uma malha de relacionamento entre as mulheres Pankararu separada por sua etnia. Na “Rede de Sociabilidade indígena 3” temos

uma malha bem parecida com a primeira, só que ela está marcada pelas relações de parentesco entre as mulheres, é interessante notar que apenas uma dessas mulheres não faz parte da sua família. É importante ressaltar também que embora o vínculo de parentesco entre essas mulheres existam com frequência entre os indígenas em Recife, ele não é o único fato que faz com que redes de relacionamento sejam criadas. É comum que essas mulheres na cidade busquem estar próximas umas das outras, independente das etnias.

As índias, quando se estabelecem em Recife e região metropolitana, constituem uma rede de relações indígenas à medida que vão entrando em contato com outros índios. Eles mantêm grupos em equipamentos tecnológicos que possibilitam as relações sociais cotidianas e estão sempre presentes em eventos – acadêmicos ou não – sobre a temática indígena. Nesses grupos, marcam encontro e dividem experiências. As redes indígenas urbanas são estabelecidas de forma a afirmar categoricamente a identidade étnica individual e grupal, da mesma forma em que essa rede só é ativada devido a identidade étnica afirmada anteriormente. As mulheres são índias independentes das redes, mas as redes funcionam como um mecanismo para o reconhecimento da sua identidade indígena nas cidades. Isto é, as redes são formadas como um vínculo que se retroalimentam nas ações cotidianas dos grupos e indivíduos. As redes possibilitam ainda a criação de um território, além dos espaços geográficos - territórios estes que flutuam e são achados onde os atores se encontrem. As redes permitem a construção de um território criado para além da Aldeia Indígena e da cidade, um território subjetivo possível de ser frequentado nas metrópoles. Será possível falar de um novo movimento de territorialização dos índios habitantes das metrópoles a partir das relações estabelecidas em redes de relacionamento?

Essas redes muitas vezes são construídas quando essas índias encontram outros indígenas, pois partem do pressuposto que enfrentam problemas semelhantes na cidade. Muitas vezes os artesanatos são utilizados para identificar outros indígenas que estão em Recife. Tanto o uso dos artefatos como também a venda. A venda dos artesanatos próxima às universidades e pontos turísticos são momentos em que eles passam a ser visto pelos outros índios que estão na cidade. E. descreve um desses momentos que possibilitou conhecer os índios que estavam por aqui:

“Um dia eu vinha mais meu marido, e ele disse ‘vamos entrar aqui na Unicap pra ver se eu consigo um espaço para colocar os meus artesanatos’ aí eu falei ‘vamos’ e vim com ele. A gente tinha vindo lá do centro a gente tinha comprado uns materiais (linhas) para trabalhar, né? Aí entramos por lá e ele veio procurar Carlos aqui, entendeu? Aí Carlos foi e mandou ele vir depois, a gente veio e tal e conseguiu esse espaço aqui da feirinha de

segunda a quarta. E quando nos colocamos os artesanatos para vender aqui, vai passando um e vai [...] como é que a gente passa a ser visto que nós somos índios? Por que a gente coloca, meu marido coloca o cocar, né? Pinta (a pintura da gente você sabe que é de argila, né?. A branca). E todo mundo começou a passar e foi vendo ele ali. Ai primeiro passou, eu não lembro bem se foi L. ou se foi V. Xucurú”. “Foi através de V., D., H., eles viram a gente e chamou a gente para participar aqui dessa apresentação que eles fizeram, né?”

A interação entre os indígenas torna-se imediata ao momento de encontro. Atribui-se a essa conexão entre eles devido ao conhecimento que compartilham. É perceptível que esses índios sentem a necessidade de articular-se em Recife, mas não existem espaços para tratarem de suas questões. É notável que a ausência de espaços para tratarem de questões indígenas nas cidades, fazendo as universidades como uma importante articuladora desses índios ainda que nem todas as mulheres sejam universitárias. São em eventos acadêmicos na Unicap, UFPE e UFRPE que os indígenas reforçam as suas redes, entram em contato com pesquisadores e se apropriam de conhecimento em prol de sua causa. As universidades tornam-se assim espaços importantes para causa indígena que vai além da construção dos novos saberes, elas tornam-se organizadoras e promotoras de encontro para esses índios. São nas universidades que esses indígenas encontram o espaço para poder propagar as suas ideias e falar sobre a causa.

4.6 REDES DE SOCIABILIDADE INDÍGENA, IDENTIDADE E PARENTESCO

É importante discutir acerca da relevância da linha de descendência na afirmação da identidade étnica de índias que se deslocam das aldeias de origem e vão para a cidade por motivos diversos e a utilização do vocábulo “parente” entre os índios quando se referem a outro indígena independente das etnias que os mesmos pertencem. Pretendemos ponderar se as índias urbanas usam as suas respectivas linhagens como forma de salientar a sua indianidade em contextos urbanos e pensarmos a utilização do termo “parente” entre os indígenas independente das etnias. Embora as relações de parentesco sejam relações que não necessariamente estejam em conformidade com as relações biológicas, dado que são relações sociais, como tratar das relações de parentesco de um grupo étnico na qual as suas interações estão em conexão a todo o momento com relações de parentesco de um grupo nacional?

As relações de Parentesco é uma relação social e não estão inexoravelmente ligadas as de consanguinidades. A definição para o termo parente, dadas por Marc Augé, é de indivíduos que possui descendência um com o outro ou que alegam descender de um mesmo

antepassado. Os indígenas, citadinos ou não, utilizam esse termo (parente) ao se tratarem – independente de trazer a tona questões biológicas – como podemos ver na frase citada em um momento da entrevista: “*Esse aqui é meu parente. Parente é como a gente chama os outros índios*”. Em outro momento a índia comenta que os índios são todos parentes. Dessa forma o parentesco pode ser fundado em traços reais, fictício em partes ou até mesmo ser mítico (AUGÉ, 1973). Poderíamos dizer que ao estenderem o termo parente para os índios de todas as etnias os povos indígenas fundamentam esse laço de parentesco de forma mais ou menos fictícia. Embora utilize o termo “parente” para designar os indígenas é notável que exista ainda uma organização social que perpassa essa utilização. É sempre deixado claro quem são os indígenas na família, e existe uma relação muito próxima da sociedade nacional no trato referente aos pais, irmãos, sobrinhos e primos, isto é, embora se considerem parentes não o são em grau e intensidade semelhante. Até que ponto isso é uma característica apenas das mulheres que estão em contextos urbanos da etnia nas quais as entrevistadas pertencem? Outros grupos étnicos em diferentes contextos também utilizam o vocábulo “parente” para designar outros indígenas de outras etnias e fazem a separação entre os parentes supostamente “reais” ou “fictícios”? Se definirmos os relações de parentesco como uma forma de organização social podemos conceder a utilização do termo como uma forma organizacional entre os povos indígenas?

Podemos pensar as relações entre os povos indígenas nas cidades como uma forma de aliança? No contexto hodierno vemos os povos indígenas de diferentes etnias juntarem-se para lutarem por suas causas diante da sociedade nacional. A utilização do termo parente para se tratarem não será um reflexo dessas alianças que hoje são formadas? Para Lévi-Strauss:

“A família funda o social, sim, mas não nos termos funcionais da biologia humana, mas, ao contrário, porque na existência da família, como aliança, está a possibilidade do ser humano se fazer social, comunicando-se e, assim, romper com o que o autor define como o isolamento a que nos condena a consanguinidade.” (STRAUSS *apud* SARTI, 2005, p. 33-34).

Para Marcos Alexandre S. Albuquerque, é interessante pontuar que o termo “parente utilizado pelos indígenas pode ser percebido pela força política e revela o sentido de aliança entre os diferentes grupos étnicos como forma de organizar-se diante dos não-índios:

“O termo —parente vem sendo utilizado pelos indígenas em todo o Brasil para se referirem uns aos outros, o termo é usado no mesmo sentido apontado acima pela antropologia e pelos textos jurídicos. O uso desse termo está apontando para outra coisa que não um parentesco propriamente biológico ou cultural, mas sim, estritamente, um parentesco histórico e político, ou seja, no sentido de caracterizar uma história comum de violência

sob o contato. O termo ganha assim um sentido de aliança, como forma de revelar sua distinção sóciohistórica, que se refere ao parentesco do território, como originários de uma mesma terra-território, e que sofreram o mesmo destino de exploração pelos não-indígenas” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 243).

Nesse sentido, levando em conta a sua dimensão política, o termo pode ser pensado como um sinônimo para “índios” (BANIWA *apud* ALBUQUERQUE, 2011, p.245). Ainda que possam ser visto como sinônimos, esse vínculo social que perpassam fronteiras e unem todos os índios em uma posição de parentesco movem ações solitárias entre os indígenas de diferentes lugares. Em Recife, as índias urbanas constroem uma rede de relações em que a etnicidade (logo a noção de parente) são fatores de importância. Embora de grupos étnicos diferentes elas se apoiam na noção de origem em comum dos povos indígenas para criarem suas redes de relacionamento nas cidades. Quando essas índias são do mesmo grupo étnico elas, muitas vezes, se dizem primas, ainda que não saibam o grau de parentesco. Elas se apoiam na ideia de que na aldeia são todos da mesma “família”. Em 2009 os índios brasileiros que ficam em território de fronteiras recebem “parentes colombianos” como aponta a reportagem que passou no Jornal Nacional. A frase: somos todos parentes pode ser ouvida de ambas as partes o que aponta que o “parentesco indígena” perpassa fronteiras “nacionais” e linguísticas. Índios de diferentes troncos linguísticos e regiões se consideram todos parentes. Ao tratar os seus semelhantes e nem tão semelhantes – índios de etnias diferentes- os indígenas estão afirmando parentesco ou apenas uma união nas causas políticas? É possível que as duas coisas andem junta, de fato os índios sintam-se unidos por um parentesco e ao unirem forças os índios tem mais chance de “vitória” na “batalha” com a sociedade nacional, a reivindicação ganha corpo e não são apenas centenas, mas 896.917 índios demandando por direitos. Em Recife, a lógica acaba por tornar-se a mesma, são todas índias em situações semelhantes que lutam por sua sobrevivência e a aceitação no seu grupo de origem.

Ao mesmo tempo em que as mulheres indígenas em Recife se tratam umas as outras como sendo parentes existe uma “compreensão” de que chamar os índios de parentes não significa que eles necessariamente possuam vínculos sanguíneos – biológicos – com esses índios. O que também não quer dizer que as relações estabelecidas com as outras índias não sejam relações de atrito. A maior proximidade com os índios considerados aldeados (moradores da aldeia) podem ser tomada como uma forma de hostilidade em relação as índias que estão em Recife a mais tempo e que não possuem relação estreita com a aldeia (“desaldeados”). A utilização do termo “parente” pode ser percebido como uma nova forma

de organização social dessas índias na cidade, visto que exista entre elas uma maior proximidade.

É interessante notar que o uso do termo “parente” não os fazem parentes de proporções iguais, tanto que quando essas índias urbanas em Recife vem a afirmar a sua identidade étnica sempre exaltam a etnicidade dos seus pais. Reforçar o pertencimento étnico dos pais é para elas uma forma de reforçar a sua identidade étnica. Ao dizer que é filha de índios de determinada etnia garante a elas a identidade de índia inquestionável embora elas estejam na cidade. Enquanto que índias aldeadas reforcem a ligação com a terra como elemento de etnicidade as índias na cidade usam a sua linhagem para que sua identidade não seja questionada. É interessante perceber que mesmo nos grupos em que seus critérios para pertencimento a uma determinada etnia não seja levada em conta apenas ser descendentes de índios no contexto citadino a sua linhagem é um instrumento de afirmação de identidade irrefutável.

Durante a minha pesquisa de campo pude perceber que ao mesmo tempo em que os povos indígenas tratam entre si como “parentes” e utiliza essa mesma nomenclatura ainda existe uma separação entre os pertencentes à mesma etnia, assim como existe um tratamento diferenciado para os seus parentes “biológicos”. Por não estarem morando nas suas aldeias de origem essas mulheres deixam claro em suas falas quem é índio na sua família. Enquanto povos indígenas aldeados utilizam a terra como um dos critérios importantes para definir a identidade as índias em contextos urbanos utilizam o discurso da sua filiação como um critério importante para definir a sua identidade étnica. Ser filha de pais Pankararu, Fulni-ô, Kapinawá ou de outra etnia garante a elas, em alguns momentos, uma identidade étnica por parte da população branca das cidades.

É importante para essas índias em Recife mostrarem que possui descendência direta com um índio ou uma índia para que sua identidade seja reconhecida pelos não índios, até quando o critério definidor de uma identidade seja participar de algum determinado ritual na infância é importante para elas afirmar que sua mãe é índia e nasceu na aldeia, por exemplo, uma índia Fulni-ô aciona mais a sua árvore genealógica para explicar a sua etnicidade do que o fato de participar do Ritual do Ouricuri todo ano quando todos os índios pertencentes a essa etnia são convocados.

Assim como as famílias são usadas como marcas de diferenciação social na cidade, buscar essa referência a família que está na aldeia para a construção da sua identidade é a forma como essas mulheres encontram para mostrar que vêm de algum lugar e que por isso

tem um status, mesmo que ele seja considerado um status diferente – étnico. É como se quando acionassem a sua linhagem dissessem ao mesmo tempo que são indígenas e que são estrangeiras naquele contexto urbano. Se para o senso-comum é a biologia que define as raças – consequentemente as identidades raciais- dos seres-humanos e com esses critérios que essas mulheres vão buscar se afirmar fora de suas aldeias e em contextos citadinos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer da pesquisa apontamos que as mulheres indígenas habitantes da cidade do Recife e região metropolitana se estabelecem na cidade por diferentes motivos, entre eles algumas são estudantes que buscam em Recife um conhecimento acadêmico para a sua formação profissional. Essas jovens são estimuladas desde cedo a prestarem vestibulares e escolher um curso nas instituições em Recife. O curso escolhidos por essas estudantes são diversificados (Direito, Engenharia, Administração, Fisioterapia, Enfermagem entre outros). Algumas dessas mulheres saem de casa já no ensino médio para estudar nas cidades próximas, visando uma educação de melhor qualidade. As despesas de vida delas normalmente são custeadas pela família, isto é, essas índias comumente são filhas de famílias com uma condição financeira superior em relação aos habitantes das suas aldeias. Embora tenham as despesas pagas com a ajuda da família, muitas vezes elas fazem estágios para ajudar a manter-se em Recife visto que o custo da cidade é alto em relação aos locais de origem. Existe também em Recife um grande número de mulheres que deixam as suas respectivas aldeias com o intuito de empregar-se em Recife. Esses trabalhos normalmente se iniciam voltados as suas respectivas culturas, algumas vem para a cidade para trabalhar com a arte indígena, dança e música. Nem sempre elas conseguem estabelecer-se aqui somente com esses trabalhos e necessitam de outras atividades. Em Recife elas fazem contato com outros indígenas que residem aqui, possuem pensões e pousadas e muitas vezes empregam-se temporariamente nesses lugares como ajudante em recepções e telefones, quando a FUNAI tinha sede na cidade ela também era um lugar em que essas mulheres procuravam empregos. Apesar de trabalharem em Recife, muitas não chegam à cidade com o Ensino Médio completo e acabam por terminar de estudar aqui e ingressar em cursos técnicos para buscar um melhor emprego. Outras chegam a Recife com o intuito de fazer tratamentos de saúde e se estabelecem na cidade por muito mais tempo do que o imaginado anteriormente. Com frequência vêm para fazer cirurgias em hospitais de referência e ficam na cidade até que seu tratamento termine. Elas muitas vezes já são aposentadas ou se aposentam por invalidez, e trazem consigo alguns membros da família que acabam por trabalhar em Recife, alguns com artesanatos indígenas. Em Recife, é sabido que existem índias que foram adotadas por famílias da cidade, muitas perdem o contato com a aldeia e sua identidade étnica, mas outras mantêm o contato com a sua família e participam dos principais eventos da aldeia. Essas mulheres, embora estejam em maior relação com a cidade do que as outras, possuem tanta dificuldade com a afirmação da sua identidade quanto as que vieram para a cidade mais tarde.

Vale salientar que as mulheres indígenas (autodeclaradas e reconhecidas pelo seu grupo de origem) estão em frequente fluxo com a sua aldeia. Pensar o fluxo dessas mulheres é pensar nas novas mobilidades no mundo contemporâneo. Essas mulheres indígenas estão numa constante relação com a aldeia que muitas vezes transpassam os territórios geográficos da cidade. Isso ocorre, pois para Marc Augé a cidade é vista como um “não-lugar”, espaço de descontinuidade de sujeito que desterritorializa as experiências dos indivíduos que estão nela (AUGÉ, 2012), apesar da cidade apresentar essa característica de “não-lugar” é nos fluxos e fronteiras, entre a cidade e aldeia, que as mulheres indígenas produzem sentidos, pois ao mesmo tempo em que a cidade não acolhe as índias para que se apropriem do espaço ela é importante para a identificação dessas índias. E. foi umas das índias que frisou a importância de ter morado em Recife para fortalecer a sua identidade. Na cidade ela teve contato com outros indígenas na mesma situação que a sua e pode ler livros sobre os seus direitos e se munir da informação. Ao mesmo tempo em que criava vínculos com pessoas que lhe ajudavam na busca pela informação, construía um vínculo com a cidade e seus moradores sofria frequentemente com a discriminação causada pela falta de informação.

As índias nas cidades fazem parte desse processo em que a cultura é vivenciada e experimentada de acordo com as suas experiências cotidianas. Ainda que existam várias Pankararu em Recife - ou Fulni-ô -, os processos culturais vivenciados por essas mulheres são sentido de forma distinta entre todas as mulheres ao mesmo tempo em que compartilham de crenças com o seu grupo. Essas índias, em Recife, por necessidade de espaços e contatos com suas origens acabam por formar redes de sociabilidade indígena.

As questões aqui suscitadas nos mostram que tais redes de sociabilidade indígenas urbanas são estabelecidas de forma a afirmar categoricamente a identidade étnica individual e grupal da mesma forma em que essa rede só é ativada devido a identidade étnica afirmada anteriormente. As mulheres são índias independentes das redes, mas as redes funcionam como um mecanismo para o reconhecimento da sua identidade indígena nas cidades. Isto é, as redes são formadas como um vínculo que se retroalimentam nas ações cotidianas dos grupos e indivíduos. As redes possibilitam ainda a criação de um território além dos espaços geográficos, territórios que flutuam e são achados onde os atores se encontrem. As redes permitem a construção de um território criada para além da Aldeia Indígena, um território subjetivo possível de ser frequentado nas metrópoles. Será possível falar de um novo movimento de territorialização dos índios habitantes das metrópoles a partir das relações estabelecidas em redes?

As mulheres indígenas na cidade do Recife não estão necessariamente ligadas a movimentos indígenas e muitas vezes lutam contra o pré-conceito estabelecido que índios moram em aldeias indígenas e não estão/devem estar nas cidades. Como foi mostrado anteriormente, o número de índios nas cidades são números expressivos se compararmos a quantidade de índios que estão habitando os seus lugares de origem. A carência de grupos indígenas organizados em Recife faz com que a etnicidade seja questionada por índios habitantes das aldeias e por não índios. Como é percebido na fala da interlocutora: *“Minha avó chegou pra mim e disse ‘você tem família e tal dentro da aldeia’ [...] A discriminação começou por quê? Porque eu não nasci na aldeia... E minha autoafirmação dentro da aldeia, que é meus familiares, né?”*. A identidade étnica passa por uma questão auto de reconhecimento e reconhecimento do grupo em questão, e ela é acionada muitas vezes em contextos diferentes dos quais os indivíduos são descendentes.

No entanto, as índias não habitantes de territórios indígenas são reconhecidas por seus familiares e muitas vezes lidam com prejulgamento de não serem “tão índias” quanto aqueles que habitam a aldeia de origem. As interações estabelecidas na cidade fazem emergir categorias que até então não se era questionadas. Na cidade a dicotomia entre índia aldeada e desaldeada é surgida. E com ela novas relações sociais e seus estigmas.

Essa desconfiança acerca de sua etnicidade pode ser percebida enquanto uma marca imposta por outros tal como um estigma (GOFFMAN, 1988).

O peso do termo “estigma” é sentido em relação a uma sociedade normatizada e que as categorias aqui relatadas são consideradas como fora do padrão. Goffman caracteriza o estigma em três diferentes tipos: O primeiro pode ser percebido como uma repugnância ao corpo e suas variações e deformações; O segundo “as culpas de caráter individual, percebidas como vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade, sendo essas inferidas a partir de relatos conhecidos de, por exemplo, distúrbio mental, prisão, vício, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical” (1988, p. 07); e por fim os estigmas relacionados as questões de raça, etnia, credo religioso e nação que são passados dentro de uma linhagem e podem afetar os indivíduos de uma mesma família.

Entre os Fulni-ôs a categoria *grogójó* é acionada para tratar desses indivíduos marginalizados dentro do grupo, esses indivíduos são tanto habitantes não indígenas que são casados com índios e por isso moram nas aldeias, filhos de índios não iniciados no ritual do Ouricuri e também índios que estão afastados geograficamente do seu grupo (TORRES, 2013).

Ser chamado de *grogójó*, para os índios Fulni-ô, é ter a sua identidade étnica colocada em questão. Em um momento, durante o trabalho de campo, na casa da família da índia em que eu estava acompanhado a sua passagem pela aldeia, essa palavra surgiu em conversa e foi claramente colocada a sua indignação ao ouvi-la. Embora não estivéssemos falando sobre a sua vida, a índia deixou transparecer, através de suas expressões faciais o ressentimento com tal palavra. Permanece entre os índios a noção de que os índios que saem das aldeias e vão para as cidades estão desvalorizando os seus hábitos culturais. No entanto, para demonstrar que eles não estão perdendo a sua “cultura indígena” muitas vezes são cobradas participações em rituais e comportamentos no grupo. Em um determinado momento, foi relatado por uma índia Pankararu, um evento ocorrido em que a cobrança sobre ela, índia moradora da cidade do Recife, foi muito mais intensa do que o cobrado com o seu primo, índio e morador da aldeia. Ambos haviam saído de um ritual quando este estava na metade e não havia sido completado, “quebrando as energias do rito”, enquanto a cobrança caiu majoritariamente sobre ela – índia moradora da cidade do Recife, ele – índio morador de território indígena – nem sequer precisou responder pelos seus atos. O que demonstra que as exigências de comportamento são diferentes caso o indígena seja morador ou não da aldeia em questão. Aos não moradores da aldeia persiste a cobrança de comportamento embora estes não tenham recebido as instruções de como se portar em determinados momentos.

Entre os índios Fulni-ô a presença no ritual do Ouricuri é tão importante para a índia, como é importante para que seus familiares mostrem que embora ela tenha saído das terras indígenas, sabe se comportar e compreende a importância do ritual. Embora as índias e índios Fulni-ô que moram em Recife sintam uma necessidade de estar em contato com o grupo, há também a necessidade de se fazer presente nos momentos em que o grupo elege como decisivo para o seu povo. Para as mulheres Fulni-ô participar do Ouricuri é estar na aldeia e suprir as suas necessidades individuais e religiosas frente ao grupo, uma forma de manutenção da sua identidade étnica e afirmação diante do grupo da sua identidade. Em ambos os casos e etnias é cobrado padrões de comportamento no grupo como forma de provar o não afastamento dos índios citadinos de sua “cultura de origem”.

Entre as mulheres indígenas que moram em Recife, duas categorias são bastante problemáticas e discutidas. Seriam elas índias desprovidas de aldeias por não morem em seu território de origem? Muitas vezes é negada a elas assistência em relação a saúde e educação por não estar em suas aldeias de origem. Existem entre o grupo duas formas distintas de tratar esses índios e índias urbanas. Aqueles em que moram em Recife, mas estão em um fluxo contínuo de relação com a aldeia, são considerados apenas como indígenas, isto é, são

aldeados, no entanto, os índios que habitam a cidade há um tempo maior, e por diversos motivos tem pouca relação com a aldeia, são considerados por outros índios como *desaldeados* e por tanto são vistos como menos índios do que os habitantes das terras indígenas. No entanto, há um crescente número de índios na cidade que vem reivindicando a sua etnicidade embora tenha pouca relação com a aldeia ou não tenha morado lá por muitos anos. Visto que a noção de etnicidade é passada através do sentimento de pertencer a um grupo e a crença de uma história de origem em comum, essas mulheres afirmam a sua etnicidade apontando que seus avós, mães e pais eram índios e que por motivos diversos, e não falta de vontade, elas não são habitantes da aldeia. Para Weber a definição de “grupos étnicos”, é de grupos de indivíduos que por possuírem hábitos e costumes semelhantes preservam uma crença subjetiva em uma história de procedência comum que independem de laços sanguíneos de tal forma que influenciam as suas relações comunitárias, (WEBER, 2000, p. 270). Diante de tal definição é possível perceber que as mulheres indígenas urbanas formam grupos étnicos na concepção weberiana, visto que elas apoiam-se na crença de uma história de origem em comum de tal forma a influenciar as suas relações cotidianas na cidade. É notável que a dicotomia *aldeado* versus *desaldeado* são presentes nas relações entre os índios citadinos e nas relações entre os indígenas dentro da aldeia. Na cidade gozam de um maior prestígio entre os índios, aqueles que mantêm uma maior relação com o seu grupo de origem, isto é, são considerados pelo grupo como *aldeados* (ainda que passem boa parte do tempo na cidade). A idade em que essas mulheres saíram das aldeias também é um fator de influência para a forma como ela é vista pelo grupo. As índias que saíram quando criança ou nasceram fora de terras indígenas, necessitam de uma batalha maior para conseguir o reconhecimento diante do grupo, embora elas estejam com frequência nas aldeias.

Fredrik Barth afirma que as identidades étnicas são relacionais e constituídas nas relações entre indivíduos de grupos diferentes. O grupo se percebe enquanto tal, quando entra em contato com o diferente (p. 34). O mesmo ocorre individualmente com essas mulheres indígenas, em seus territórios de origem sua identidade étnica não é acionada da mesma forma do que quando elas habitam os grandes centros urbanos. É em Recife que elas se percebem diferentes da população local e acionam a sua etnicidade. Em alguns contextos essas mulheres afirmam que: “*Recife me trouxe o autoconhecimento do que é um índio*” (fala de H.). É na situação citadina que essas mulheres são questionadas acerca de sua indianidade e lidam diretamente com pessoas de grupos culturais diferentes. De acordo com Diego Villar, “*a manutenção das fronteiras da etnicidade não resulta do isolamento, mas da própria inter-relação social: quanto maior a interação, mais potente ou marcado será o limite étnico*”

(BARTH *apud* VILLAR, 2004). Embora essas mulheres indígenas estejam numa constante interação com os habitantes da cidade, não é possível falarmos de processos de aculturação, visto que elas ainda permanecem com seus hábitos culturais e religiosos, entretanto em alguns momentos oportunos, essas identidades são ou não enfatizadas. Essas mulheres são, mães/filhas, estudantes/trabalhadoras e assumem a identidade de acordo com a situação na qual estão vivenciando.

Como foi apontado no texto, a interação de grupos étnicos, para Barth, não o leva inexoravelmente à perda dos elementos que o fazem diferente. As diferenças entre os grupos podem permanecer, embora existam as relações de interdependência entre grupos. Ainda que existam os espaços de fronteiras, é necessário um limite de valores estabelecidos e mantidos pelo grupo assim como é necessário sinais diacríticos autoatribuídos e atribuídos por seus “diferentes”. A definição do grupo étnico para Barth, não está mais na cultura, está nas fronteiras étnicas estabelecidas pelos membros do grupo em relação e interação com outros. Da mesma forma, é vivenciada as identidades, embora elas não sejam fixas e as mulheres acionem em diferentes contextos as suas diferentes identidades, a sua etnicidade não é colocada em dúvida.

O fumo do cachimbo e uso de artesanatos são usados no cotidiano de algumas mulheres e também utilizados de formas estratégicas como elementos diferenciadores entre os indígenas e os não índios. O brinco de pena é utilizado quando elas querem demonstrar a sua indianidade, porém nem sempre elas intentam demonstra-la, pois quando demonstram passam por experiências que vão da hostilidade da população a falta de informação.

A utilização desses artefatos para a sua identificação indígena acontece principalmente quando essas mulheres vão se encontrar com outros índios ou vão participar de encontros sobre questões indígenas. Em outros momentos elas podem e assumem diferentes identidades e estas não negam nem são negadas pela sua identidade étnica. Em situação de diásporas, Hall aponta que “as identidades tornam-se múltiplas” (HALL, 2003, p. 27). Essa multiplicidade de identidade faz com que em contextos diferentes identidades distintas sejam acionadas. As mulheres indígenas em Recife não possuem as mesmas identidades na cidade e na aldeia, que essas mulheres são “o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias ‘casas’ (e não a uma ‘casa’ particular)” (HALL, 2005, p. 89).

REFERÊNCIAS

- ACIOLI, Sonia. **Redes sociais e teoria social: revendo os fundamentos do conceito**. Londrina: Inf.Inf., V. 12, N especial, 2007.
- AGIER, Michel. **Lugares e redes – As mediações da cultura urbana**. In: Niemeyer, A.M. e Godoy, E.P (orgs)., Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos. Campinas. Mercado das Letras, 1998
- ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre S. **O regime imagético Pankararu**. Florianópolis: UFSC. 2011 (tese)
- ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na antropologia brasileira: de Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira**. 2.ed. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007. 134p.
- AUGÉ, Marc. **Os domínios do parentesco**. Lisboa. Edições70. 1973
- AUGÉ, Marc. **O antropólogo e o mundo global**. Petropolis: Vozes. 2014
- AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia da mobilidade**. Maceió: EDUFAL/UNESP, 2010.
- AUGÉ, Marc. **Não lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papirus, 2012
- AZEVEDO, Marta. Censos demográficos e os índios: **dificuldades para reconhecer e contar**. In: RICARDO, C. A. (Org.) Povos Indígenas no Brasil 1996/2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000:79-83
- BARNES, J. **Redes sociais e processo político**. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. A Antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: Ed. Global, 1987.
- BARTH, Fredrik. **Grupos Étnicos e suas Fronteiras**. Tradução de Élcio Fernandes. In: POUTUGNAT & STREIFF-FENART (Org.). Teorias da Etnicidade. São Paulo: Unesp, 1997: 187-227
- CASTELLS, Manuel. **Sociedades em redes**. São Paulo: Paz e Terra. 2005
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Conhecer desconhecendo: a etnografia do espiritismo e do carnaval carioca**. In VELHO & KUSCHNIR (ORGs) Pesquisas Urbanas. Rio de Janeiro: Zahar. 2007
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma. 2012
- ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. **História da Antropologia**. Petrópolis: Ed. Vozes. 2010
- ESPÍNDOLA, Michely Aline Jorge. O Terena na cidade: **Um estudo sobre liminaridade entre Antropologia Urbana e Etnologia**. São Paulo: Ponto Urbe /USP. 2011 (acessado em 06.06.2014 <http://pontourbe.revues.org/1848>)

FAVRET-SAADA. *Ser afetado*. São Paulo: Cadernos de Campo. N. 13. 2005

GARCIA, Sandra Carolina Portela. **Circulação e permanência de indígenas Kaingang e Guarani na cidade de Florianópolis, Santa Catarina: Desafiando ausências, paradoxos e outras imagens**. Florianópolis: UFSC, 2015

GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**, Rio de Janeiro, Editora LTC, 1988

GOLDOPHIN, Nuno. **A fotografia como recurso narrativo: problemas sobre a apropriação da imagem enquanto mensagem antropológica**. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, ano 1, n. 2, p. 161-185. 1995

GRÜNEWALDI, Rodrigo de Azevedo. **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. 1999 (Tese de doutorado em Antropologia) UFRJ/ MN/PPGAS.

GURAN, Milton. **Fotografar para descobrir, fotografar para contar**. 1997

GURAN, Milton. **Linguagem fotográfica e informação**. Rio de Janeiro: Ed. Gama Filho. 2002

HALL, Stuart. **Pensando a Diáspora (Reflexões Sobre a Terra no Exterior)**. In: Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais. Liv Sovik (org); Trad. Adelaine La Guardia Resende, Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. 10ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005. 97p.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional**. In: Mana – Estudos de Antropologia Social, v. 3, n. 1. Rio de Janeiro, 1997.

MASETTO, Marcos T. Inovação curricular no ensino superior. Revista e-curriculum, São Paulo, v. 7, n. 2, ago. 2011. Disponível em: . Acesso em: 8 set. 2011

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tendências demográficas: Uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000**. Rio de Janeiro: IBGE, 2005. <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica/indigenas/comentarios.pdf> Acessado em 26 de setembro de 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Os indígenas nos Censo Demográfico de 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. <http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf> Acessado em 10 novembro de 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010: Características gerais dos indígenas Resultados do universo**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. <http://www.sidra.ibge.gov.br/> Acessado em 23 junho de 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico: Famílias e domicílios**. Rio de Janeiro: IBGE, 1991.

JACKNIS, Ira. **Margaret Mead and Gregory Bateson in Bali: Their Use of Photography and Film**. Cultural Anthropology, Vol. 3, Nº. 2 (May). 1988: 160-177

LABRECQUE, Marie France. **Uma parceria feminista de pesquisa As mulheres indígenas em meio urbano**. Santa Catarina: UFSC Revista de Estudos Feministas. Nº especial /2º sem. - Colóquio Internacional Brasil, França e Quebec. 1994

LASMAR, Cristiane. **De Volta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro**. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora UNESP:ISA/ NUTI. 2005

LIMA, Carmen Lúcia. **Etnicidade indígena no contexto urbano: uma etnografia sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús**. Recife: UFPE. 2010

LOIZOS, Peter. **Vídeo, filme e fotografias como documentos de pesquisa**. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som. Petropolis: Vozes. 2013

LOMBARDI, Thais et al. **Ethnicity and race data collection at some Latin American countries censos**. XXVII IUSSP International Population Conference / Session 267: Belonging and control in population history. Busan (Republic of Korea), 26 August - 31 August. 2013

LOPES, Rafael da Cunha Cara. **Cura Encantada: Medicina Tradicional e Biomedicina entre os Pankararu do Real Parque em São Paulo**. São Paulo: UFSP. 2011.

MAGNANI, José Guilherme. **A antropologia urbana e os desafios da metrópole**. Tempo soc., v. 15, n.1, p.81-95, abril de 2003.

MAGNANI, José Guilherme. **Quando o Campo é a Cidade: Fazendo Antropologia na Metrópole**. In: MAGNANI, José Guilherme; TORRES, Lilian de Lucca. Na metrópole: textos de antropologia urbana. São Paulo: Fapespe, 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril. 1976.

MAXIMINIANO, Claudina A. **Mulheres indígenas em Manaus: identidade étnica e organização como forma de construir comunidade**. Manaus: UFAM, 2008

MELATTI, Júlio Cezar. **Índios do Brasil**. São Paulo: Edusp. 2007

MENECHINI, Camila. **Mulheres Indígenas na cidade do Recife**. 2012 (TCC em Ciências Sociais) Universidade Federal de Pernambuco

MURA, Fábio; SILVA, Alexandra Brasbosa da. **Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais** Raízes, v.31, n.1, jan-jun de 2011.p 96-117

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Ed. Unesp. 2006

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira. 1976

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Urbanização e Tribalismo: A integração dos índios Terêna numa sociedade de classes**. Rio de Janeiro: Zahar. 1968

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999:7-36

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980)**. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos. Ano 3, N. 6. 1997, p. 60-83

PAOLIELLO PACHECO DE OLIVEIRA, Tomas. **O crescimento da presença indígena nos censos nacionais 1991-2000: uma análise da região Nordeste**. Caxambu: XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais. 2008

PAGLIARO, H. et al. **Demografia dos povos indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005

PEIRANO, Mariza. **Os Antropólogos e suas linhagens**. RBCS. v.16, ano 6, Julho. 1991

PEIRANO, Mariza. **A Favor da Etnografia**. Brasília. 1992

PEREIRA DE SOUZA, Lady Day; BANDEIRA CEMIN, Arneide. Mulheres indígenas em Porto Velho (RO): **gênero, migração e participação política**. in: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. **Gênero e Povos Indígenas**. Brasília/Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai. 2012

POUTUGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Unesp, 2011: 227

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. São Paulo: Vozes. 1970

SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. **Gênero e Povos Indígenas**. Brasília/Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai. 2012

SAMAIN, Etienne. *Balinese Character (Re)visitado: Uma introdução à obra visual de Gregory Bateson e Margaret Mead*. In: ALVES, André. **Os Argonautas do Manguê**. Campinas: Editora da Unicamp. 2004

SAMAIN, Etienne. **“Ver” e “dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia**. Horizontes Antropológicos, ano 1, n. 2, p. 23-60, jul/set. 1995

SARTI, Cynthia Andersen. **Deixarás Pai e Mãe: Notas sobre Lévi-Strauss e a família**. Recife: Revista Antropológicas. ano 9, V. 16(1) p. 31-52 . 2005

TORRES, Wilke. **Dinâmicas políticas indígenas: Una interpretación etnográfica del fenómeno político en el proceso de resistencia étnica Fulni-ô en noreste de Brasil**. 2013.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade IberoAmericana do México, México.

VELHO, Gilberto. **Observando o Familiar**. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A Aventura Sociológica*, Rio de Janeiro: Zahar. 1978

VILLAR, Diego. **Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth**. Rio de Janeiro: Mana. 10 (1). 2004, p.165-192

WACQUANT, Loïc. **Corpo e Alma: Notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Rio de Janeiro: Ed. Relumé Dumará. 2002

WEBER, Max. **Relações Comunitárias Étnicas**. In: *Economia e Sociedade*. V. 2. Brasília: UnB, 2000. p. 267-277