



HEART BERRIES: A MEMOIR (2018), DE TERESE MARIE MAILHOT, E A CURA DE PALAVRAS MALTRATADAS

HEART BERRIES: A MEMOIR (2018), BY TERESE MARIE MAILHOT, AND THE HEALING OF MISTREATED WORDS

Fernanda Vieira de Sant'Anna¹

RESUMO

Este trabalho é um fragmento revisto da minha tese de doutoramento sobre autobiografias de mulheres Indígenas e aborda, em seu recorte, a literatura de Terese Marie Mailhot (Seabird Island Band) através de sua obra *Heart Berries: A Memoir* (2018). Este artigo, pela autobiografia Indígena de Mailhot, dialoga sobre autobiografias de mulheres Indígenas, que (re)escrevem a si mesmas, em suas identidades individuais e coletivas, navegando seus traumas pessoais e transgeracionais e suas memórias pessoais e coletivas. Parto de uma *metodología fronteriza*, em que minha identidade de *frontera* encontra eco, permitindo construir conhecimentos não apenas como pesquisadora, mas como sujeita da pesquisa em identidade individual e coletiva, de forma a corroborar uma práxis decolonial que é pautada pelo respeito às/aos ancestrais e à palavra milenar Indígena. O aporte teórico inclui Graúna (2013), Harjo & Bird (1997), Justice (2018), Kambeba (2020), Maracle (1996), Mignolo (2011), Tuhiwai Smith (2012), entre outras/os. Os atravessamentos provocados pela obra de Terese Marie Mailhot nos levam a pensar o (re)contar histórias, tanto pessoais quanto coletivas, para re(ins)escrever as realidades do mundo, sobrescrevendo mundos possíveis sobre o projeto colonial e suas monoculturas do pensar e ser.

PALAVRAS-CHAVE: Literaturas Indígenas; Literaturas Indígenas de Mulheres; Autobiografia; Decolonialidades; Abya Yala.

ABSTRACT

This work is a reviewed fragment of my doctoral dissertation on autobiographies of Indigenous women and specifically addresses the literature of Terese Marie Mailhot (Seabird Island Band) through her work *Heart Berries: A Memoir* (2018). This paper, through Mailhot's Indigenous autobiography, discusses the autobiographies of Indigenous women, who (re)write themselves, in their individual and collective identities, navigating their personal and transgenerational traumas and their personal and collective memories. Hence, through a *metodología fronteriza*, my *frontera* identity finds echo and allows me to build knowledge not only as a researcher, but as an individual and collective subject of research, in a way that corroborates a decolonial praxis guided by the respect for the ancestors and the millennial Indigenous word. The theoretical framework includes Graúna (2013), Harjo & Bird (1997), Justice (2018), Kambeba (2020), Maracle (1996), Mignolo (2011), Tuhiwai Smith (2012), among others. Terese Marie Mailhot's work leads us to think about (re)telling personal and collective stories, rewriting/reinscribing the world's realities, in such a way as to overwrite possible worlds on the colonial project and its monocultures of thinking and being.

KEYWORDS: Indigenous Literatures; Indigenous Women's Literatures; Autobiography; Decolonialities; Abya Yala.

1 Professora do Curso de Letras da Universidade do Estado de Minas Gerais, Campus Divinópolis, fernanda-vieira@ikamiaba.com.br.

Nós, povos indígenas,
 Habitantes do solo sagrado,
 Mesmo sem nossa aldeia,
 Somos herdeiros de um passado.
Marcia Wayna Kambeba

In the beginning was thought,
 and her name was Woman.
Paula Gunn Allen

Nossa história foi maltratada e as palavras em que foi inscrita são pavorosas demais e seguem sendo repetidas. Encontro mais conforto nos silenciamentos e rupturas do que na versão oficiosa que me foi contada. Ouço nos ecos da língua do meu povo, que atravessa o tempo da memória, minha ancestralidade preenchendo as lacunas da história. As palavras que conheço chegaram de caravela. É com essa língua, fagocitada, que reinscrevo minha identidade no espaço e no tempo, que escrevo este texto. Minha memória responde como um sistema imunológico, se apropriando, adaptando e convertendo os conhecimentos invasores em ferramentas decoloniais. Uma resposta imune adaptativa de resistência anticolonial.

É com essa língua, fagocitada, que Terese Marie Mailhot reinscreve sua história, fugindo das armadilhas da colonialidade que buscam por uma representação única das mulheres Indígenas. É como uma resposta imune adaptativa de resistência anticolonial que nasceu seu memoir *Heart Berries: A Memoir* (2018), que não busca redenção pelos olhos da branquitude, ela consome as palavras em uma escrita complexa, poética e potente:

Minha história foi maltratada. As palavras eram muito erradas e feias para serem ditas. Tentei contar minha história a alguém, mas ele achou que era um golpe. Ele a marcou como prostituição. O homem me levou às compras com sua pena. Fui silenciada pela caridade – como tantos Indígenas. Eu mantive minha mão estendida. Minha história se tornou um golpe.

As mulheres me perguntaram qual era o meu objetivo. Eu não tinha pensado nisso. Eu considerei me casar com um dos homens e me contentar com meus ganhos, mas eu era inteligente demais para me contentar. Peguei o dinheiro deles e fui estudar. Eu estava com fome e peguei mais. Quando ganhei a capacidade para contar minha história, percebi que havia dado demais aos homens (MAILHOT, 2018, p. 3, tradução minha).²

2 “My story was maltreated. The words were too wrong and ugly to speak. I tried to tell someone my story, but he thought it was a hustle. He marked it as solicitation. The man took me shopping with his pity. I was silenced by charity—like so many Indians. I kept my hand out. My story became the hustle. Women asked me what my endgame was. I hadn’t thought about it. I considered marrying one of the men and sitting with my winnings, but I was too smart to sit. I took their money and went to school. I was hungry and took more. When I gained the faculty to speak my story, I realized I had given men too much” (MAILHOT, 2018, p. 3).

Na abertura de *Heart Berries: A Memoir* (2018), Terese Mailhot expressa a feitura da sua história e as fraturas da sua experiência. As palavras que mapeiam sua história pessoal são maltratadas, como os caminhos trilhados por ela. É na língua do colonizador que expressa sua escrevivência cheia de queloides e permeada pelos estereótipos impostos pelo outramento, consequência da colonialidade: Indígenas pobres, dependentes de assistência social, esperando por migalhas do mundo civilizado, coitados, sem agência, alcóolatrás, entre outros rótulos degradantes. Muito do mundo ocidentalizado nos condiciona a enxergar nossas humanidades em um binarismo maniqueísta: bom vs. mau, superior vs. inferior.

Em um modelo de sociedade em que o que é bom é definido em termos de lucro ao invés de necessidades humanas, sempre deverá haver um grupo de pessoas sistemicamente marginalizadas e oprimidas, que são desumanizadas para ocuparem o papel de inferiores e descartáveis (LORDE, 1984). Nessa sociedade em que vivemos, dentro desse grupo oprimido dos “desejáveis indesejáveis” que sustentam a sociedade das diferenças – não no sentido de conservar esse modelo, mas no sentido de ser através do uso dos seus corpos e mentes que essa sociedade se mantém –, se encontram Indígenas, mulheres, pobres, Latinx, LGBTQI+, Negras/os, entre outras. As mesmas e os mesmos Indígenas cuja resiliência pode ser compreendida pelo ocidente como fruto de um “merecimento” de tudo a que foram expostos. Onde a resiliência é utilizada como ferramenta colonial: somos fortes, sobrevivemos, superamos, aguentamos, prosperamos apesar das adversidades; então o sistema que nos oprime pode continuar como está. “É uma condição Indígena ser orgulhoso da sobrevivência, mas relutante em chamar isso de resiliência. A resiliência parece atribuída a um condicionamento humano em pessoas brancas” (MAILHOT, 2018, p. 7, tradução minha).³ Alimentamos o zoológico do trauma, onde a branquitude passeia se regozijando em nossas dores e memórias em uma catarse colonial.

Precisamos escrever sobre nossos traumas pessoais e transgeracionais, mas precisamos fazer isso de forma a não alimentar as expectativas de uma audiência que espera ler nossas dores em riqueza de detalhes gráficos, bem como precisamos nos preocupar em não reabrir feridas de quem tem experiências de vida semelhantes. É importante criar um espaço com a escrita que seja um lugar de reflexão, cura e identificação, e não um local de rememoração esvaziado de significado, ao passo que é fundamental evitar a criação de modelos de comportamento em que esperamos que nossas ações e atitudes, ou mesmo nossa superação, sejam espelhadas. Mailhot é categórica ao afirmar que, por não possuir modelos de comportamento nos quais se espelhar, teve espaço para se tornar quem é:

Uma entrevistadora me perguntou se eu me sentia um modelo para as mulheres Indígenas. Eu não queria ser a voz de ninguém além de mim. Eu não queria ser admirada.

Meu livro é sobre sobrevivência e transgressão. Eu sobrevivi por pouco às minhas circunstâncias. Eu venho de um lar desfeito. Abandonei a escola

3 “It’s an Indian condition to be proud of survival but reluctant to call it resilience. Resilience seems ascribed to a human conditioning in white people” (MAILHOT, 2018, p. 7).

quando era criança. Eu era uma mãe solteira vivendo de assistência social.

E não quero que as pessoas imitem minha jornada ou vejam como eu evoluí da disfunção e do estigma. Alcancei um certo sucesso que as pessoas podem desejar, mas isso não significa que deva ser admirada.

[...]

Uma mulher escreveu que meu livro era um manifesto para meninas Nativas Americanas. Os povos Indígenas não são um monólito. E meu texto pode limitar a maneira como somos vistos se for considerado representativo.

Não precisamos de exemplos do que aspiramos a ser. Não precisamos ser inundados com possibilidades. Devemos ter objetivos originais que vão além das comparações.

Questiono a ideia de imitação e sua necessidade, quando sou a primeira de onde venho a fazer o que fiz. E não ter modelos para imitar me deu espaço para ser (MAILHOT, 2018c, tradução minha).⁴

Nossas identidades não são monólitos, fixos e imutáveis e homogêneos. Somos singulares, plurais, múltiplos, variados, em constante mudança. A representatividade Indígena nas literaturas não pode ser tomada como modelo único e oficial para todas as subjetividades Indígenas existentes.

Terese Marie Mailhot

Terese Marie Mailhot é originária de Seabird Island Band, em Turtle Island (Canadá). Possui mestrado (Master of Fine Arts) em Escrita Ficcional pelo Institute of American Indian Arts e graduação em Escrita Criativa pela New Mexico State University. Atuou como editora na *The Rumpus* e foi colunista no *Indian Country Today*. Seus trabalhos podem ser encontrados em *West Branch*, *Guernica*, *Pacific Standard*, *Elle*, *Medium*, *Buzzfeed* e no *LA Times*. Nos anos de 2017 a 2018, desenvolveu seu pós-doutorado, como Tecumseh Postdoctoral Fellow, na Purdue University, onde aprofundou sua pesquisa e orientou alunos de graduação e pós-graduação.

4 “An interviewer asked me if I felt like a role model for Indigenous women. I didn’t want to be the voice of anyone but myself. I didn’t want to be looked up to.

My book is about survival and transgression. I narrowly survived my circumstances. I come from a broken home. I dropped out of school when I was a kid. I was a single mother on welfare.

And I don’t want people to emulate my journey or look up to how I evolved away from dysfunction and stigma. I reached a semblance of success people might want, but it doesn’t mean I should be looked up to.

[...]

A woman wrote that my book was a manifesto for Native American girls. Indigenous people are not a monolith. And my text could limit the way we’re seen if it’s lauded as representative.

We don’t need examples for what we aspire to be. We don’t need to be inundated with possibilities. We should have original objectives that reach beyond comparisons.

I question the idea of imitation and its necessity, when I’m the first where I’m from to do what I have done. And not having models to emulate gave me room to be” (MAILHOT, 2018c).

Em 2018, publica *Heart Berries: A Memoir*, que se torna um bestseller. Ela já foi contemplada com as bolsas SWAIA Discovery Fellowship, Vermont Studio Center Fellowship, Writing by Writers Fellowship e Elk Writer's Workshop Fellowship. No presente momento, é membro do corpo docente do Institute of American Indian Arts e da Purdue University.

Seu pai, Ken Mailhot, também conhecido como Ken Paquette, era artista e foi preso acusado de sequestrar uma jovem em 1974. Ele foi tema do documentário *Hope* (2008)⁵, de Stuart Reaugh e Thomas Buchan, junto de sua então companheira Winnie Peters e dos cinco filhos do casal. Alcóolatra, seus dias terminaram de forma trágica com seu assassinato em um quarto de hotel:

Meu pai morreu no Thunderbird Hotel, na estrada Flood Hope. Segundo os documentos, ele foi espancado por causa de uma trabalhadora do sexo ou por um cigarro. Prefiro dizer às pessoas que foi por causa de um cigarro. [...]

Encontrei clipes de jornal sobre meu pai. Ken e quatro homens sequestraram uma garota. Não há detalhes. Existem documentos sobre seu assassinato e o programa habitacional provisório de que ele participava quando morreu. Ele estava sem casa, e a previdência social lhe deu um quarto de hotel, ao lado de profissionais do sexo e homens mais jovens e violentos. Não havia nada fácil em sua memória ou no que ele deixou para trás (MAILHOT, 2018, p. 81, tradução minha).⁶

Wahzinak ou Karen Joyce Bobb, sua mãe, era curandeira, poeta, ativista e assistente social. Ela manteve uma relação por cartas com Salvador Agron⁷ e compartilhou a correspondência com o músico Paul Simon, que as usou para seu musical da Broadway, *The Capeman*⁸. Para Mailhot, sua mãe foi reduzida a uma “tiete de cadeia”, o que seria uma visão reducionista vulgar do papel de assistente social de sua mãe. Mailhot não nega que sua mãe tenha se apaixonado por Agron, mas se recusa a aceitar a redução simplista da personagem de sua mãe no musical de Simon:

5 HOPE. Documentário escrito e dirigido por Thomas Buchan e Stuart Reaugh. Canadá: 2008. DVD (58min), cores. Disponível em: <https://www.nfb.ca/film/hope/>. Acesso em 14 ago. 2020.

6 “My father died at the Thunderbird Hotel on Flood Hope Road. According to documents, he was beaten over a sex worker or a cigarette. I prefer to tell people it was over a cigarette. [...] I found newspaper clips about my father. Ken and four men abducted a girl. There aren't any details. There are documents about his murder and the transitional housing program he was in when he died. He was without a home, and social welfare gave him a hotel room, next to sex workers and younger, more violent men. There was nothing easy about his memory or what he left behind” (MAILHOT, 2018, p. 81).

7 “They called him the ‘Cape Man’. On the night of Aug. 30, 1959, wearing a red-lined black satin cape, he [Agron] walked into a playground on the West Side of Manhattan and [stabbed to death] two 16-year-olds he thought were rival gang members.” JAMES, George. ‘Cape man’: life of killer is over at 42. *The New York Times*, New York, Section A, Page 24, 24 abr. 1986. [The New York Times Archive]. Disponível em: <https://www.nytimes.com/1986/04/24/nyregion/cape-man-life-of-killer-is-over-at-42.html>. Acesso em 10 maio 2020.

8 SIMON, Paul. The story of the Capeman. *WBR*. 15 abr. 2010. Disponível em: <https://tinyurl.com/thecapeman>. Acesso em 14 ago. 2020.

Eu queria que ele [Paul Simon] visse minha mãe, além da tiete, ou um clichê, ou uma mulher Indígena – porque ela era mais. Ele não a viu. A peça reduziu Mamã a uma “garota hippie Indígena”, como Greg Evans da *Variety* a chamou. Uma “tiete de cadeia”, e eu só a conhecia como uma assistente comunitária. A prisão fazia parte disso, os levando a escrever ou desenhar, para encontrar a sanidade no isolamento (MAILHOT, 2018, p. 37, tradução minha).⁹

Wahzinak não usava drogas, odiava bebidas alcólicas e parou de beber antes do nascimento de Mailhot. Ela era curandeira: “Ela era guardiã do cachimbo¹⁰ e jejuava sozinha nas montanhas sempre que precisava. [...] Ela passou anos da minha vida acordando com o dia para agradecer ao rio” (MAILHOT, 2018, p. 32, tradução minha).¹¹ Ensinou aos filhos como manter uma fogueira e como preparar um banquete. Com a separação de Ken Mailhot, criou os quatro filhos sozinha. Ela morreu aos cinquenta e um anos de um aneurisma cerebral.

A avó materna de Mailhot foi uma das vítimas do brutal sistema de internato das Residential Schools do Canadá:

Minha avó foi para o internato St. George quando criança, que era notoriamente brutal com Indígenas. Ela não falava nossa língua em voz alta, nem orava em nossa língua – ela orava a Jesus em inglês (MAILHOT, 2018d)¹²;

[...] ela aprendeu isso no colégio residencial – onde parasitas e freiras e padres contaminaram gerações de nosso povo. Indígenas congelaram tentando fugir e muitos morreram de fome. Freiras e padres ficaram sem lugar para colocar os ossos, então eles nos embutiram nas paredes de novos internatos (MAILHOT, 2018, p. 7, tradução minha).¹³

A avó de Mailhot teve um papel marcante na sua infância: “Quando ela morreu, ninguém me notou. Garotas Indígenas podem ser esquecidas tão bem que esquecem de si mesmas” (MAILHOT, 2018, p. 4, tradução minha).¹⁴

Mailhot teve tuberculose e catapora quando criança, passou alguns períodos em lares temporários, se casou ainda adolescente e perdeu a guarda do seu primeiro filho na justiça para seu ex-marido no mesmo período em que dava à luz ao seu segundo filho:

9 “I wanted him to see my mother, beyond a groupie, or a cliché, or an Indian woman—because she was more. He didn’t see her. The play reduced Mom to an ‘Indian hippie chick,’ as *Variety*’s Greg Evans called her. A ‘prison groupie,’ and I had only known her as an outreach worker. Prison was part of that, getting them to write or draw, to find sanity in isolation” (MAILHOT, 2018, p. 37).

10 “Guardiã do cachimbo” foi a tradução que escolhi para “Pipe Carrier”. Diferentes nações tratam o cachimbo de formas diferentes, mas ele é medicina sagrada para diversas tradições. Para muitos Povos de Turtle Island, “Pipe Carriers” são pessoas reconhecidas como curandeiras com dons espirituais.

11 “She was a pipe carrier and fasted alone in the mountains anytime she had to. [...]. She spent years of my life waking up with the day to give thanks to the river” (MAILHOT, 2018, p. 32).

12 “My grandmother went to St. George’s residential school as a child, which was notoriously brutal to Indians. She did not speak our language out loud, nor did she prayed in our language — she prayed to Jesus in English” (MAILHOT, 2018d).

13 “[...] she learned that in residential school – where parasites and nuns and priests contaminated generations of our people. Indians froze trying to run away, and many starved. Nuns and priests ran out of places to put bones, so they built us into the walls of new boarding schools” (MAILHOT, 2018, p. 7).

14 “When she died nobody noticed me. Indian girls can be forgotten so well they forget themselves” (MAILHOT, 2018, p. 4).

Minha história foi maltratada. Eu era adolescente quando me casei. Eu queria um lar seguro. O desespero não é um condutor para o amor. Nós nos arruinamos, e então minha mãe morreu. [...] A verdade feia é que perdi meu filho Isadore no tribunal. Convenção de Haia. O pior dessa verdade é que dei à luz meu segundo filho quando estava perdendo o primeiro. Meu julgamento e meu parto alinhados. No hospital, me disseram que meu primeiro filho iria com o pai (MAILHOT, 2018, p. 5-6, tradução minha).¹⁵

Mailhot obteve seu GED¹⁶ e cursou uma Community College – em termos gerais, é uma instituição de ensino superior que oferece cursos de dois anos. Em 2013, Mailhot se internou em um hospital psiquiátrico. Segundo a autora: “Eu tenho Transtorno de Estresse Pós-Traumático, transtorno alimentar, e sou bipolar II” (MAILHOT, 2018, p. 43, tradução minha).¹⁷ Durante seu período de internação voluntária, ela começa a escrever o que se tornaria parte de *Heart Berries: A Memoir*: “Escrevi um capítulo, ‘Indian Sick’, principalmente no hospital. Os funcionários me deram um caderno de redação e uma caneta esferográfica flexível e não letal” (MAILHOT, 2020)¹⁸. Mailhot é Nlaka’pamux (Ing-khla-kap-muh), das Primeiras Nações de Turtle Island (Canadá), do grupo linguístico Salish. Cresceu em Seabird Island, na British Columbia.

Nlaka’pamux

Nlaka’pamux é o termo original de autoidentificação da nação que é dos grupos Salish do interior. São os povos Indígenas do centro-sul de British Columbia que falam uma língua comum e vivem em comunidades ao longo dos rios Fraser e Thompson entre Yale e Lillooet, entre Lytton e Ashcroft, ao longo do Nicola Valley entre Spence’s Bridge e Merritt, no Nicola Valley até Quilchena e na parte inferior do Coldwater Valley. Simon Fraser, em 1808, os chamou de “Hacamangh”. Os comerciantes da Hudson’s Bay os chamavam de “Couteau” (faca em francês) ou “Knife” (faca em inglês). Mais tarde, em registros escritos, eles foram chamados de “índios do rio Thompson”, nome do principal rio de seu território, provavelmente por não Indígenas que não sabiam pronunciar o nome original. Este último termo foi encurtado para “os Thompson”, embora muitas das pessoas conhecidas como tais não vivessem em nenhum lugar perto do rio Thompson (WICKWIRE, 1994, p. 1). Segundo Sterling (1997),

15 “My story was maltreated. I was a teenager when I got married. I wanted a safe home. Despair isn’t a conduit for love. We ruined each other, and then my mother died. [...] The ugly truth is that I lost my son Isadore in court. The Hague Convention. The ugly of that truth is that I gave birth to my second son as I was losing my first. My court date and my delivery aligned. In the hospital, they told me that my first son would go with his father” (MAILHOT, 2018, p. 5-6).

16 *General Educational Development* é um teste que concede ao aprovado um certificado equivalente ao diploma de ensino médio. Pode ser comparado ao Exame Nacional para Certificação de Competências de Jovens e Adultos (Encceja) no Brasil.

17 “I have Posttraumatic Stress Disorder, and an eating disorder, and I have bipolar II” (MAILHOT, 2018, p. 43).

18 “I wrote one chapter, ‘Indian Sick,’ mostly in a hospital. The workers gave me a composition book and a flexible, non-lethal ballpoint pen” (MAILHOT, 2020).

O nome Nlaka'pamux pode ser traduzido como povo ou nação (Hanna e, 1995, p. 3). A palavra raiz "Nlha7kap" significa "alcançar o fundo ou a base" como ao passar pelo cânion, e o sufixo lexical mux significa "povo". O nome originalmente se referia a Lytton e às pessoas que vivem lá, mas agora inclui toda a nação. [...] James Teit, o etnógrafo escocês que viveu e estudou os Nlaka'pamux por muitos anos (1900, p. 168-174), classificou duas divisões principais como sendo Lower Thompson River Indians que residem ao longo do rio Thompson / Fraser River de Lytton e oeste e os Upper Thompsons que vivem a leste de Lytton. Os Upper Thompsons têm quatro divisões principais (Teit, 1900, p. 170). Os Lkamtcinemux compreendem a comunidade de Lytton, a avó do meu pai, Martha Joyaska, veio de Lytton. Os Staxa'yux são o povo acima de Lytton. Os Nkamtcin'emux são o povo de Spence's Bridge a Ashcroft, que faz fronteira com o território Shuswap. Os Scawaxamux são o povo do Nicola Valley (STERLING, 1997, p. 7-8, tradução minha).¹⁹

Apesar da influência da Igreja e do Estado, com suas políticas de assimilação forçada, o costume Nlaka'pamux de nomear em sua língua tradicional perdura. Terese Marie Mailhot se chama "Asiniy Wache Iskwewis" em sua língua tradicional, que significa "Pequena Mulher Montanha (Little Mountain Woman)". Ter o nome em sua língua tradicional é um ato de resistência, em especial considerando a imposição de nomes ocidentalizados. Um nome carrega significado em uma sociedade construída pelo discurso. Mesmo que as tradições tenham sido interrompidas de alguma forma e algumas apagadas com a colonização, é parte do processo de decolonizar carregar as línguas Indígenas, com seus sistemas de pensamento:

Quando eu tinha onze anos, olhei no espelho para ver se já tinha seios. Fred Cardinal, um ancião, estava na sala ao lado. Ele me chamou e disse: "Seu nome é Little Mountain Woman: Asiniy Wache Iskwewis." Eu me sentia envergonhada e não merecedora do nome. Ele queria que eu soubesse que eu era boa e sagrada, mas não pensei que meu corpo fosse um universo. Também não achei que iria desenredar tão bem. Tirei energia das montanhas e escolhi um lar no deserto (MAILHOT, 2018, p. 98, tradução minha).²⁰

19 "The Nlakapamux (also spelled Ntak a'pamux, Ntlakapamuq, Nlha7kapmx, N'lakapamux, and Nlak'apamx) live in the river valleys of the Fraser, Thompson, and Nicola Rivers in southwestern British Columbia. The name Nlakapamux translates as people or nation (Hanna and, 1995, p. 3). The root word 'Nlha7kap' means 'reach the bottom or base' as in passing through the canyon, and the lexical suffix mux means 'people'. The name originally referred to Lytton and the people who live there, but now includes the entire nation. [...]. James Teit, the Scottish ethnographer who lived with and studied the Nlakapamux for many years (1900, p. 168-174), categorized two major divisions as being the Lower Thompson River Indians who reside along the Thompson/Fraser River from Lytton and west and the Upper Thompsons who live east of Lytton. The Upper Thompsons have four main divisions (Teit, 1900, p. 170). The Lkamtcinemux comprise the Lytton Band, My father's grandmother, Martha Joyaska, came from Lytton. The Staxa'yux are the people above Lytton. The Nkamtcin'emux are the people from Spence's Bridge to Ashcroft which borders Shuswap territory. The Scawaxamux are the people of the Nicola Valley" (STERLING, 1997, p. 7-8).

20 "When I was eleven, I stared in the mirror to see if I had breasts yet. Fred Cardinal, an elder, was in the next room. He called me in and said, 'Your name is Little Mountain Woman: Asiniy Wache Iskwewis.' I felt ashamed and undeserving of the name. He wanted me to know that I was good and holy, but I didn't think that my body was a universe. I didn't think I would unravel so well either. I drew power from the mountains and chose a home in the desert" (MAILHOT, 2018, p. 98).

As tradições orais são fundamentais na transmissão de conhecimentos para os povos Indígenas. Para os Nlaka'pamux, as narrativas orais incluem relatos detalhados das atividades de entidades como o Sol, a Lua, a Estrela da Manhã, o Coiote, assim como da chegada dos invasores europeus. Como apresentado por Sterling (1997, p. 5, tradução minha),

Entre os Nlaka'pamux, existem dois tipos proeminentes de tradições orais: speta'kl e spilaxem. Os speta'kl (também soletrados sptakvelh) são histórias que se referem a eventos da era mitológica quando personagens como o Coiote ainda andavam na forma humana. Eles incluem histórias de criação, histórias de metamorfos como o Coiote, que é tanto herói quanto trickster (trapaceiro), e histórias de personagens como Rato-almiscarado (Muskrat), Castor e Urso-negro, que também caminhavam e falavam em forma humana. Os speta'kl foram coletados e estudados por vários pesquisadores de fora, sendo os mais proeminentes o antropólogo Franz Boas e os etnógrafos James Teit e Charles Hill-Tout. O spilaxem (também soletrado spilaxam) são histórias de não criação, como histórias de caça, notícias e narrativas pessoais. Esta tradição oral é muito comum entre o povo Nlaka'pamux, mas ao contrário dos speta'kl, não existem grandes estudos escritos sobre spilaxem e poucas coleções deles.²¹

Os internatos são responsáveis pela erosão gradual da língua Nlaka'pamux, considerando que muitos foram forçados a falar apenas a língua do colonizador, proibidos de terem seus nomes e falarem suas línguas maternas, e eram punidos se desobedecessem. Muitas gerações de Nlaka'pamux perderam a capacidade de falar sua língua fluentemente. Há, contudo, iniciativas de disseminação da língua e tradições originárias pelos seus próprios cidadãos. As tradições orais perduraram, a despeito das tentativas contínuas de apagamento pelas práticas coloniais. Elas são importantes métodos educacionais e sobrevivem, mesmo que tantas outras tradições tenham sido destruídas. A força da palavra milenar rompe as barreiras da colonialidade. É importante pensar, como disse anteriormente, na palavra como magia, como capaz de (re)criar mundos possíveis. Pela maleabilidade da língua, podemos e devemos estabelecer um léxico de resistência.

Histórias precisam ser contadas

Histórias Salish são muito parecidas com sua arte: esparsas e interessadas nos espaços em branco. O trabalho deve ser marcante (MAILHOT, 2018, p. 48, tradução minha).²²

21 “Among the Nlaka'pamux there are two prominent types of oral traditions, speta'kl and spilaxem. The speta'kl (also spelled sptakvelh) are stories which refer to events from the mythological age when characters like Coyote still walked in human form. They include creation stories, stories of the transformers such as Coyote who is both culture hero and trickster, and stories of characters such as Muskrat, Beaver, and Black Bear who also walked and talked in human form. The speta'kl have been collected and studied by a number of outside researchers, the most prominent being anthropologist Franz Boas and ethnographers James Teit and Charles Hill-Tout. The spilaxem (also spelled spilaxam) are noncreation stories such as hunting stories, news stories, and personal narratives. This oral tradition is very common among the Nlaka'pamux people, but unlike the speta'kl, there are no major written studies about spilaxem and few collections of them” (STERLING, 1997, p. 5).

22 “Salish stories are a lot like its art: sparse and interested in blank space. The work must be striking” (MAILHOT, 2018, p. 48).

Histórias ganham e perdem força uma vez contadas. Minha mãe transbordava em histórias. As lendas se tornaram estratificadas e profundas demais para serem herdadas. Ela passou dias em sua máquina de escrever tentando transmitir as coisas mais importantes sobre nossa linhagem enquanto Nlaka’pamux.

[...]

Sempre escolhi contar a história antes que ela estivesse madura. Eu percebo que a natureza de cultivar uma história com imediatismo é tão violenta quanto enxertar uma árvore, e é desnecessária. As histórias perdem força uma vez contadas, incapazes de ruminar depois de serem purgadas. Às vezes, a purificação é um ritual. A mania da minha mãe em sua máquina de escrever é um som familiar que eu não ouço há anos. Quando criança, ouvia o barulho como música para uma bailarina furiosa com sapatilhas vermelhas. Quando adolescente, me perguntei o que era importante transmitir. Como mulher, me pergunto se tenho o poder de ficar na sala e contar a história antes que esteja grande demais para ser passada adiante inteira (MAILHOT, 2018d, tradução minha).²³

As histórias ganham e perdem força uma vez contadas... Penso na força que as histórias da colonização ganharam com o tempo ao serem repetidas incessantemente, até tomarem a aparência de fatos. Penso nas distorções que os mapas contam, com a pretensão de mostrarem como o mundo realmente é, produzindo uma falsa sensação de confiança e credibilidade.

Mapas são narrativas especializadas. É como traduzimos espaço em lugar. Mapas são artefatos sociais cujos significados são carregados de intencionalidade, dos olhares de quem os produziu e para quem foram produzidos. Mapas “são objetos sociais cujo significado e poder são produzidos pela linguagem escrita e simbólica e cuja autoridade é determinada pelas instituições e contextos nos quais circulam” (NORMAN B. LEVENTHAL MAP & EDUCATION CENTER AT THE BOSTON PUBLIC LIBRARY, 2020b, tradução minha).²⁴ Cada mapa é uma representação e envolve seleção, simplificação, generalização, simbolização e uma série de procedimentos que são atravessados pela subjetividade que realiza a representação e podem levar a distorções das realidades representadas.

23 “Stories gain and lose power once they’re spoken. My mother was over-cultivated with story. The legends became too layered and profound to inherit. She spent days at her typewriter trying to convey the most important things about our lineage as Nlaka’pamux.

[...]

I have always chosen to tell the story before it’s cultivated. I realize the nature of cultivating a story with immediacy is as violent as engrafting a tree, and it’s unnecessary. Stories lose power once they’re told, unable to ruminate after being purged. Sometimes the purging is ceremony. My mother’s mania at her typewriter is a familiar sound I haven’t heard in years. As a child I heard the noise like music for a furious ballerina in red pointe shoes. As an adolescent I wondered what was important to convey. As a woman I wonder if I have the power to stay in the room and say the story before it’s too big to pass on wholly” (MAILHOT, 2016).

24 “[...] social objects whose meaning and power are produced by written and symbolic language and whose authority is determined by the institutions and contexts in which they circulate.”

Achatar o globo terrestre, que tem uma superfície irregular e cuja forma é definida como geoide²⁵, é buscar uma interpretação de seu formato para produzir uma representação que atenda aos objetivos propostos por quem interpreta. Durante minha escolarização, por exemplo, estudei mapas que representavam a parte sul de Abya Yala diminuída e ampliavam dados países e continentes em uma relação desequilibrada de forças. A projeção de Mercator do mundo é um dos mapas mais comuns e utilizados no sistema educacional. A projeção de Mercator foi desenvolvida em 1569 para auxiliar a navegação ao longo das rotas coloniais, de forma a traçar linhas retas através dos oceanos (WALTERS, 2020). Todo o hemisfério norte está com seu tamanho exagerado, tornando o Norte de Abya Yala e a Europa maiores do que o Sul de Abya Yala e o continente Africano, por exemplo. As distorções afetam mais do que continentes e países, afetam a percepção do leitor. O Sul de Abya Yala, na projeção de Mercator, parece ser quase do mesmo tamanho do que a Europa, quando é quase duas vezes maior.

Apresento um recorte: desde 2017, como apontado na matéria do *The Guardian* “Boston public schools map switch aims to amend 500 years of distortion (Mudança do mapa nas escolas públicas de Boston visa corrigir 500 anos de distorção)”, as escolas em Boston²⁶ passaram a adotar a projeção Gall-Peters, que também possui suas distorções, mas se propõe a dimensionar os países com maior precisão em relação às suas áreas.

“Este é o início de um esforço de três anos para descolonizar o currículo em nossas escolas públicas”, disse Colin Rose, superintendente assistente de oportunidades e lacunas de desempenho das escolas públicas de Boston.

O distrito tem 125 escolas e 57.000 alunos, 86% dos quais não brancos, com os maiores grupos sendo latinos e negros. Depois de mudar os mapas, disse Rose, os educadores planejam olhar para outros assuntos e deixar de apresentar a história dos brancos como a perspectiva dominante (WALTERS, 2020, tradução minha).²⁷

Três anos. Descolonizar o currículo em três anos. A matéria citada acima é de 2017, o que significa que, em 2020, as escolas públicas de Boston já estariam na fase final de descolonização dos seus currículos. Não questiono a intenção de todas e todos os profissionais envolvidos,

25 “[...] o geoide é uma superfície equipotencial do campo da gravidade”. IBGE. Forma da Terra. In: IBGE. *Atlas Escolar*. Rio de Janeiro: IBGE, 2020. Disponível em: <https://atlasescolar.ibge.gov.br/conceitos-gerais/o-que-e-cartografia/forma-da-terra.html>. Acesso em 5 jul. 2020.

26 Apresento uma escrita atravessada por Boston/Massachusetts/Estados Unidos – Turtle Island, pois este capítulo aqui adaptado foi escrito enquanto estava em Boston como Visiting Scholar na Boston University (BU), com bolsa de Doutorado Sanduíche FAPERJ, pela qual sou grata à agência de fomento e à BU. O período na BU foi fundamental para a condução da minha pesquisa de doutoramento, aqui apresentada em recorte.

27 “‘This is the start of a three-year effort to decolonize the curriculum in our public schools,’ said Colin Rose, assistant superintendent of opportunity and achievement gaps for Boston public schools. The district has 125 schools and 57,000 students, 86% of whom are non-white, with the largest groups being Latino and black. After changing the maps, Rose said, educators plan to look at other subjects and shift away from presenting white history as the dominant perspective.”

mas é ingênuo pensar que se pode de(s)colonizar os currículos escolares e desfazer mais de quinhentos anos de violência sistêmica e epistemicídio em apenas três anos e sem uma mudança radical de modo de vida. A tentativa é um movimento válido, mas deve ser amparada por outros mecanismos que o Estado não está disposto a tornar realidade, como reparação, devolução dos territórios, soberania às nações Indígenas, entre outras tantas ações que precisam ser pensadas e colocadas em prática.

De meados de janeiro a meados de fevereiro de 2020, participei de um grupo de leitura e discussão da obra *The Heartbeat of Wounded Knee: Native America from 1890 to the Present* (2019), do escritor e pesquisador Ojibwe David Treuer, no Norman B. Leventhal Map & Education Center na Boston Public Library. A cada encontro e discussão da leitura, a mediadora do grupo e Coordenadora de Educação do Centro, Lynn Brown, nos mostrava mapas relacionados aos capítulos lidos ou que fossem do nosso interesse e pertinentes ao assunto do livro e da exposição em andamento: *America Transformed: Mapping the 19th Century* (*América Transformada: Mapeando o Século 19*²⁸). Foi a primeira vez que tive a oportunidade de ter contato físico com cartografias Indígenas do século XIX, para além das cartografias ocidentalizadas às quais estamos habituadas e somos constantemente expostas.

Em um dos mapas que manuseei, um cartograma descritivo de uma batalha, os nomes dos lugares, intitulados com base em nomes de animais, estavam representados com desenhos dos animais. Antes que essa explicação pudesse ser dada, um dos participantes do grupo perguntou se o animal ali desenhado no mapa havia participado da batalha de alguma forma, ao que a Coordenadora de Educação explicou que não, que o animal estava representado no mapa porque aquele era o nome do local onde havia acontecido. Uma outra iconografia para representar outra visão de mundo.

Quando mapas são criados, parte da sua elaboração é o estabelecimento de símbolos para representar informação. Alguns decidem por símbolos abstratos que necessitarão de legenda, outros utilizam símbolos mais facilmente reconhecíveis, com ilustrações e ícones que transmitam informação. Mapas são projeções, escolhas, cálculos, são traduções bidimensionais de espaços e acontecimentos tridimensionais. Tal como a literatura trabalha com a representação e a interpretação de uma realidade, a leitura cartográfica demanda uma interpretação e reescrita de uma interpretação de mundo. As cartografias Indígenas, omitidas na invenção da História Oficial, não cessaram de existir porque foram silenciadas pela colonialidade. Tal como as literaturas Indígenas, sempre existiram. A cartografia do pertencimento passa por redesenhar os mapas das nossas geografias físicas e emocionais. Os retomapas são parte dos processos para decolonização do pensamento.

28 A exposição *America Transformed: Mapping the 19th Century* aconteceu no período de 4 maio 2019 a 10 maio 2020. Disponível online em: <https://collections.leventhalmap.org/exhibits/25>

Na introdução de *An Indigenous Peoples' History of The United States* (2014), a ativista, escritora e historiadora Roxane Dunbar-Ortiz discorre sobre como reescrever a história passa, invariavelmente, por repensar a história em sua essência, quebrando os mitos e narrativas que fundam as histórias oficiais dos países, como os Estados Unidos, conforme os conhecemos hoje:

Escrever a história dos Estados Unidos a partir da perspectiva dos povos Indígenas requer repensar a narrativa nacional consensual. Essa narrativa é errada ou deficiente, não em seus fatos, datas ou detalhes, mas sim em sua essência. Inerente ao mito que nos ensinaram está a aceitação do colonialismo e do genocídio. O mito persiste, não por falta de liberdade de expressão ou carência de informação, mas por falta de motivação para fazer perguntas que desafiem o cerne da narrativa roteirizada da história de origem (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 2, tradução minha).²⁹

A História oficial é composta pela interpretação dos fatos do passado por parte dos “vencedores”. A exemplo das releituras das geografias, está a mudança na retórica no século XIX, que passou a marcar o espaço das reservas como um território “cedido” ou “dado” aos povos Indígenas, alimentando a ideia de que os povos Originários estariam usufruindo de um território de domínio público e não sendo deslocados, forçadamente, por Estados que se constituíram sobre territórios roubados. “*Conhecer o passado* fez parte da pedagogia crítica da decolonização. Ter histórias alternativas é ter conhecimentos alternativos” (SMITH, 2012, p. 36, ênfase da autora, tradução nossa)³⁰. Muda-se a narrativa, muda-se a História.

As histórias ganham e perdem força uma vez contadas...

Os estereótipos criados pelos colonizadores sobre os povos Indígenas emudeceram, em certa medida, as nossas intelectualidades e impuseram a imagem de “bestas fortes”, que serviriam apenas para um trabalho braçal. E, quando confrontados com a resistência à exploração, inventaram outro estereótipo: o da preguiça, de um povo ocioso e que não “gosta” de trabalhar. Somados a isso, os processos coloniais tornaram mais difíceis de compilar registros próprios das histórias das nações Indígenas e das suas diversas maneiras de registro. Essa ruptura histórica é fundamental para que as narrativas hegemônicas impostas pela colonialidade permaneçam disseminando distorções e estereótipos negativos.

29 “Writing US history from an Indigenous peoples’ perspective requires rethinking the consensual national narrative. That narrative is wrong or deficient, not in its facts, dates, or details but rather in its essence. Inherent in the myth we’ve been taught is an embrace of settler colonialism and genocide. The myth persists, not for a lack of free speech or poverty of information but rather for an absence of motivation to ask questions that challenge the core of the scripted narrative of the origin story” (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 2).

30 “*Coming to know the past* has been part of the critical pedagogy of decolonization. To hold alternative histories is to hold alternative knowledges” (SMITH, 2012, p. 36, author’s emphasis).

As narrativas de origem constituem o núcleo vital da identidade unificadora de um povo e dos valores que o orientam. Nos Estados Unidos, a fundação e o desenvolvimento do estado-colono anglo-americano envolvem uma narrativa sobre colonos puritanos que tinham uma aliança com Deus para tomar a terra. Essa parte da história da origem é apoiada e reforçada pelo mito de Colombo e a “Doutrina do Descobrimento”. De acordo com uma série de bulas papais do final do século XV, as nações europeias adquiriram o título das terras que “descobriram” e os habitantes Indígenas perderam seu direito natural a essas terras depois que os europeus chegaram e as reivindicaram (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 3, tradução minha).³¹

Quando nós, Indígenas e pessoas não Indígenas aliadas, reescrevemos a História, quando nos dispomos a fazer o trabalho de corrigir as distorções conhecidas como “fatos” na narrativa colonial, somos rotuladas de militantes e nossos conhecimentos são rejeitados (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 13), por serem julgados como esvaziados de ciência. O pensamento ocidentalizado considera, em sua maioria, que Indígenas são incapazes de produzir história.

É importante ter em mente que a História oficial nos inscreveu como selvagens, preguiçosos, atrasados, entraves ao progresso, desprovidos de tecnologia, incapazes de criar História. Todas essas noções que nos despem de agência são úteis ao necroprojeto colonial. Ao observar que a maioria das nações Indígenas de Abya Yala não possuía plantações (nos modelos ocidentais), a branquitude assumiu que não éramos capazes de cultivar, não compreendendo que a relação construída com a terra e a natureza era diferente do modo predatório que foi imposto com o modelo colonial. As tecnologias Indígenas de cultivo e manejo sempre enxergaram a terra e a natureza pelo que elas são, parte de quem somos, não como recursos disponíveis para serem explorados à exaustão.

Não podemos decolonizar e realizar uma mudança sistêmica sem visitar e corrigir os erros históricos, os erros de registro histórico e preencher as lacunas da História. Não há reparação sem encarar o passado colonial e suas devastadoras consequências.

As histórias ganham e perdem força uma vez contadas...

31 “Origin narratives form the vital core of a people’s unifying identity and of the values that guide them. In the United States, the founding and development of the Anglo-American settler-state involves a narrative about Puritan settlers who had a covenant with God to take the land. That part of the origin story is supported and reinforced by the Columbus myth and the ‘Doctrine of Discovery’. According to a series of late-fifteenth-century papal bulls, European nations acquired title to the lands they ‘discovered’ and the Indigenous inhabitants lost their natural right to that land after Europeans arrived and claimed it” (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 3).

Trajetórias

Tive que deixar a reserva. Eu tinha que tirar meu GED. Deixei minha casa porque a previdência me fez escolher entre as necessidades (MAILHOT, 2018, p. 6, tradução minha).

Arrumei meu bebê e deixei minha reserva. Eu vim das montanhas para um marrom plano e infinito para enterrar minha dor. Parti porque estava com fome (MAILHOT, 2018, p. 6, tradução minha).

Quando percebi que a reserva era um lugar insuficiente para aprender, ele me deixou partir sem discussão ou preocupação (MAILHOT, 2018, p. 78, tradução minha).³²

Terese Marie Mailhot se sentiu compelida a deixar a sua reserva, seja em busca de melhores condições de vida, seja em busca de uma agência negada pela colonialidade. Mulheres Indígenas são estrangeirizadas em seus próprios territórios, alienadas de recursos que são abundantes para a branquitude em geral. As remoções forçadas seguem de forma simbólica, quando não físicas. O espaço da reserva se torna, ao mesmo tempo, lar e exílio.

Tive a sorte de conseguir uma carona até a cidade para dar à luz – e as assistentes sociais tiveram que levar Isaiah e a mim do hospital para casa. Muitas vezes olhei para ele e me perguntei se existíamos. Eu respondi a essa pergunta economizando meus cheques e fazendo aulas noturnas. Respondi a essa pergunta deixando a reserva por qualquer outro lugar. Alguém se ofereceu para dividir um apartamento em El Paso, no deserto. Eu fui (MAILHOT, 2018, p. 96-97, tradução minha).

Minha tia disse que ficar no deserto, longe da minha terra, me deixava doente.

“Vá para o rio”, disse ela.

“Eu vou,” eu disse, sabendo que não poderia (MAILHOT, 2018, p. 70, tradução minha).³³

32 “I had to leave the reservation. I had to get my GED. I left my home because welfare made me choose between necessities” (MAILHOT, 2018, p. 6).

“I packed my baby and left my reservation. I came from the mountains to an infinite and flat brown to bury my grief. I left because I was hungry” (MAILHOT, 2018, p. 6).

“When I realized the reservation was an insufficient place to learn, he let me leave without argument or concern” (MAILHOT, 2018, p. 78).

33 “I was lucky to get a ride into town to give birth—and social workers had to drive Isaiah and me home from the hospital. I often looked at him and wondered if we existed. I answered the question by saving my checks and taking night classes. I answered the question by leaving the reservation for any other place. Someone offered to share an apartment in El Paso, in the desert. I went” (MAILHOT, 2018, p. 96-97).

“My aunt said that being in the desert, away from my land, made me sick.

‘Go to the river,’ she said.

‘I will,’ I said, knowing I couldn’t” (MAILHOT, 2018, p. 70).

Cruzar geografias inventadas não apaga o lar e o pertencimento encontrado em suas culturas. Há um dito muito comum que diz: a terra não nos pertence, pertencemos a Ela. Pensar a relação possuir vs. pertencer traz entendimentos outros da relação com a terra, com o lugar, com as comunidades e com os sistemas de conhecimento não ocidentalizados.

Mitakuye Oyasín. We are all related. Somos todes parentes.

A expressão em Lakota carrega multitudes. Somos todas, todes e todos parentes. Se você convive ou já conviveu com Indígenas, sabe que nós nos chamamos de parenta e parente, porque reconhecemos que somos e estamos todos conectados, filhas e filhos da mesma Terra. Esse entendimento atravessa Abya Yala e nos fortalece onde quer que estejamos. Quando pensamos as histórias da criação de várias culturas Indígenas diferentes e observamos que em muitas delas há a presença de metamorfos, Encantados que eram paisagem, eram animais e se transmutaram em pessoa e vice-versa, precisamos compreender que um dos significados é que estamos conectados com a terra de forma orgânica e perene. Nós pertencemos.

[Minha mãe] me ensinou que eu não possuía coisas. Eu gostava muito da ideia de posse. Não somos donas das nossas mães. Não somos donas dos nossos corpos ou nossas terras – talvez eu não tenha certeza. Nós nos tornamos a terra quando somos enterradas nela. Nossas avós foram desenraizadas e colocadas em caixas, colocadas em placas de plástico, ou embaladas ordenadamente em quartos, ou transformadas em artefato – tudo depois de enterros adequados. Índios nem sempre têm permissão para descansar em paz. Quero ser enterrada em um jardim de ossos com meus ancestrais um dia. Eu gostaria de pertencer a isso (MAILHOT, 2018, p. 72, tradução minha).³⁴

Nossa história foi maltratada

Nossa história foi maltratada. As palavras que nos forçaram eram muito feias para serem escritas. Mas nosso sistema de resistência anticolonial fagocitou a linguagem e seguimos criando e curando mundos. Minha palavra vem do meu lugar de fala, vem de onde produzo e reproduzo sabedorias, é marcada pelos meus traumas e vivências e pelas heranças da colonialidade que marcam a minha (r)existência. Não há neutralidade na língua, não há objetividade imparcial, não há ciência pela ciência objetiva e pragmática desumanizada como o pensamento ocidentalizado apregoa. Toda a escrita atravessa a subjetividade de seu interlocutor. Ao escolher um léxico de resistência, exponho minha subjetividade e permito que minha escrevivência preencha as entrelinhas do meu discurso. Precisamos, enquanto comunidade produtora de conhecimento e sistemas de conhecimento, assumir que temos pontos de vista, temos ponto de partida e ponto de chegada, temos construção de caminho com nossas produções.

34 “She taught me that I didn’t own things. I really liked the idea of possession. We don’t own our mothers. We don’t own our bodies or our land—maybe I’m unsure. We become the land when we are buried in it. Our grandmothers have been uprooted and shelved in boxes, placed on slabs of plastic, or packed neatly in rooms, or turned into artifact—all after proper burials. Indians aren’t always allowed to rest in peace. I want to be buried in a bone garden with my ancestors someday. I’d like to belong to that” (MAILHOT, 2018, p. 72).

Muitas de nós, no final do século, estão usando a “língua do inimigo” para contar nossas verdades, cantar, lembrar de nós mesmas nestes tempos difíceis. Alguns de nós falam nossas línguas nativas, bem como inglês e/ou espanhol ou francês. Algumas falam apenas inglês, espanhol ou francês porque o uso de nossas línguas Originárias foi proibido em escolas e em lares adotivos, ou nossas línguas foram suprimidas e quase extintas por alguma outra fatalidade cultural ou individual. Vergonha delinea perda.

Mas falar, custe o que custar, é se empoderar ao invés de se vitimizar pela destruição. Em nossas culturas Originárias, o poder da linguagem para curar, regenerar e criar é compreendido. As línguas dos colonizadores, que muitas vezes usurparam nossas próprias línguas Nativas ou as diminuíram, agora devolvem os emblemas de nossas culturas, nossos próprios projetos: miçangas, penas, se preferir. Transformamos essas línguas do inimigo (HARJO; BIRD, 1997, p. 21-22, tradução minha).³⁵

Não vamos construir um mundo pelo discurso se a linguagem utilizada para tal não for tão libertária quanto o seu conteúdo. Linguagens são sistemas de pensamento. Linguagens são cartografias que escrevem ou silenciam pertencimentos e mundos. Retomo a palavra como magia, puri, capaz de criar, curar e desfazer mundos. “Estrelas eram pessoas em nosso continuum. Montanhas eram histórias antes de serem montanhas. As coisas foram criadas por histórias. As palavras eram conjuradores e as ideias nossas mães” (MAILHOT, 2018, p. 107, tradução minha).³⁶

A palavra é magia, mas ela precisa ser ouvida. “A maneira de aprender histórias é ouvir” (TOHE, 1997, p. 41, tradução minha).³⁷ Para sermos ouvidas, precisamos de espaços de escuta. O conceito de Lugar de Fala nos invade de muitas formas, inclusive como distorções da sua proposição: pessoas querem nos dar voz, dar voz às ditas minorias; pessoas se recusam a falar e se posicionar por não ser seu lugar de fala; a representatividade como arma da branquitude e homogeneização das nossas múltiplas vivências. Esses são alguns exemplos das inúmeras distorções que encontramos.

35 “Many of us at the end of the century are using the ‘enemy language’ with which to tell our truths, to sing, to remember ourselves during these troubled times. Some of us speak our native languages as well as English, and/or Spanish or French. Some speak only English, Spanish or French because the use of our tribal languages was prohibited in schools and in adoptive homes, or these languages were suppressed to near extinction by some other casualty of culture and selfhood. Shame outline losses. But to speak, at whatever the cost, is to become empowered rather than victimized by destruction. In our tribal cultures the power of language to heal, to regenerate, and to create is understood. These colonizers’ languages, which often usurped our own tribal languages or diminished them, now hand back emblems of our cultures, our own designs: beadwork, quills if you will. We’ve transformed these enemy languages” (HARJO; BIRD, 1997, 21-22).

36 “Stars were people in our continuum. Mountains were stories before they were mountains. Things were created by story. The words were conjurers, and ideas were our mothers” (MAILHOT, 2018, p. 107).

37 “The way to learn stories is to listen” (TOHE, 1997, p. 41).

Não se dá voz a quem sempre teve voz: “a palavra Indígena sempre existiu” (GRAÚNA, 2013, p. 173). O que historicamente nos foi tirado foram espaços de escuta. Espaços onde nossas vozes reverberem. Nós seguimos gritando, mesmo quando tentaram nos silenciar. Não precisamos de voz, já temos! Precisamos é de espaços de escuta. Espaços para que as pessoas possam aprender nossos saberes ao nos ouvirem. Para que possamos construir novos sistemas de conhecimento, precisamos ser ouvidas. A palavra magia precisa circular para agir seu poder. Histórias ganham e perdem força ao serem contadas.

Lugar de fala não é um crachá em branco que autoriza pessoas a representarem as outras indiscriminadamente. Somos onde fazemos e somos onde pensamos (MIGNOLO, 2011, p. XVI). Lugar de fala é essa existência que permeia nossas experiências e conhecimentos. É de onde eu projeto minha voz, é o lugar que eu sou, é o lugar de onde você me escuta, é meu *standpoint*, meu ponto de vista, de onde eu vejo o mundo, de onde produzo conhecimentos e entendimentos de mundo. Nada disso me autoriza a representar, indiscriminadamente, outras pessoas em lugares de ser semelhantes aos meus.

Terese Marie Mailhot, em entrevista a Trevor Noah (MAILHOT, 2018b), reconhece que não fala por todas as mulheres Indígenas, mas que sua história pode ser ouvida e sentida por outras mulheres Indígenas com experiências semelhantes e que, se ela pode falar, outras mulheres podem também. Assim é: falo por mim, mas minhas escrevivências podem ressoar em outras escrevivências. O meu silêncio quando cala – porque o silêncio também expressa, fala e grita – emudece outras escrevivências e possibilidades de outras vozes ecoarem. Claro que precisamos ter em mente as universalizações estratégicas. As universalizações que não diluem identidades em um caldeirão genérico de representatividade, mas uma universalização que produz singularidades, que tem a capacidade de avançar a re(des)construção de um mundo plural, antirracista, anticapitalista e decolonial.

Pessoas que abraçam o silêncio que não comunica como saída por não ocuparem dado lugar de fala, na verdade, contribuem para a opressão do silenciamento e apagamento. Não ocupar um lugar de fala não exige de pesquisa, estudo, escuta e produção de lugares de escuta. É uma saída mais fácil e confortável permanecer em um silêncio conivente com a opressão do que assumir um silêncio produtivo, ou uma fala consciente de suas limitações em termos de perspectiva, *standpoint*, ponto de vista. Empatia e conexão requerem tanto humildade quanto coragem (JUSTICE, 2016, p. 23).

É importante pensar a construção de conhecimentos por dentro de um sistema de opressão. Por exemplo, o meu pensar e minha produção de conhecimentos estão intimamente associados às opressões que sofro e como reajo a elas. Diferente de quem produz conhecimento sob a ótica de quem oprime. Quando pensamos no lugar de fala, pensamos no lugar de produção de conhecimento. Lugar de fala, não necessariamente, implica produção de local de escuta.

É fundamental que se criem locais de escuta para que o lugar de fala exerça sua potência. As literaturas Indígenas ocupam esse lugar de vocabulário de (r)existência, de linguagem da liberdade, de representatividade não homogeneizante, abridora de caminhos. “We spoke the world into being” (MAILHOT, 2018, p. 136): Nós falamos o mundo em existência (tradução minha).

Trauma e Memória

Since nobody wants us & most of us
have no money or power (in the white world)
trauma happens to us
a lot
Chrystos

Trauma.

De acordo com a Sociedade Americana de Psicologia, trauma é uma resposta emocional a um evento terrível, como um acidente, estupro, ou desastre natural (APA, 2020). As pessoas experienciam o trauma de formas distintas, e as feridas e cicatrizes psicológicas podem ser bem diferentes de acordo com cada indivíduo. Para além do trauma vivenciado pessoalmente, precisamos considerar o trauma intergeracional e transgeracional.

O trauma intergeracional se refere à transmissão do trauma de uma geração para a outra, é um fenômeno real e pode ser decorrente de uma série de traumas em massa, como o genocídio Indígena, a escravização de Povos de África, o Holocausto na Segunda Guerra Mundial (Shoah), entre outros eventos traumáticos em larga escala. Os traumas transgeracionais são aqueles que transcendem gerações sucessivas. Esse tipo de trauma ocorre em descendentes de indivíduos traumatizados e, geralmente, é mais sutil do que o trauma vivenciado em primeira mão (DOCTOR; SHIROMOTO, 2010, p. 240-241). O trauma cultural – trauma vivenciado por uma grande porcentagem de uma dada população ou cultura após um evento traumático de larga escala – pode ser um dos traumas intergeracionais e transgeracionais. Indivíduos afetados pelo trauma transgeracional aprendem sobre as catástrofes que acometeram suas gerações anteriores através de relatos, ou com a exposição direta a pessoas que experimentaram os eventos traumáticos em questão.

Para compreender o trauma intergeracional e transgeracional, precisamos compreender o que é a memória traumática que será transmitida entre gerações. Memória traumática é a lembrança de uma experiência pessoal de um evento traumático e existe em estados psicológicos e fisiológicos altamente angustiantes e, por vezes, fragmentários, associados à experiência ou evento traumático vivido (DOCTOR; SHIROMOTO, 2010, p. 297). Para acomodar a memória traumática, nos utilizamos da memória narrativa.

A memória narrativa é constituída a partir de memórias semânticas (palavras) e simbólicas (imagens), é adaptativa e muda ao longo do tempo, além de ser influenciada pelo senso de identidade do indivíduo (VAN DER KOLK; FISLER *apud* DOCTOR; SHIROMOTO, 2010, p. 178). A memória narrativa pode ser condensada ou expandida de acordo com os contextos sociais: à medida que as pessoas se tornam mais conscientes de sua experiência traumática, elas constroem uma memória narrativa para explicar o que aconteceu com elas. B. van der Kolk e R. Fislser (*apud* DOCTOR; SHIROMOTO, 2010, p. 178) apontam diferenças críticas entre as maneiras como as pessoas vivenciam a memória traumática e a memória narrativa. Os pesquisadores afirmam que a própria natureza das memórias traumáticas é dissociativa e inicialmente armazenada como fragmentos sensoriais e imagens que não possuem um componente semântico (explicação) coerente e estável (2010, p. 178).

Transcrever memórias traumáticas intrusivas em uma narrativa pessoal não constitui uma correspondência fidedigna do que realmente aconteceu. O processo de formar a narrativa a partir de elementos sensoriais díspares de uma experiência de vida é provavelmente muito parecido com a forma como as pessoas constroem uma memória narrativa fora das condições comuns para compreender a si mesmas ou aos eventos de suas vidas. No entanto, quando as pessoas têm eventos não traumáticos do dia a dia, os elementos sensoriais desses eventos não são registrados no cérebro separadamente, mas são integrados automaticamente na narrativa pessoal (DOCTOR; SHIROMOTO, 2010, p. 178).

Memória.

Lembrar envolve uma reinterpretação do passado no presente. Não há forma de meramente recuperar uma memória de forma impessoal, porque o próprio ato de lembrar é ativamente (re)criar significados do passado. A memória narrada é sempre uma interpretação de um passado que não pode ser completamente recuperado. Além disso, culturas diferentes possuem entendimentos diferentes sobre memórias em momentos distintos da história. O que é valorizado na memória, o que é preservado e como é lembrado é sempre complexo e nunca simples. Nesse sentido, é necessário considerar que contextos são sempre políticos, e o que é lembrado ou o que é esquecido e a forma como esses processos e memórias acontecem mudam com o tempo. Relembrar é também um ato político, e há um conflito sobre quem está “autorizado” a lembrar e o quê, bem como conflitos sobre o que deve ser esquecido, tanto pessoal, quanto coletivamente (SMITH; WATSON, 2001).

Atravessamentos

Eu sou um rio alargado pela miséria
e a potência da minha linguagem
é mais do que humana.
(MAILHOT, 2018, p. 7, tradução minha)³⁸

³⁸ “I’m a river widened by misery, and the potency of my language is more than human” (MAILHOT, 2018, p. 7).

Pensando na individualidade e particularidade da experiência do trauma que sedimenta em memória, penso em como essas lembranças são fragmentárias e como cada pedaço delas tem a capacidade de promover maremotos em nossas subjetividades.

Terese Marie Mailhot é uma mulher atravessada por muitos traumas e *Heart Berries: A Memoir* apresenta essa mulher de camadas, humana, complexa, real. Mailhot expõe seus traumas e violências sem ferir os traumas de quem a lê. Ao escrever sua auto-história, sua autobiogeografia, Mailhot afirma que queria escrever a sua “pior” versão: “Eu não queria ser uma boa pessoa no meu livro. Eles procuram boas vítimas em histórias de sobrevivência onde você transcende a experiência e se torna uma pessoa melhor por causa do trauma ou algo assim” (MAILHOT *apud* GRAY et al., 2019, tradução minha).³⁹

O alcoolismo do pai. O abuso e o abandono. A perda da avó. A pobreza. Os lares temporários. O assédio do namorado da mãe. O casamento precoce. A perda da guarda do primeiro filho. A depressão pós-parto com o segundo filho. A perda da mãe. Bipolaridade. Transtorno de estresse pós-traumático. Transtorno alimentar. Gravidez. Relacionamento conturbado. Internação voluntária em uma instituição para tratamento psiquiátrico. Tudo isso atravessado pela violência colonial à qual mulheres Indígenas são expostas diariamente.

Para a branquitude que se regozija lendo histórias de trauma, porque ocupa uma posição de privilégio, a obra de Mailhot não é um prato cheio, apesar de um histórico de dor que poderia ser promissor para quem espera visitar um zoológico do trauma. Sua escrita aborda suas dores e violências sem a exposição de detalhes gráficos, de forma a provocar empatia e identificação, mas sem causar o esgarçamento de traumas das subjetividades que a leem. Seus transtornos mentais são tratados de forma aberta e com a complexidade que essas condições, de fato, apresentam. “Uma mulher, diretora do Departamento de Saúde, disse que eu era um tigre encurralado em uma sala. Minha situação era uma jaula. [...] Eu não me desculpo, mesmo quando as analogias se alinham” (MAILHOT, 2018, p. 96, tradução minha).⁴⁰

Para quem sofre com memórias traumáticas, a escrita autobiográfica pode atuar como uma intervenção terapêutica, o que Suzette A. Henke chama “scriptotherapy (scriptoterapia)” (HENKE *apud* SMITH; WATSON, 2001, p. 22). Falar, desenhar ou escrever sobre o trauma pode ser um mecanismo pelo qual encontramos formas de expressar o que parece ser indizível. Esse processo não precisa ser, necessariamente, catártico. Quem narra o trauma, em alguns

39 “I didn’t want to be a good person in my book. They look for good victims in survival stories where you transcend the experience and you become a better person for the sake of the trauma or something like that” (MAILHOT *apud* GRAY; COTTOM; MAILHOT; HIRSCH; JONES, 2019).

40 “One woman, the director of the Health Department, said I was a tiger cornered in a room. My circumstance was a cage. [...] I don’t excuse myself, even when the analogies align” (MAILHOT, 2018, p. 96).

casos, reconhece como o processo da escrita muda quem escreve e a história de vida per se. Além disso, quem narra o trauma pode produzir efeitos terapêuticos em quem lê, criando um espaço de identificação e uma possibilidade de comunidade (SMITH; WATSON, 2001, p. 23).

Ao se internar, Mailhot coloca como condição que possa escrever. Ela recebe um caderno e uma caneta flexível. “Eu me internei depois que você me pediu para ir embora. As enfermeiras me deram um caderno de redação e uma caneta esferográfica: o mínimo que já me deram com o que escrever, e eu produzi tanto com isso” (MAILHOT, 2018, p. 91, tradução minha).⁴¹ Mailhot, durante seu período de internação, escreve boa parte do que viria a ser o primeiro capítulo de *Heart Berries: A Memoir*. A escrita é ferramenta de cura, permitindo o afastamento do trauma para lidar com ele. Para lidar com suas experiências. Nós carregamos nossas experiências e, mediadas pela memória e pela linguagem, elas são uma interpretação de um passado feito do nosso lugar em um presente com contexto cultural e histórico específico.

A experiência, então, é o próprio processo através do qual uma pessoa se torna um certo tipo de sujeito possuindo certas identidades no reino social, identidades constituídas por meio de relações materiais, culturais, econômicas e interpéssicas. [...] E os sujeitos se conhecem a si mesmos na linguagem, porque a experiência é discursiva, embutida nas linguagens da vida diária e nos saberes produzidos nos lugares cotidianos (SMITH; WATSON, 2001, p. 25, tradução minha).⁴²

Nossa experiência é discursiva, embutida nas ferragens do cotidiano, e acontece dentro de um discurso histórico específico. Quando esse discurso histórico é transformado por mudanças culturais mais amplas na história coletiva, nossas leituras da experiência vão, também, se modificar. A memória individual é afetada pela experiência coletiva.

Quando pensamos na memória coletiva e em locais para rememorar a História, pensamos em monumentos, lugares destinados ou criados ou alterados para guardarem a lembrança de fatos (distorcidos ou não) do passado de um povo ou de uma cultura. Quando penso em lugares de memória, penso nos muitos monumentos espalhados pelas cidades, nos nomes de ruas e praças e em quem celebram. Invariavelmente, penso na estátua de Colombo em Boston e na celebração de sua memória com o feriado nacional do Columbus Day (Dia de Colombo). Colombo nunca pisou nos Estados Unidos. A celebração dessa figura histórica é a celebração

41 “I committed myself after you asked me to leave. The nurses gave me a composition book and a ballpoint pen: the least I was ever given to write with, and I produced so much work” (MAILHOT, 2018, p. 91).

42 “Experience, then, is the very process through which a person becomes a certain kind of subject owning certain identities in the social realm, identities constituted through material, cultural, economic, and intersubjective relations. [...] And subjects know themselves in language, because experience is discursive, embedded in the languages of everyday life and the knowledges produced at everyday sites” (SMITH; WATSON, 2001, p. 25).

de uma narrativa de origem, de um mito inventado do descobrimento, é a celebração do Destino Manifesto, é o apagamento do genocídio dos Povos Indígenas de Abya Yala para a fundação, com pilares fincados na terra ainda quente e úmida com nosso sangue, do continente que se conhece hoje como América.

A destruição desses espaços de celebração da memória colonial é uma tentativa radical de reescrita do presente, de confrontar a sociedade com as realidades que prefere ignorar, com as partes da história que foram encobertas com uma camada de narrativas inventadas e pintadas de História Oficial. Quem erigiu os monumentos que celebram a branquitude senão a própria branquitude que precisa reafirmar suas narrativas incessantemente para não perder o controle da história que inventaram? As constantes mobilizações dos movimentos Indígenas vêm reescrevendo o presente, lutando, em Turtle Island – Estados Unidos, por exemplo, pela substituição do *Columbus Day* pelo *Indigenous Peoples' Day* (Dia dos Povos Indígenas). Na parte estadunidense de Turtle Island, 2021 marca o ano em que o presidente reconheceu oficialmente, pela primeira vez, a observância do Dia dos Povos Indígenas, para honrar os povos Originários. Ressalto que nem todos os estados e/ou cidades reconhecem a data. Mas reconhecer datas celebratórias sem mudanças reais não tem significado a não ser cooptação de pautas para seu silenciamento.

Nesse ano de 2021, em Turtle Island – Canadá, se celebra o primeiro *National Day for Truth and Reconciliation* (Dia Nacional da Verdade e Reconciliação), feriado criado por legislação em junho de 2021. Além disso, se celebra na mesma data o *Orange Shirt Day* (Dia da Blusa Laranja), dia de refletir sobre toda a violência cometida pelo sistema do *Residential School System* (sistema de Escolas Residenciais/Internatos) contra a autoestima e a vida de crianças e jovens Indígenas; dia de honrar as crianças e jovens que tiveram suas vidas arrancadas e de honrar as que sobreviveram a esse sistema cruel e genocida de assimilação forçada. Importante lembrar que, ao longo desse ano de 2021, foram descobertas centenas de covas rasas (sepulturas não identificadas) de crianças e jovens que morreram nas *Residential Schools*, vítimas da guerra colonial contra os povos Indígenas de Abya Yala. É necessário lembrar para nunca esquecer, lembrar para dismantelar o presente colonial. As cicatrizes das/dos sobreviventes das *Residential Schools* são profundas, como as que a avó de Mailhot carregava e passaram entre gerações de sua família.

Os processos de reescrita da História, de (re)inscrita/escrita dos territórios passam pela rasura dos símbolos de poder coloniais. É emblemático que uma estátua, como a de Cristóvão Colombo, que é um marco do genocídio Indígena, receba mais atenção quando decapitada em um protesto do que as inúmeras vidas de Indígenas, Latinx e Negras perdidas para a violência da colonialidade. É sintoma de que o genocídio segue em muitas instâncias, não apenas físicas, mas simbólicas.

Minha mãe e eu encontramos uma carcaça de águia no caminho para o rio. Com as penas arrancadas, vimos sua pele robusta.

“Homens brancos”, Mamãe disse.

As penas são um presente e uma proteína flexível. Mamãe largou o tabaco e passou os dedos pelas partes expostas da águia. Ela me disse que a corrida do salmão estava chegando e que aquele pássaro não teria passado necessidade. Ela queria que eu visse o déficit que pessoas brancas deixam (MAILHOT, 2018, p. 101, tradução minha).⁴³

O necroprojeto do Estado é incompatível com nossos projetos de (r)existência. Ainda encaramos bandeirantes e capitães-do-mato empenhados no necroprojeto colonial. É urgente dismantelar esse modelo de sociedade que sonha com nossa morte. Tanto quanto é urgente desmontar a humanização vazia das vítimas e começar a denunciar o que é a colonialidade em sua crueza de extermínio. Como nos ensina Terese Marie Mailhot, quando nossa história é maltratada, precisamos reescrever nossa noção de existir, de ser e de pertencer. Para sonhar e falar e (re)escrever um mundo melhor, precisamos ser o pesadelo do sonho colonial. O futuro é ancestral.

Referências

ALLEN, Paula Gunn. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. New York: Open Road, 1992, p. 21.

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION – APA (Estados Unidos). *Trauma. Psychology Topics*. [Washington, DC]: American Psychological Association, 2020. Disponível em: <https://www.apa.org/topics/trauma/index.html>. Acesso em: 08 ago. 2020.

CHRYSTOS. Why Indian Unemployment is So high. In: CHRYSTOS. *Fire Power*. Vancouver: Press Gang Publishers, 1995, p. 89-91.

DOCTOR, Ronald M.; SHIROMOTO, Frank N. *The Encyclopedia of Trauma and Traumatic Stress Disorder*. New York: Facts On File, 2010. E-book.

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. *An Indigenous Peoples' History of the United States*. Boston: Beacon Press, 2014.

43 “My mother and I found an eagle carcass on our way to the river. With the feathers plucked, we saw its sinewy skin.

‘White men,’ Mom said.

Feathers are a gift and flexible protein. Mom put down tobacco and ran her fingers over its exposed parts. She told me the salmon run was coming, and this bird would have wanted for nothing. She wanted me to see the deficit white people leave” (MAILHOT, 2018, p. 101).

FIRST PEOPLES CULTURAL COUNCIL. *First Voices*. FirstVoices é um conjunto de ferramentas e serviços digitais projetados para apoiar os povos Indígenas envolvidos na catalogação e ensino de idiomas, e revitalização da cultura. 2020. Disponível em: <https://www.firstvoices.com/home>. Acesso em: 20 Jul. 2020.

GAY, Roxane; COTTOM, Tressie McMillan; MAILHOT, Terese; HIRSCH, Aubrey; JONES, Saeed. *Writing Trauma: A Panel Discussion Conceptualized by Roxane Gay*. [Moderado por] Melanie Boyd. 5 mar. 2019. Connecticut: Yale University, 2019. 1 vídeo (1h59min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kWe8F-8tcaY>. Acesso em: 11 ago. 2020.

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

HARJO, Joy; BIRD, Gloria (ed.). *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writings of North America*. New York: W.W. Norton, 1997.

JUSTICE, Daniel Heath. A Better World Becoming: Placing Critical Indigenous Studies. In: MORET-ROBINSON, Aileen (ed.). *Critical Indigenous Studies: Engagements in First World Locations*. Tucson: University of Arizona Press, 2016. p. 19-32.

JUSTICE, Daniel Heath. *Why Indigenous Literatures Matter*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2018. E-book.

KAMBEBA, Marcia Wayna. União dos Povos. KAMBEBA, Marcia Wayna. *Ay Kakyri Tama / eu moro na cidade*. 2ª edição. São Paulo: Pólen, 2018, p. 36.

LORDE, Audre. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkley: The Crossing Press, 1984. E-book [2007].

MAILHOT, Terese Marie. *Heart Berries: A Memoir*. Berkeley: Counterpoint, 2018.

MAILHOT, Terese Marie. How Terese Marie Mailhot stopped writing what other people wanted. [Entrevista cedida a] Courtney Vinopal. *PBS NewsHour*, 13 Jan. 2020. Disponível em: <https://www.pbs.org/newshour/arts/how-terese-marie-mailhot-stopped-writing-what-other-people-wanted>. Acesso em: 30 jan. 2020.

MAILHOT, Terese Marie. Nlaka'pamux, Immediately. *The James Franco Review*. Issue 6, 2 fev. 2016. Disponível em: <https://thejamesfrancoreview.com/2016/02/02/nonfiction-by-terese-marie-mailhot/>. Acesso em: 5 out. 2018.

MAILHOT, Terese. Sharing an Indigenous Voice in "Heart Berries". [Entrevista cedida a] Trevor Noah. *The Daily Show with Trevor Noah*, New York, 7 mar. 2018. 1 vídeo (9 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5busoO0KLqM>. Acesso em: 5 jul. 2020.

MAILHOT, Terese. Terese Marie Mailhot: Finding my way without role models gave me room to be. *PBS News Hour*. 23 jul. 2018. 1 vídeo (2min39seg). Disponível em: <https://www.pbs.org/newshour/show/finding-my-way-without-role-models-gave-me-room-to-be>. Acesso em: 3 fev. 2019.

MAILHOT, Terese Marie. A Woman, a Tree or Not. *Longreads*, [s.l.], 11 out. 2018. Disponível em: <https://longreads.com/2018/10/11/a-woman-tree-or-not/>. Acesso em: 17 jun. 2019.

MARACLE, Lee. *I am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism*. Vancouver: Press Gang Publishers, 1996.

MIGNOLO, Walter D. *The Darker Side Of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham & London: DUKE UNIVERSITY PRESS, 2011.

MORRISON, Toni. Rememory. In: MORRISON, Toni. *Mouth Full of Blood: Essays, Speeches, Meditations*. London: Penguin Random House, 2019. E-book.

NORMAN B. LEVENTHAL MAP & EDUCATION CENTER AT THE BOSTON PUBLIC LIBRARY. *America Transformed: Mapping the 19th Century*. [May 4, 2019 through May 10, 2020] In: Leventhal Map & Education Center at the Boston Public Library, 2020. Disponível em: <https://collections.leventhalmap.org/exhibits/25>. Acesso em: 13 jun. 2020. Exposição.

NORMAN B. LEVENTHAL MAP & EDUCATION CENTER AT THE BOSTON PUBLIC LIBRARY. *Bending Lines: Maps and Data from Distortion to Deception*. In: Leventhal Map & Education Center at the Boston Public Library, 2020. Disponível em: <https://www.leventhalmap.org/digital-exhibitions/bending-lines>. Acesso em: 13 jun. 2020. Exposição virtual.

SEABIRD ISLAND BAND. *Seabird Island Band*. Apresenta informações sobre Seabird Island Band no Canadá. Disponível em: <http://www.seabirdisland.ca/>. Acesso em: 18 jun. 2020.

SHOHAT, Ella. Estudos da área de gênero e as cartografias do conhecimento. In: COSTA, Claudia L.; SCHMIDT, Simone P. (org.). *Poéticas e políticas feministas*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2004. p. 19-30.

SHORTER, David Delgado. Borderland Methodology / Una Metodología Fronteriza. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 24 Jun. 2020, p. 1-23. <https://doi.org/10.1080/1744222.2020.1781367>. Acesso em: 18 abr. 2021.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. 2nd. ed. London: Zed Books, 2012. E-book.

SMITH, Sidonie; WATSON, Julia. *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. London: University of Minnesota Press, 2001. E-book.

STERLING, Shirley. *The Grandmother Stories: Oral Tradition and The Transmission Of Culture*. 1997. 260f. Tese (Doctor of Philosophy) – Faculty of Graduate Studies, Centre for the Study of Curriculum and Instruction, The University of British Columbia, 1997.

TOHE, Laura. Introduction to “She was telling it this way”. In: HARJO, Joy; BIRD, Gloria (ed.). *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writings of North America*. New York: W.W. Norton, 1997, p. 41.

TREUER, David. *The Heartbeat of Wounded Knee: Native America from 1890 to the present*. New York: Riverhead Books, 2019.

WALTERS, Joanna. Boston public schools map switch aims to amend 500 years of distortion. *The Guardian*. 23 mar. 2017. Education, US Education. Disponível em: <https://www.theguardian.com/education/2017/mar/19/boston-public-schools-world-map-mercator-peters-projection>. Acesso em: 15 abr. 2020.

WICKWIRE, Wendy C. To See Ourselves as the Other's Other: Nlaka'pamux Contact Narratives. *The Canadian Historical Review*, v. 75, n. 1, p. 1-20, 1994. Project MUSE Disponível em: muse.jhu.edu/article/574510. Acesso em: 7 abr. 2020.