

ORGANIZADOR

Fábio Araújo

PRESENCAS INDÍGENAS EM CONTEXTOS URBANOS

a pandemia de Covid-19
e outras histórias



MINISTÉRIO DA
SAÚDE



Ministério da Saúde
FIOCRUZ
Fundação Oswaldo Cruz
Coordenação de Cooperação Social



ORGANIZADOR

Fábio Araújo

PRESENCAS INDÍGENAS EM CONTEXTOS URBANOS

a pandemia de Covid-19
e outras histórias



MINISTÉRIO DA
SAÚDE



Ministério da Saúde
FIOCRUZ
Fundação Oswaldo Cruz
Coordenação de Cooperação Social



2023
São Paulo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P933

Presenças indígenas em contextos urbanos: a pandemia de Covid-19 e outras histórias/ Organizador Fábio Araújo – São Paulo: Pimenta Cultural, 2023.

Livro em PDF

ISBN 978-65-5939-752-5

DOI 10.31560/pimentacultural/2023.97525

1. História do Brasil. 2. Período colonial. 3. População indígena.
4. Protagonismo indígena. I. Araújo, Fábio (Organizador). II. Título.

CDD 981

Índice para catálogo sistemático:

I. História do Brasil.

Jéssica Oliveira – Bibliotecária – CRB-034/2023

ISBN formato impresso (brochura): 978-65-5939-824-9

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2023 os autores e as autoras.

Copyright da edição © 2023 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons: Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0). Os termos desta licença estão disponíveis em: <<https://creativecommons.org/licenses/>>. Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural. O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

Direção editorial	Patricia Biegging Raul Inácio Busarello
Editora executiva	Patricia Biegging
Coordenadora editorial	Landressa Rita Schiefelbein
Assessora editorial	Bianca Biegging
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Naiara Von Groll
Edição eletrônica	Peter Valmorbida Potira Manoela de Moraes
Bibliotecária	Jéssica Castro Alves de Oliveira
Imagens da capa	Bruno Moraes Mendes, Stockeraxel, Freepik - Freepik.com
Tipografias	Swiss 721, Gobold Extra2, Belarius Poster
Revisão	Fábio Mallart
Organizador	Fábio Araújo

PIMENTA CULTURAL
São Paulo · SP
Telefone: +55 (11) 96766 2200
livro@pimentacultural.com
www.pimentacultural.com

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ

Presidente

Mário Moreira

**Coordenador de Cooperação
Social da Presidência**

José Leonídio Madureira de Sousa Santos

Projeto Radar Saúde Favela

Fábio Araújo

**Projeto de Promoção de Territórios Saudáveis
e Sustentáveis em Centros Urbanos**

André Lima



CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doutores e Doutoradas

Adilson Cristiano Habowski
Universidade La Salle, Brasil

Adriana Flávia Neu
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Adriana Regina Vettorazzi Schmitt
Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil

Aguimario Pimentel Silva
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Alaim Passos Bispo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Alaim Souza Neto
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Knoll
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Regina Müller Germani
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Aline Corso
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Aline Wendpap Nunes de Siqueira
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Ana Rosângela Colares Lavand
Universidade Federal do Pará, Brasil

André Gobbo
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Andressa Wiebusch
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Andreza Regina Lopes da Silva
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Angela Maria Farah
Universidade de São Paulo, Brasil

Anísio Batista Pereira
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Antonio Edson Alves da Silva
Universidade Estadual do Ceará, Brasil

Antonio Henrique Coutelo de Moraes
Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil

Arthur Vianna Ferreira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Bárbara Amaral da Silva
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Bernadette Beber
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Caio Cesar Portella Santos
Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil

Carla Wanessa do Amaral Caffagni
Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Adriano Martins
Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Carlos Jordan Lapa Alves
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Caroline Chioquetta Lorenset
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Cássio Michel dos Santos Camargo
Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Faced, Brasil

Christiano Martino Otero Avila
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Cláudia Samuel Kessler
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cristiana Barcelos da Silva
Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil

Cristiane Silva Fontes
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Daniela Susana Segre Guertzenstein
Universidade de São Paulo, Brasil

Daniele Cristine Rodrigues
Universidade de São Paulo, Brasil

Dayse Centurion da Silva
Universidade Anhanguera, Brasil

Dayse Sampaio Lopes Borges
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Diego Pizarro
Instituto Federal de Brasília, Brasil

Dorama de Miranda Carvalho
Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Edson da Silva
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Elena Maria Mallmann
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Eleonora das Neves Simões
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Eliane Silva Souza
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Elvira Rodrigues de Santana
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Éverly Pegoraro
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Fábrica Lopes Pinheiro
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Felipe Henrique Monteiro Oliveira
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Fernando Vieira da Cruz
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Gabriella Eldereti Machado
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Germano Ehler Pollnow
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Geymeesson Brito da Silva
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Handherson Leylton Costa Damasceno
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Hebert Elias Lobo Sosa
Universidad de Los Andes, Venezuela

Helciclever Barros da Silva Sales
*Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais
Anísio Teixeira, Brasil*

Helena Azevedo Paulo de Almeida
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Hendy Barbosa Santos
Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Humberto Costa
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges
Universidade de Brasília, Brasil

Inara Antunes Vieira Willerding
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Ivan Farias Barreto
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Jaziel Vasconcelos Dorneles
Universidade de Coimbra, Portugal

Jean Carlos Gonçalves
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Jocimara Rodrigues de Sousa
Universidade de São Paulo, Brasil

Joelson Alves Onofre
Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Jônata Ferreira de Moura
Universidade São Francisco, Brasil

Jorge Eschriqui Vieira Pinto
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Juliana de Oliveira Vicentini
Universidade de São Paulo, Brasil

Julierme Sebastião Morais Souza
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Junior César Ferreira de Castro
Universidade de Brasília, Brasil

Katia Bruginski Mulik
Universidade de São Paulo, Brasil

Laionel Vieira da Silva
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Leonardo Pinheiro Mozdzenski
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Lucila Romano Tragtenberg
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Lucimara Rett
Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Manoel Augusto Polastreli Barbosa
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Marcio Bernardino Sirino
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Marcos Pereira dos Santos
Universidad Internacional Iberoamericana del Mexico, México

Marcos Uzel Pereira da Silva
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Maria Aparecida da Silva Santandel
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Maria Cristina Giorgi
Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Brasil

Maria Edith Maroca de Avelar
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Marina Bezerra da Silva
Instituto Federal do Piauí, Brasil

Michele Marcelo Silva Bortolai
Universidade de São Paulo, Brasil

Mônica Tavares Orsini
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Nara Oliveira Salles
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Neli Maria Mengalli
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Patricia Biegging
Universidade de São Paulo, Brasil

Patricia Flavia Mota
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Raul Inácio Busarello
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Roberta Rodrigues Ponciano
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Robson Teles Gomes
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Rodiney Marcelo Braga dos Santos
Universidade Federal de Roraima, Brasil

Rodrigo Amancio de Assis
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Rodrigo Sarruge Molina
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Rogério Rauber
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Rosane de Fatima Antunes Obregon
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Samuel André Pompeo
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Sebastião Silva Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Silmar José Spinardi Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Simone Alves de Carvalho
Universidade de São Paulo, Brasil

Simoni Urnau Bonfiglio
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Stela Maris Vaucher Farias
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tadeu João Ribeiro Baptista
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Taíza da Silva Gama
Universidade de São Paulo, Brasil

Tania Micheline Miorando
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tarcísio Vanzin
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Tascieli Feltrin
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tayson Ribeiro Teles
Universidade Federal do Acre, Brasil

Thiago Barbosa Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Thiago Camargo Iwamoto
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

Thiago Medeiros Barros
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Tiago Mendes de Oliveira
Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Brasil

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Vania Ribas Ulbricht
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Wellington Furtado Ramos
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Wellton da Silva de Fatima
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Yan Masetto Nicolai
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Alessandra Figueiró Thornton <i>Universidade Luterana do Brasil, Brasil</i>	Jacqueline de Castro Rimá <i>Universidade Federal da Paraíba, Brasil</i>
Alexandre João Appio <i>Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil</i>	Lucimar Romeu Fernandes <i>Instituto Politécnico de Bragança, Brasil</i>
Bianka de Abreu Severo <i>Universidade Federal de Santa Maria, Brasil</i>	Marcos de Souza Machado <i>Universidade Federal da Bahia, Brasil</i>
Carlos Eduardo Damian Leite <i>Universidade de São Paulo, Brasil</i>	Michele de Oliveira Sampaio <i>Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil</i>
Catarina Prestes de Carvalho <i>Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil</i>	Pedro Augusto Paula do Carmo <i>Universidade Paulista, Brasil</i>
Elisiene Borges Leal <i>Universidade Federal do Piauí, Brasil</i>	Samara Castro da Silva <i>Universidade de Caxias do Sul, Brasil</i>
Elizabete de Paula Pacheco <i>Universidade Federal de Uberlândia, Brasil</i>	Thais Karina Souza do Nascimento <i>Instituto de Ciências das Artes, Brasil</i>
Elton Simomukay <i>Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil</i>	Viviane Gil da Silva Oliveira <i>Universidade Federal do Amazonas, Brasil</i>
Francisco Geová Goveia Silva Júnior <i>Universidade Potiguar, Brasil</i>	Weyber Rodrigues de Souza <i>Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil</i>
Indiamaris Pereira <i>Universidade do Vale do Itajaí, Brasil</i>	William Roslindo Paranhos <i>Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil</i>

PARECER E REVISÃO POR PARES

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.

A elaboração deste projeto editorial teve o apoio financeiro do Projeto de Promoção de Territórios Saudáveis e Sustentáveis em Centros Urbanos da Coordenação de Cooperação Social da Presidência da Fiocruz. O material que gerou este volume foi produzido no âmbito do projeto de vigilância popular em saúde Radar Covid-19 Favela da Cooperação Social da Fiocruz.

“A cidade virou a caixa-preta da civilização. O corpo da Terra não aguenta mais cidades, pelo menos não essas que se configuram como uma continuidade da pólis do mundo antigo, com gente protegida por muros, e o resto do lado de fora – que pode, inclusive, tanto ser bichos selvagens quanto indígenas, quilombolas, ribeirinhos, beiradeiros.”

Ailton Krenak



AGRADECIMENTOS

Pelas trocas, interlocuções, sugestões, indicações, que muito contribuíram para a produção dos textos aqui reunidos, agradeço a Sandra Benites, Marize Vieira de Oliveira-Pará Reté, Ana Lúcia Pontes, Ana Paula da Silva, José Carlos Matos Pereira e Rosa Maris Rosado. Agradeço a todas as autoras e autores que enriqueceram esse exercício coletivo de reflexão, contribuindo com suas vozes para superar o apagamento e a invisibilidade das presenças indígenas em contextos urbanos.



SUMÁRIO

Apresentação..... 16

**A cidade como lugar de afirmação
de direitos indígenas 21**

Capítulo 1

**A presença indígena
em contextos urbanos..... 25**

Gersem Baniwa

Capítulo 2

O Censo como instrumento de poder 38

José Carlos Mattos Pereira

Capítulo 3

**Povos indígenas e o enfrentamento
da covid-19 a partir da experiência
em Porto Alegre/RS..... 43**

Júlia Castro Martins

Rodrigo Ciconet Dornelles

Rosa Maris Rosado

Capítulo 4

**Povos indígenas no enfrentamento
da covid-19 52**

Sofia Beatriz Machado de Mendonça

Capítulo 5

Indígenas em contextos urbanos e a pandemia..... 61

Márcia Nunes Maciel – Márcia Mura

Capítulo 6

Universidade! Território indígena: a reterritorialização de espaços para permitir a existência coletiva..... 67

Angélica Ninhpryg Domingos

Capítulo 7

Universidade t̃y ṽenh kanhgág ěmã rike han sór k̃y tu ág ṽásân tu ṽeme..... 74

Angélica Ninhpryg Domingos

*Tradução do português para o Kaingang:
Marlei Angélica Bento*

Capítulo 8

Por uma escola pintada de urucum e jenipapo 79

Diádiney Helena de Almeida

Capítulo 9

A luta do indígena é constante 86

Lucia Tucuju

Capítulo 10

Mobilização e organização política Mbya Guarani: a Comissão Guarani Yvyrupa..... 92

Vicente Cretton Pereira



Capítulo 11

Rio de Janeiro indígena 99

Ana Paula da Silva

Capítulo 12

**Os Tupinambá no Rio de Janeiro:
genocídio, diáspora e luta pela praça
Uruçumirim. Por que lembrar? 106**

Marize Vieira de Oliveira-Pará Rete

Capítulo 13

**Refletindo sobre os indígenas
em contextos urbanos: embates
entre o Rio de Janeiro da capital
e o Rio de Janeiro indígena 116**

Silene Orlando Ribeiro

Capítulo 14

A literatura nativa em crescimento 122

Olívio Jekupé

Capítulo 15

Mulheres indígenas e luta 127

Jovina Renhga

Capítulo 16

**Relato de uma Wapichana do Movimento
Indígena durante a Pandemia: mobilização
Levante pela Terra em Roraima (2021-2022)..... 130**

Jama Wapichana



Capítulo 17

**“Os piores lugares que têm, são oferecidos
para os indígenas”:** entrevista

com Carlos Doethyró Tukano..... 135

Fábio Araújo

Sobre o organizador..... 153

Sobre as autoras e os autores..... 154

Índice remissivo..... 158



APRESENTAÇÃO

A Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), no processo de construção de um país democrático, mais equitativo e cientificamente desenvolvido, tem se consolidado como uma instituição pública e estratégica de Estado para a saúde. Embora a sua trajetória seja centenária, a Fiocruz enfrentou desafios sem precedentes durante a pandemia de Covid-19, assim como toda a sociedade brasileira.

A pandemia de Covid-19 representou uma tragédia de âmbito global que deixou marcas profundas na humanidade, especialmente no Brasil, onde seus efeitos e consequências foram devastadores devido à extrema desigualdade social e à desvalorização da ciência. Um dos aspectos mais emblemáticos e negativos se relaciona justamente à gestão da pandemia no país no tratamento dispensado aos povos originários.

A exposição e a vulnerabilização dos povos indígenas diante da pandemia de Covid-19 representaram uma das manifestações recentes das políticas que colocam em risco a vida dessas comunidades. Ao longo da história, os povos indígenas têm enfrentado, e continuam enfrentando, cenários persistentes de iniquidade, discriminação, falta de reconhecimento e visibilidade, além da dificuldade de acesso à justiça e aos serviços de saúde.

A pandemia de Covid-19 afetou diferentes grupos sociais de maneiras distintas, e isso também se aplicou aos povos indígenas em comparação com as populações não indígenas. As realidades preexistentes posicionaram as diferentes populações em espaços distintos, o que influenciou os diferentes cenários resultantes da pandemia. No Brasil, surgiram disputas relacionadas ao atendimento das necessidades de saúde dos povos indígenas nas cidades. O Plano de Enfrentamento e Monitoramento da Covid-19 para Povos Indígenas Brasileiros foi implantado após uma disputa judicial, destacando a problemática do atendimento aos indígenas que vivem em territórios não demarcados.

Nas últimas décadas, o aumento da precariedade de vida nas terras indígenas tem levado muitas famílias a migrarem para as cidades em busca de melhores condições, as quais enfrentam dificuldades como falta de qualificação profissional, baixa remuneração e discriminação étnico-racial. O projeto Radar Covid-19 Favela, vinculado ao Observatório Covid-19 Fiocruz, teve a iniciativa de visibilizar e ampliar o debate sobre as reexistências e presenças indígenas em contextos urbanos.

A crise humanitária e sanitária vivenciada pelos Yanomami é exemplar para uma avaliação das dificuldades e dos desafios de conceber e implantar modelos de desenvolvimento que valorizem e promovam a diversidade sociocultural, a biodiversidade ambiental e a multiplicidade de formas de existência coletiva e experiências humanas baseadas no bem-estar.

Há décadas, o avanço de modelos de desenvolvimento que confrontam e destroem as formas de vida dos povos indígenas, agravando as precárias condições de vida em seus territórios, tem sido um impulso para a migração de famílias indígenas em busca de melhores condições nas cidades. A população indígena urbana representa uma força política e cultural vibrante, resistente e resiliente, e está se organizando cada vez mais para lutar por seus direitos. No entanto, as existências indígenas em contextos urbanos têm recebido pouca atenção e discussão.

Destaca-se que a precariedade territorial está associada a maiores problemas de saúde, como diarreias, parasitismo intestinal e doenças crônicas. A expectativa de vida dos indígenas em contextos urbanos é reduzida, visto que eles enfrentam iniquidades étnico-raciais em saúde, o que implica em taxas desproporcionais de mortalidade infantil.

O acesso à saúde para os povos indígenas precisa ser debatido e garantido constantemente, considerando as diferenças culturais, operacionais e epidemiológicas. A atuação dos serviços de saúde deve ser rápida e assertiva, reconhecendo as especificidades dos

povos indígenas para evitar perdas culturais irreparáveis e garantir a continuidade de suas etnias. Apesar das conquistas alcançadas, os povos indígenas que vivem nas cidades brasileiras ainda enfrentam dificuldades para terem os seus direitos assegurados, devido à precarização de instituições e à falta de reconhecimento por parte do Estado.

O documento apresentado pelo Brasil durante a 76ª Assembleia Mundial de Saúde, propondo assegurar o desenvolvimento de um pacto internacional em defesa da saúde dos povos indígenas, foi aprovado por unanimidade como resolução inédita na história da assembleia. Uma contribuição histórica do Brasil, reparadora de uma dívida mundial histórica com a saúde dos povos indígenas.

Ressalta-se que a presença dos indígenas na universidade não se trata apenas de enfrentar dificuldades e problemas de adaptação ao mundo branco, mas de questionar estruturas e dispositivos burocráticos que não reconhecem outras formas de aprendizagem. Nesse sentido, a Casa do Estudante Indígena (CEI) representa um avanço na efetivação das políticas de ações afirmativas e é uma vitória para os povos indígenas e para a comunidade universitária como um todo.

Ao reafirmarem as suas línguas e os seus territórios, os povos indígenas se humanizam e resistem às imposições da sociedade nacional. A luta pela preservação das línguas indígenas e a reafirmação de suas identidades são elementos fundamentais na busca por reconhecimento e respeito.

É fundamental entender o valor de uma educação antirracista que promova o diálogo, reconheça as memórias indígenas como saberes autônomos e pluralidade cultural, e combata as práticas discriminatórias presentes na sociedade e na escola.

Atualmente, há um reconhecimento insuficiente da cultura e literatura indígenas, tornando essencial um maior engajamento dos professores para que possam transmitir conhecimento de forma precisa e atualizada. É preciso garantir o cumprimento da Lei

11.645/2008, que estabelece o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena nas escolas.

Os indígenas buscam acesso à educação, saúde e visibilidade para suas lutas. No entanto, as diásporas indígenas para as cidades têm origem nas ações do agronegócio, mineradoras, garimpeiros e madeireiras, que avançam sobre terras indígenas em busca de expansão agrícola e exploração de recursos naturais. A relação entre o Poder Público e os indígenas em situação urbana é fundamental para entender a sociedade em seus aspectos demográficos, étnicos e sociopolíticos.

Houve uma participação ativa do movimento indígena durante o ano de 2021, mesmo em meio à pandemia. O Levante pela Terra, realizado em Roraima, contou com a presença do povo indígena de Roraima, que se manifestou contra o Projeto de Lei 490/2007 e a tese do marco temporal, que ameaçam os direitos constitucionais dos povos indígenas.

No 18º Acampamento Terra Livre, a maior mobilização indígena do Brasil, com o tema “Retomando o Brasil: Demarcar Territórios e Aldear a Política”, o Movimento Indígena de Roraima marcou presença com uma delegação. Eles reforçaram a importância de permanecerem unidos como povos indígenas e organizações, resistindo em defesa das florestas, territórios e da vida. Destacaram que estão na linha de frente para enterrar de vez o marco temporal e enfatizaram que essa luta deve ser abraçada por toda a sociedade brasileira.

Desejo expressar o meu reconhecimento e celebrar o lançamento deste livro, que desempenha um papel fundamental como uma ferramenta de diálogo, escuta e construção coletiva do conhecimento, proporcionando uma visibilidade necessária para uma realidade frequentemente negligenciada. Através dessa publicação, busca-se efetivar a participação dos povos indígenas no processo de formulação de políticas públicas.

A Fundação Oswaldo Cruz tem a sua trajetória forjada na promoção da saúde e na edificação de um país mais inclusivo e igualitário,

comprometida com a diversidade e a inclusão, por meio da implementação de políticas de ações afirmativas e da luta pela concretização dos direitos dos povos indígenas. A Fiocruz reitera o seu compromisso na construção de estratégias efetivas de atuação junto aos territórios e comunidades indígenas, na batalha contra a fome e as desigualdades, e nas ações de respeito à diversidade, garantindo os direitos humanos, sociais, econômicos, culturais e ambientais.

Mario Moreira

Presidente da Fiocruz

A CIDADE COMO LUGAR DE AFIRMAÇÃO DE DIREITOS INDÍGENAS

Os povos indígenas sempre tiveram uma participação fundamental na história do país. Segundo o censo de 2010, a população indígena no Brasil, naquela ocasião, somava quase 900 mil pessoas. Desse total, 36,2% residem em áreas urbanas. Dados mais recentes, também produzidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), estimou 1.108.970 pessoas residentes em localidades indígenas. Esta informação consta do levantamento *Dimensionamento emergencial de população residente em áreas indígenas e quilombolas para ações de enfrentamento à pandemia provocada pelo coronavírus*, produzida em caráter de urgência em 2020, a pedido do Ministério da Saúde e a partir das reivindicações do movimento indígena, com o objetivo de planejar ações de enfrentamento à pandemia de Covid-19.

Como se sabe, o apagamento da presença indígena na contagem da população, através dos censos, foi parte da estratégia do poder dominante que buscava invisibilizar a importância dos povos indígenas na construção da história do Brasil. Ao assim fazer, também se desconstrói a necessidade de orientar a elaboração de políticas públicas e a aplicação dos recursos e esforços governamentais para enfrentar os problemas que afetam os povos indígenas. No que diz respeito à população indígena vivendo nas cidades, a invisibilidade e a incompreensão em relação à identidade e aos direitos indígenas por parte do Estado, da sociedade e até mesmo do próprio movimento indígena, é outro ponto importante e é sobre ele que este livro pretende contribuir para lançar luz.

Desde o período colonial, as construções de cidades brasileiras sempre contaram com a presença e a participação indígena como força de trabalho, ainda que apagada pela violência do estado

colonial, que se reproduz historicamente com a renovação de ideias e ideais coloniais racistas, que fizeram do “índio” aquele que vive no mato, na floresta, ou em áreas longínquas da “civilização” e quando passa a residir na cidade deixa de ser considerado indígena. Um dos efeitos perversos deste tipo de classificação, baseada em visões coloniais que não reconhecem os indígenas que vivem em cidades como indígenas, é a exclusão deste grupo do subsistema de saúde indígena, na medida em que são entendidos como não indígenas ou como brancos, não podendo receber atenção específica e diferenciada do Estado, como determina a Constituição Federal.

Nas últimas décadas, a presença indígena nas cidades tem aumentado devido ao aprofundamento da precariedade de vida nas terras indígenas, com destaque para a intensificação de invasões de territórios indígenas por grupos interessados em lucrar economicamente explorando terras indígenas, gerando um cenário que estimula a migração de famílias indígenas para as cidades, em busca de melhores condições de vida e de acesso a políticas públicas básicas, tais como saúde, educação, segurança territorial e subsistência material. Expulsos de seus territórios, quando chegam na cidade enfrentam enormes dificuldades, como, por exemplo, a falta de qualificação profissional que os transforma em mão de obra barata, trabalhando em serviços pesados ou braçais, com baixa remuneração e habitando em favelas e periferias urbanas, além de ter que enfrentar a discriminação étnico-racial para manter sua identidade cultural.

Se por um lado, os povos indígenas têm sido histórica e sistematicamente expulsos de seus territórios, por outro lado, as cidades avançam em direção aos territórios indígenas. Ademais, muitos indígenas que se encontram morando em cidades estão em trânsito. Em geral, os povos indígenas não concebem suas moradias e lugares de residência como fixos. A mobilidade e a transitoriedade espacial são parte dos modos tradicionais dos povos indígenas. Os distintos contextos em que vivem os diferentes povos indígenas – se, em área

urbana, se em território demarcado ou não, etc. – não os distingue nem os hierarquiza em termos de acesso ou exclusão de direitos.

A ideia de reunir um conjunto de textos no formato de um livro, com o objetivo de contribuir para visibilizar e amplificar o debate sobre re-existências e presenças indígenas em contextos urbanos, surgiu no âmbito dos trabalhos do Radar Covid-19 Favela. Gestado no contexto da pandemia de Covid-19, o projeto foi inicialmente realizado na esfera da Sala de situação Covid-19 nas Favelas, vinculado ao Observatório Covid-19 Fiocruz. Estruturado com base no monitoramento ativo de fontes não oficiais, o Radar Covid-19 Favela analisou e disseminou informações sobre a situação de saúde em territórios periféricos, visibilizando iniciativas populares de enfrentamento à pandemia.

Após 17 edições, sem perder de vista as implicações da Covid-19, sobretudo nos territórios socioambientalmente vulnerabilizados, o informativo passou a ser produzido no âmbito da Cooperação Social da Presidência da Fiocruz com o novo nome Radar Saúde Favela, com o objetivo de produzir e disseminar informações sobre a situação de saúde e da sua determinação social em favelas e periferias urbanas, lançando luz sobre diversas situações de precariedade e desigualdades sociais em saúde que afetam diferencialmente as populações que habitam esses territórios. Destaca-se que o material publicado resultou da constituição de uma rede de interlocutores, valorizando a produção compartilhada de conhecimento, o acesso e a participação ativa de moradores de favelas e seus movimentos sociais.

Foi nesse percurso que o trabalho se deparou com o tema dos indígenas em contexto urbano e surgiu a ideia de organizar um número temático do então Radar Covid-19 Favela. A riqueza do material reunido, por sua vez, levou à ideia de transformá-lo em um livro, a partir do entendimento de que tal formato seria mais adequado para registrar e ampliar a circulação dos textos. Além de contar com a participação de autores e autoras não indígenas, cabe ressaltar o protagonismo das vozes indígenas nos textos reunidos neste volume. Em relação aos

temas abordados, o contexto da pandemia aparece em muitos dos textos, mas as questões tratadas vão além e incluem outros aspectos como história e trajetórias indígena, saúde, educação e literatura indígena, mobilizações indígenas, lutas pela demarcação de terra, mulheres indígenas, estudantes indígenas e acesso à universidade, etc. Como forma de chamar atenção para as ameaças de extinção de muitas línguas indígenas e também como uma homenagem ao patrimônio imaterial das culturas dos povos indígenas, foi realizada a tradução de um dos textos escritos originalmente em português para a língua Kaingang. Por fim, destacar que a perspectiva adotada nesse volume é a de afirmação da cidade também como lugar dos direitos indígenas.

Fábio Araújo

Coordenador editorial do Radar Saúde Favela



1

Gersem Baniwa

A PRESENÇA INDÍGENA EM CONTEXTOS URBANOS

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97525.1](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97525.1)

A presença indígena em contextos urbanos não é nova no Brasil. As construções de cidades brasileiras desde o período colonial sempre foram acompanhadas pela presença e participação de povos indígenas, principalmente como mão-de-obra. Essa presença aumentou significativamente nas últimas três décadas, motivada por algumas situações específicas, mas, principalmente, pelo aprofundamento das precariedades de vida nas terras indígenas, que estimulou as famílias a migrarem para cidades em busca de melhores condições de vida e de acesso a políticas públicas básicas, tais como educação, saúde, segurança territorial e subsistência material.

Ocorre que esta população indígena residente em cidades sempre foi invisibilizada pelo Estado e pelo movimento indígena. A invisibilização por parte do Estado esteve e está ligada às ideias coloniais racistas de que o índio é aquele que vive no mato, na floresta ou em áreas remotas, longe da “civilização”. Assim, os que passavam a residir em cidades já não eram considerados indígenas. É muito comum a ideia de que o índio que fala a língua portuguesa, que usa celular, relógio, possui diploma universitário e dirige carro não é mais considerado indígena ou, pelo menos, não é mais considerado índio de “verdade”, “autêntico” ou “original”. Além disso, o Estado se nega a reconhecer os indígenas residentes em centros urbanos para não ter que reconhecer os seus direitos garantidos pela Constituição Federal e, consequentemente, estender as políticas públicas indigenistas para eles, o que significaria a necessidade de mais recursos humanos e financeiros.

Por outro lado, o movimento indígena não tem interesse em dar visibilidade ou pautar as questões dos indígenas que vivem em centros urbanos, influenciado pelas visões colonialistas citadas acima e por não querer compartilhar recursos financeiros e políticas públicas que, em geral, são destinados aos chamados índios aldeados ou índios habitantes em terras indígenas reconhecidas pelo Estado. Os indígenas aldeados também resistem em dividir a atenção da mídia e da opinião pública, ou mesmo alimentam receios de que valorizar a presença indígena nas cidades estimularia a migração das terras indígenas para

os centros urbanos. De um modo geral, os indígenas citadinos são percebidos, pelos indígenas aldeados, como concorrentes na atenção do Estado, da mídia e da opinião pública, o que provoca tensões no seio do movimento indígena mais amplo.

Não é meu objetivo aprofundar tais questões, o que exigiria mais pesquisas e investigações, além de um investimento textual de maior fôlego. Aliás, é importante destacar também a carência de estudos e pesquisas sobre a questão. O meu propósito neste texto é indicar a relevância da questão e a necessidade de debates e estudos para um aprofundamento da problemática, de suas perspectivas e possibilidades. Entendo que, cedo ou tarde, essa questão passará a fazer parte das principais agendas do movimento indígena e das políticas indigenistas, forçadas, por razões que trataremos a seguir, pela pressão que essa temática exerce e exercerá nos próximos anos.

O que mais chama atenção quando observamos a presença indígena em centros urbanos é a enorme potência sociocultural e política que isso representa, ainda que seja muito pouco conhecida e altamente subestimada sob diversos pontos de vista. A questão da presença indígena em centros urbanos, longe de ser trivial, tangencial ou de menos importância no plano nacional e do movimento indígena, tende a ser explosiva, prioritária e estratégica do ponto de vista demográfico, político, social, cultural e econômico, tanto para os povos e movimentos indígenas quanto para as políticas indigenistas e o país. Dados oficiais revelam a relevância da presença indígena em contextos urbanos, mas também a inequívoca exclusão, discriminação e racismo praticados contra essa população. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – o IBGE (Agência Brasil, 2021) –, durante o planejamento do Censo de 2022, estimou a população indígena no Brasil, em 2020, em 1.108.970 pessoas¹. Dados preliminares do Censo 2022 ainda em curso já apontam para uma população indígena de mais de 1.400.000,00.

1 Para chegar a este dado de indígenas residindo em localidades indígenas, o IBGE adotou uma metodologia de estimação, uma combinação de dados do Censo de 2010 com a versão atualizada da base territorial e do número de domicílios ocupados, considerando áreas mapeadas para o Censo de 2022.

No entanto, o Subsistema de Saúde Indígena, responsável pelo atendimento à população indígena na atenção básica, trabalha com uma base de dados de pouco mais de 410 mil indígenas. Ou seja, o Ministério da Saúde só reconhece e atende 37% da população indígena brasileira. Isso significa que 63% da população indígena do país não é reconhecida pelo Ministério da Saúde e, conseqüentemente, não é atendida pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI/ME) por meio dos seus Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DISEI. Isso é inaceitável do ponto de vista de direitos e de políticas públicas indigenistas, já que é um verdadeiro descumprimento e afronta à Constituição Federal, que em nenhum momento faz distinção, discriminação ou diferenciação de direitos ou de cidadania entre indígenas residentes em terras indígenas e indígenas residentes em centros urbanos. Em muitos casos, indígenas que habitam áreas territoriais não reconhecidas e demarcadas resultam da negligência, omissão ou ação deliberada do próprio Estado brasileiro.

A pandemia de Covid-19 desnudou essa absurda realidade de negação de identidades e de direitos às populações indígenas residentes em cidades. Essa exclusão e os descasos dos governos causaram centenas de mortes. Cito, como exemplo, os casos do Parque das Tribos (o primeiro bairro indígena de Manaus) e de outras 53 comunidades indígenas que vivem na mesma cidade, que foram as primeiras afetadas pela Covid-19, e em relação às quais os governos foram extremamente negligentes com a falta de atendimento médico e de assistência. Dentro das comunidades, as ações de prevenção e cuidados partiram das próprias lideranças e dos comunitários para salvar a vida de seus parentes. Quando necessitaram do município de Manaus para a remoção dos parentes infectados, lhes foi negado o direcionamento de ambulância para atendimento das comunidades indígenas. Ao se identificarem como indígenas, os/as atendentes respondiam que: “quem cuida da saúde dos povos indígenas é a SESAI” – e que, diante disso, não teriam como disponibilizar a ambulância do SAMU para a remoção dos indígenas nas comunidades. E, quando

procuravam a SESAI e o DISEI, diziam que era para procurar o SUS, o município e o Estado, pois tais órgãos só atendiam indígenas das aldeias (Depoimento de Wanda Witoto, 2021). Essa situação levou a cidade de Manaus a amargar as taxas mais altas de letalidade entre indígenas². Diante dessa negligência e do racismo institucional do Estado, indígenas morreram vítimas da Covid e foram enterrados como pardos.

Outro aspecto que se destaca entre a população indígena residente em centros urbanos é a sua vivacidade cultural, que impressiona. São comunidades étnicas ou multiétnicas fortemente resilientes e resistentes culturalmente e linguisticamente. Praticam e vivem intensamente suas tradições e línguas de forma dinâmica e sempre criativa, tanto quanto ou até mais que as comunidades aldeadas em terras indígenas, no uso de suas línguas, danças, pinturas corporais, vestimentas, alimentos e modos de vida tradicionais. Tais práticas e vivências culturais estão sempre acompanhadas por processos de resgate e revalorização das tradições ancestrais e por uma permanente atualização e dinamização dessas tradições aos contextos e realidades atuais. Não se trata, portanto, de práticas culturais por demandas turísticas ou performáticas para eventos, que também existem, é verdade, mas muito mais de autoafirmação e autorrealização identitária e existencial em meio a um mundo cada vez mais homogêneo cultural e identitariamente. É muito comum ver em cidades como Manaus crianças e jovens indígenas que praticam pinturas corporais e vestem trajes tradicionais cotidianamente e não apenas em ocasiões de eventos. Há muitos casos de jovens e adultos indígenas que se redescobrem indígenas, com suas etnias e clãs, a partir da convivência com pessoas e famílias indígenas na cidade, como acontece muito entre jovens que saem de suas comunidades originárias para estudar em universidades localizadas em outras regiões do país.

2 FVS - Fundação de Vigilância em Saúde: Monitoramento da Covid-19 em indígenas no estado do Amazonas. Atualizado em 17/05/2021. Fonte: SIVEP-GRIPE/ESUS-VE - www.fvs.am.gov.br (acesso em 17/05/2021).

Outro aspecto importante observado entre as populações indígenas residentes em contextos urbanos é a sua potência e capacidade de luta por direitos. Nas últimas décadas, as populações indígenas cidadinas iniciaram seus processos de organização e mobilização em prol de seus direitos e interesses coletivos. A pandemia de Covid-19 reforçou a necessidade do fortalecimento ainda maior de suas organizações e lutas em busca da superação do processo histórico de invisibilização, exclusão, discriminação e negação de direitos, tanto por parte do poder público estatal quanto por parte de parcela do movimento indígena. Como consequência, temos hoje um emergente e crescente processo de organização, mobilização e luta de comunidades, povos e segmentos de jovens, estudantes, mulheres e profissionais indígenas nos centros urbanos. Algumas organizações são étnicas, outras pan-étnicas e há, ainda, as que representam segmentos específicos de profissionais, gênero, faixas etárias ou grupos com interesses comuns, como são as organizações de artesãos ou moradores de uma cidade, ou mesmo de um determinado bairro ou município.

Esse novo movimento indígena cidadão é uma importante promessa do movimento indígena mais amplo, que precisa se atualizar e se reprogramar em seu escopo de composição e em suas agendas, pautas e estratégias para incluir e contemplar as demandas e os interesses desses novos sujeitos coletivos, que chegam com muita força e vitalidade política, étnica e cultural, e representam mais de 60% da população indígena do país. Essa população indígena cidadina apresenta mais possibilidades, oportunidades e condições de mobilização, articulação, diálogo e pressão junto aos poderes públicos, à opinião pública e à mídia, porque estão em cidades, que são lugares de tomadas de decisões, com a presença da mídia e de maiores facilidades na comunicação e nos transportes, condições essenciais para a mobilização de suas forças organizativas, tendo como objetivo exercer pressão sobre os tomadores de decisões. Em sete grandes marchas indígenas realizadas na cidade de Manaus nos últimos seis anos (a partir de 2014), cada uma com uma média

de mil indígenas marchantes, mais de 70% dos participantes, mobilizadores e organizadores eram residentes de cidades, majoritariamente da cidade de Manaus e de cidades do entorno.

Trata-se, portanto, de um debate necessário e importante sobre a questão complexa e mal compreendida no tocante às identidades e aos direitos dos indígenas residentes em cidades ou territórios não reconhecidos pelo Estado brasileiro. Esse tema é irreversível no campo do debate, da organização e da implementação de políticas públicas indigenistas. A pandemia fez explodir problemas graves causados por séculos de omissão, descaso e racismo contra essa parcela significativa dos povos indígenas, os quais se aprofundaram após a crise sanitária. O Estado brasileiro e a sociedade, incluindo o movimento indígena, precisam assumir a tarefa de reestruturar as políticas públicas voltadas para os povos indígenas a fim de atender a todos, sem nenhuma distinção.

A exclusão de indígenas residentes em cidades da atenção do Subsistema de Saúde Indígena é uma injustiça histórica sem tamanho, um erro que precisa ser reparado. Não é possível conviver com as ideias colonialistas e racistas de que os indígenas residentes em cidades não são indígenas ou são menos indígenas, razão pela qual devem ser tratados como não indígenas ou brancos, não podendo receber atenção específica e diferenciada do Estado, como determina a Constituição Federal. Essa injustiça com os povos indígenas cidadãos é o resultado de visões que opunham da antropologia tradicional ultrapassada, que opunham índios “aldeados” e índios “desaldeados”, ou mesmo “índios destribalizados” e “desterritorializados”. Mais recentemente, e com os avanços crescentes nas conquistas de direitos, o Estado e as suas políticas públicas foram buscando outras formas e argumentos para excluir outras comunidades e populações indígenas e, assim, reduzir o público-alvo de suas políticas, diminuindo o tamanho dos investimentos orçamentários (Baniwa, 2021).

Mas quem são os indígenas vivendo em cidades? A resposta é simples: são indígenas membros dos 305 (trezentos e cinco) povos

indígenas do Brasil. Trata-se de pessoas indígenas com o mesmo sangue que circula nas veias, as mesmas culturas, tradições, línguas, princípios e valores de pessoas indígenas habitantes de terras e aldeias reconhecidas pelo Estado. Chamo a atenção para a gravidade das criações artificiais e arbitrárias de categorias hierarquizadas para se definir quem é indígena e quem não é indígena, ou ainda quais categorias indígenas têm determinados direitos ou não. Isso gera uma desigualdade e discriminação intraétnica profundamente perversa, dolorosa, injusta e desumana.

Vejo todos os dias indígenas que, assim como eu, residem em cidades, valorizando, praticando e vivendo suas culturas, línguas, saberes, fazeres e valores tradicionais, e em muitos casos e momentos, reaprendendo suas línguas e tradições. Muitos indígenas que se encontram morando em cidades estão em trânsito, estudando, tratando sua saúde e cuidando de parentes doentes, visitando parentes, passando uma temporada de trabalho ou passeio. Essa mobilidade e transitoriedade espacial é parte dos modos tradicionais de viver dos povos indígenas, baseados nas ideias de liberdade de ir e vir, de conhecer outros lugares, de buscar outros conhecimentos, saberes, culturas e modos de vida. Em geral, os povos indígenas não concebem suas moradias e lugares de residência como fixas, privativas ou exclusivas. Assim, os indígenas morando em cidades estão sempre com um pé na aldeia, mantendo forte e profundo o vínculo e a interação constante com seus territórios, etnias, famílias e comunidades de origem. Uma pesquisa com 115 comunidades indígenas de Manaus revelou que quase metade dessas famílias recebeu entre seis e dez parentes residentes em aldeias muito distantes de Manaus, no período auge da pandemia de Covid-19. Esse dado demonstra o tamanho da mobilidade dos povos indígenas, o que invalida qualquer tentativa de estabelecimento de fronteiras ou muros socioculturais e jurídicos entre eles. A própria denominação “aldeia” apresenta sentido limitado, uma vez que, na atualidade, muitos povos indígenas, como os 23 que habitam a região do Rio Negro, desconhecem essa denominação, pois

suas organizações comunitárias são denominadas de comunidades, ou seja, comunidades indígenas.

Mas o que caracteriza uma aldeia ou comunidade? São coletivos indígenas morando em um espaço territorial socialmente organizado, com suas lideranças sob a coordenação de um cacique ou tuxaua, e segundo suas tradições culturais próprias. Uma aldeia ou comunidade indígena existe independentemente do seu reconhecimento por parte do Estado, ou de sua localização em um território indígena reconhecido e demarcado ou não pelo Estado. Além disso, foram as cidades que foram construídas dentro dos territórios indígenas tradicionais. Assim, para os povos indígenas, as cidades, enquanto espaços territoriais onde se vive, são extensões de seus territórios tradicionais. É por isso que em muitas cidades existem aldeias ou comunidades em que suas formas de organização e funcionamento não diferem daquelas situadas em terras indígenas distantes das cidades, com seus caciques, tuxauas, e vivendo conforme suas organizações sociais, culturais, políticas, tradições, línguas, danças, músicas, rituais e modos de vida.

A separação e a discriminação artificial entre os povos indígenas resultam em desvantagem e enfraquecimento dos povos indígenas na luta por seus direitos e por suas existências e, pasmem, em vantagem e fortalecimento do Estado no seu processo de dominação colonial. Colocam os povos indígenas em conflito entre si mesmos, processo no qual todos perdem, na medida em que se enfraquecem em suas frentes de luta. Se essas populações continuarem excluídas, a tendência é a fragmentação e tensão nas próprias pautas de luta dos distintos movimentos indígenas, principalmente se considerarmos a tendência de crescimento das organizações indígenas representativas das comunidades situadas em cidades e em terras indígenas não reconhecidas. Na cidade de Manaus, por exemplo, existem pelo menos uma dúzia de aldeias, comunidades ou “bairros indígenas”, alguns com populações acima de 10 mil indígenas, como é o caso do “Parque das Tribos”. Essa nova realidade requer, tanto do

movimento indígena quanto dos governos e do Estado brasileiro, respostas adequadas e urgentes. Quanto a isso, as primeiras tentativas de respostas e adequações já foram observadas durante a pandemia de Covid-19, quando, em alguns estados e municípios, os indígenas residentes em cidades foram à justiça por meio do Ministério Público e conquistaram o direito de vacinação prioritária (Baniwa, 2021).

A outra consequência da exclusão das comunidades indígenas localizadas em cidades é o aprofundamento da desigualdade e da iniquidade intraétnica e interétnica, da discriminação e dos preconceitos que moralmente são inconcebíveis e inaceitáveis nas culturas indígenas. Nós somos indígenas sem distinção, a não ser a nossa pluralidade étnica, cultural e linguística. Pluralidade essa que não nos diferencia em termos de direitos, pois não se trata de divisão entre indígenas de menos ou indígenas de mais, entre indígenas com direitos ou indígenas sem direitos. Isso não quer dizer que as prioridades e demandas no campo dos direitos e políticas públicas sejam iguais. Mesmo entre as comunidades indígenas situadas em terras indígenas, as demandas e prioridades não são homogêneas. Algumas priorizam demandas territoriais, outras demandam atividades econômicas, outras demandam atividades de organização social e cultural, outras, ainda, demandam prioritariamente educação e saúde. Essas demandas e prioridades são definidas conforme o processo histórico, a realidade contextual e os planos de vida desenhados para o futuro. Comunidades indígenas situadas dentro de cidades ou no entorno delas tendem a demandar e priorizar buscas por emprego e renda, profissionalização técnica, mas também por políticas assistenciais de educação, saúde, segurança alimentar, segurança pública, além da luta por moradia e terra.

Muitos que concordam ou defendem a exclusão de indígenas residentes em cidades do atendimento do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena e da Secretaria Especial de Saúde Indígena usam o argumento de que estes indígenas já são atendidos pelo Sistema Único de Saúde (SUS), por meio de sua rede de hospitais e Unidades Básicas de Saúde (UBS), localizada e funcionando nos centros urbanos.

Essas pessoas não conhecem e não sabem das enormes dificuldades e inadequações de acesso e de atendimento dessa rede, mesmo com a sua importância e robustez estrutural e funcional demonstrada durante a pandemia de Covid-19. Indígenas que moram nas cidades sabem das dificuldades de acesso à rede SUS. Pesquisas realizadas em Manaus revelaram que a Rede SUS só atende 30% da população da periferia. Nesse número, enquadram-se os indígenas. Isso significa dizer que 70% de indígenas e pessoas pobres que moram nas periferias não têm acesso à rede das UBS e dos hospitais do SUS, simplesmente porque moram em lugares distantes, não possuem condições de deslocamento e sofrem com longas esperas (dias, semanas, meses, anos) para serem atendidos. A primeira dificuldade nas cidades, portanto, é o acesso à rede SUS no tocante a deslocamento, distâncias e longas esperas para atendimento. A segunda dificuldade é a questão sociolinguística. Os indígenas são discriminados nas UBS e hospitais da cidade porque ninguém considera que eles falam outras línguas e muitos não falam e nem compreendem, ou compreendem muito pouco, o português, tal como ocorre com os que vivem na aldeia. Não são respeitados em seus hábitos alimentares, em suas formas de dormir em redes e, principalmente, em suas formas tradicionais de conceber, cuidar e curar de doenças. Há uma discriminação tremenda, culturalmente falando, nos sistemas hospitalares do SUS, na cidade.

Há muitas razões para se pensar em uma atenção à saúde diferenciada para indígenas “não aldeados”, inclusive, de ordens axiológicas. A discriminação negativa imposta a eles é um tipo de violência muito maior do que a violência física. É uma desmoralização muito grande, que fere a nossa dignidade, a nossa identidade, a nossa existência. Não preciso ir longe em busca de exemplo ou demonstração dessa violência, pois eu sou uma das vítimas. Minha mãe, meus irmãos, sobrinhos e netos logo foram vacinados contra a Covid-19 porque estavam na comunidade e eu fiquei muito feliz com isso. Mas eu não fui vacinado prioritariamente como eles, simplesmente porque eu transito pela cidade e trabalho na cidade, inclusive, por eles e para

eles. Trabalho como professor formador de professores indígenas. Passei a minha vida inteira lutando e defendendo esses direitos coletivos. Participei e contribuí com a construção do Subsistema de Saúde Indígena, mas não pude me beneficiar desse direito coletivo que ajudei a conquistar. Foi, e continua sendo, doloroso me sentir discriminado, negado, condenado a me sentir um indígena diferente, menor ou inferior. É muito doloroso, sendo indígena, ser tratado como não indígena, como um branco (Baniwa, 2020). É determinante o entendimento de que os distintos contextos em que vivemos – aldeias, comunidades, sítios, vilas, distritos, cidades, em terras indígenas demarcadas ou não – não nos fazem diferentes para termos direitos diferentes, distintos ou excludentes. É importante afirmar que muitos indígenas que estão fora de suas terras tradicionais, estão porque foram expulsos pelo próprio Estado ou estão a serviço de suas comunidades e seus povos.

REFERÊNCIAS

- AGÊNCIA BRASIL. 2021. **População residente em área indígena e quilombola supera 2,2 milhões**. Agência Brasil. <https://agenciabrasil.ebc.com.br>, publicado em 15/10/2021, acessado em 08/04/2022.
- BANIWA, Gersem. De Gersem Baniwa para as pessoas que sonham outro Brasil. In: COSTA, Suzana Lima; XUCURU-CARRI, Rafael. **Cartas para o Bem Viver**. São Paulo: Editora Paralelo 13S, 2020.
- BANIWA, Gersem. 2021. **Palestra ministrada no Seminário Virtual Atendimento à Saúde para Indígenas em Contexto Urbano – Perspectivas a partir da decisão na ADPF 709**, organizado pela 6ª CRR – MPF, no dia 23 de março de 2021.
- WITOTO, Wanda. 2021. Depoimento prestado durante o **Seminário Virtual Violações de Direitos e Genocídio no Amazonas**, realizado pela Frente Amazônica de Mobilização em Defesa dos Direitos Indígenas (FAMDDI) nos dias 29 e 30 de abril de 2021.

Figura 1 – Marcha pela Retomada Coletiva do Movimento Indígena do Amazonas/Manaus, 31 de março de 2022



Fonte: Gersem Baniwa.

Figura 2 – Marcha pela Retomada Coletiva do Movimento Indígena do Amazonas/Manaus, 31 de março de 2022



Fonte: Gersem Baniwa.

2

José Carlos Mattos Pereira

O CENSO COMO INSTRUMENTO DE PODER

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97525.2](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97525.2)

Recentemente, acompanhamos pelos noticiários da televisão, jornais e redes sociais que o governo federal havia suspenso a realização do Censo 2021. O censo realiza o levantamento de dados da população brasileira – sexo, idade, renda, escolaridade, acesso aos serviços de saneamento (coleta de lixo, água encanada e esgoto) –, dentre outras informações importantes, que devem orientar a elaboração de políticas públicas e a aplicação dos recursos do governo para enfrentar os problemas mais graves e estabelecer as prioridades.

O censo, em sua origem, teve por objetivo principal contar a população para fins de controle da mão de obra para o exército e a tributação e, dessa forma, apagaram-se todas as heterogeneidades populacionais, linguísticas, sociais e as peculiaridades geográficas.

No Brasil, os primeiros censos foram elaborados em fins do século XIX [1872, 1890]. Nesse momento, só eram computados os índios chamados de “mansos” ou “civilizados”, que foram submetidos, por meio da violência, à captura e à catequização da igreja para servir de mão de obra nos engenhos de açúcar e nas fazendas. Os índios “bravos” e “selvagens”, segundo a denominação do poder dominante, sequer eram considerados. Ao longo do tempo, esse grande levantamento populacional foi se repetindo e os termos “pardo” e “caboclo” foram sendo usados na tentativa de apagamento da presença indígena dos cálculos populacionais. Já não eram mais indígenas, eram os “falsos índios” ou “índios misturados”, termos depreciativos que os colocavam em uma sub-condição social e política. Assim, o poder dominante poderia afirmar que os indígenas não foram importantes na construção da história do Brasil, conforme trata em suas pesquisas o professor João Pacheco de Oliveira (MN/UFRJ).

OS INDÍGENAS EM CIDADES

Observamos que a categoria “indígena” só passa a fazer parte do repertório de classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 1991, sob a forma de quesito cor ou raça. Mas foi com o primeiro Censo Indígena de 2010 que, pela primeira vez, o Estado reconheceu a presença indígena no Brasil. Naquele momento, foram consideradas as variáveis de pertencimento étnico, língua falada no domicílio e localização geográfica dos indígenas (terras indígenas, meios rural e urbano) por meio da autoidentificação.

Assim, foram computados 817.963 indígenas autodeclarados em todo o território nacional, sendo que 315 mil indígenas de 300 etnias já viviam em cidades brasileiras e falavam 249 línguas, estando presentes em todas as capitais, estratos de cidades e regiões, perfazendo 36,2% do total dos indígenas do país.

A etnia representa o grupo ao qual o indígena pertence, por exemplo, Kayapó, Tikuna, Guarani, Pankararú, Xavante, dentre outras.

Os dados levantados indicam que 70% dos indígenas têm entre 15-64 anos de idade e 78% falam português. São mais de 90 mil indígenas presentes em 27 capitais estaduais e no distrito federal. A região Sudeste aparece com 24.215 indígenas, distribuídos da seguinte forma: São Paulo (12.977), Rio de Janeiro (6.764), Belo Horizonte (3.477) e Vitória (977).

Na cidade do Rio de Janeiro, habitam 127 etnias, que falam 26 línguas. As etnias com mais indivíduos são: Tupiniquim, Guarani Kayowá e Tupinambá. Identificou-se, ainda, a presença de indígenas de outros países. Destaque para os bairros de Campo Grande, Copacabana, Santa Teresa, Ipanema e Leblon.

Apesar da importância dessas informações, reforçamos que o autorreconhecimento e o reconhecimento dos parentes se constituem

na principal e mais importante forma para decidir quem é indígena e quem não é, conforme defendem as organizações indígenas. Isto está assegurado pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho das Nações Unidas (OIT/ONU), da qual o Brasil é participante.

Por fim, vale destacar que os indígenas em cidades pertencem a uma multiplicidade de etnias, falam múltiplas línguas, se organizam em associações étnicas, multiétnicas, de gênero, grupos de artistas e organizações não governamentais. Produzem o artesanato; realizam a agricultura e a pesca; praticam seus rituais, a dança e a música; mantêm os hábitos alimentares e, quando possível, o padrão arquitetônico; e criam também as escolas indígenas para ensinar a língua aos mais jovens. Estão nas universidades e desenvolvem uma variedade de atividades profissionais e, dessa forma, lutam por reconhecimento étnico e políticas diferenciadas, que devem considerar esta condição.

Figura 1 – Indígenas das etnias Tuyuka e Tukano. Integrantes da Associação Cultural Indígena do bairro Tiago Montalvo. Cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM).



Foto: Agustin Kammerath, 2015.

Figura 2 – Indígenas da etnia Sateré-Mawé. Integrantes da Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno (COPIME). Cidade de Manaus (AM).



Foto: Agustin Kammerath, 2015.

3

Júlia Castro Martins
Rodrigo Ciconet Dornelles
Rosa Maris Rosado

POVOS INDÍGENAS E O ENFRENTAMENTO DA COVID-19 A PARTIR DA EXPERIÊNCIA EM PORTO ALEGRE/RS

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97525.3](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97525.3)

É inegável que a pandemia de Covid-19 tem afetado distintos atores sociais de diferentes formas. Em razão disso, é apropriado afirmar que não há uma única pandemia, mas múltiplas. Os povos indígenas estão sendo impactados por esse evento global de forma bastante distinta de como estão sendo afetadas as populações não indígenas. Nesse sentido, ao contexto pandêmico, precedem realidades que posicionam as diferentes populações em espaços distintos. São, sobretudo, essas realidades preexistentes que condicionam os diferentes cenários que se evidenciam a partir de um evento global, como é o caso de uma pandemia. Portanto, embora atinja a todo mundo, ela não afeta a todos de igual maneira.

No Brasil, uma série de disputas e enfrentamentos têm surgido quando se trata do atendimento às necessidades de saúde dos povos indígenas presentes nas cidades. Desse contexto emergiu, a partir de disputa judicial, a determinação para a implantação do Plano de Enfrentamento e Monitoramento da Covid-19 para Povos Indígenas Brasileiros³.

O referido plano colocou em evidência, mais uma vez, uma problemática que emerge recorrentemente: a do atendimento dos coletivos indígenas que vivem em territórios ainda não demarcados, e que, muitas vezes, vivem e transitam no contexto urbano. Isso porque, no Plano Nacional de Imunização, a inclusão dos indígenas como grupo prioritário aconteceu somente para aqueles que vivem em aldeias, mesmo sendo conhecido que mais da metade dos indígenas vivem em cidades.

Um dos principais problemas enfrentados por quem trabalha diretamente na assistência aos indígenas e na garantia dos direitos indígenas é a utilização de categorias problemáticas, tais como as de “índios aldeados” e de “índios desaldeados”. São problemáticas porque reduzem a realidade indígena ao seu local de moradia e acabam sendo empregadas para negar direitos aos povos indígenas, que têm como uma de suas características constitutivas o contínuo movimento entre cidades e aldeias, entre terras demarcadas e ainda não demarcadas.

3 Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 709, ajuizada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) junto ao Supremo Tribunal Federal (STF).

Em razão disso, é necessário refletir sobre os distintos modos de ser e estar no mundo dos povos indígenas, a partir da cidade. Conforme prevê a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), os gestores e profissionais do Sistema Único de Saúde (SUS), em especial, aqueles que trabalham diretamente com indígenas, devem atentar para a diversidade cultural, a fim de garantir o direito à atenção diferenciada à saúde desses povos.

Para implementar essa política, foi criada a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), órgão do Ministério da Saúde que é o responsável pela saúde indígena em todo o território nacional. Conforme prevê a PNASPI, a SESAI deve buscar efetivar o direito à saúde considerando as especificidades culturais, epidemiológicas e operacionais, com a devida atenção diferenciada. Os municípios têm papel fundamental na salvaguarda dessa política pública, cuja elaboração conta com a participação dos povos indígenas em todas as etapas de formulação, implementação, avaliação e aperfeiçoamento.

Mesmo devendo atuar de forma complementar e em articulação constante com a SESAI, muitos municípios não conseguem colocar em prática uma política clara e eficiente, que consiga enfrentar realidades como a que aqui introduzimos, sendo esse um diferencial do município de Porto Alegre. Apesar dos desafios constantes, a capital do estado do Rio Grande do Sul tem conseguido garantir a continuidade de uma política de atenção à saúde dos povos indígenas.

Conforme o IBGE (2010), o número de indígenas presentes em Porto Alegre era de 3.308 – o equivalente a 0,23% da população da cidade. Além de desatualizado, esses números são sempre uma estimativa, já que tratam de populações que têm o modo de vida baseado na mobilidade, condizente com a realidade de seus contextos de vida e reexistência. A capital conta com a presença de quatro etnias indígenas: Mbyá-Guarani, Kaingang, Charrua e, mais recentemente, Warao – etnia imigrante da Venezuela. Para garantir os direitos indigenistas, no âmbito municipal, a Lei Orgânica de Porto Alegre define que o município deve

assegurar às comunidades indígenas “proteção e assistência social, socioeconômica e de saúde prestadas pelo Poder Público Municipal, através de políticas públicas adequadas às suas especificidades culturais”.

De forma a efetivar um dos principais direitos, o direito à terra, que também é condição necessária para a garantia de tantos outros, a prefeitura desta capital, em passado recente, realizou o assentamento de quatro comunidades indígenas (das etnias Kaingang, Mbyá-Guarani e Charrua) em locais homologados como áreas de interesse cultural do município. Neles, conforme previsto pela PNASPI, há atendimento à saúde descentralizado e territorializado, no âmbito da atenção primária. Além dessas áreas indígenas, há outras ainda não regularizadas e em conflitos territoriais. Essa política territorial é muito importante e tem relação direta com as condições de saúde dos povos indígenas.


Na cidade, os indígenas vivem em espaços exíguos, insuficientes para o exercício do modo de vida tradicional, e, muitas vezes, em áreas degradadas e com problemas de saneamento (sem esgotamento sanitário, coleta adequada de resíduos sólidos e, até mesmo, em duas aldeias, sem água potável). Portanto, a precariedade da situação territorial é associada à maior exposição a patógenos, com o aumento do risco de diarreias e parasitismo intestinal, principalmente em crianças indígenas. Além disso, são recorrentes as doenças crônicas, devido às áreas indígenas serem exíguas, inadequadas ao exercício de seus modos próprios de ser e estar no mundo, a partir da cidade.

Quanto ao enfrentamento à pandemia, o Plano de Imunização contra a Covid-19 nos Povos Indígenas em Porto Alegre previu a vacinação diretamente nas comunidades. Também garantiu a vacinação aos indígenas que residem fora de aldeias, mesmo antes de a União ter sido instada a garantir a vacinação a todo e qualquer indígena, independente da condição territorial. Foram realizadas diversas ações intersetoriais, como a distribuição de cestas básicas para garantir a segurança alimentar. Os casos de Covid-19 foram acompanhados nas comunidades e os surtos tiveram rápida contingência. Ademais, buscou-se realizar

um trabalho orientado ao fortalecimento de estratégias de autocuidado comunitário e à promoção do bem viver, a fim de atuar nos efeitos posteriores ao isolamento social, que provocou o agravamento das situações de sofrimento psicossocial. Outra problemática enfrentada foi o maior risco de insegurança alimentar, dada a impossibilidade da venda de artesanatos, principal forma de sustento das famílias. Nesse sentido, buscou-se articular as distintas políticas, fortalecendo a intersectorialidade e aproximando a saúde da assistência social e da educação.

Tais ações foram realizadas com o protagonismo dos indígenas e o engajamento comunitário, e com o diálogo intercultural para a criação de medidas eficazes de controle, fundamental para políticas públicas direcionadas aos indígenas. Por isso, no planejamento das ações em saúde, as questões relativas ao autocuidado comunitário e às medicinas tradicionais indígenas devem ser valorizadas, bem como o papel crucial das lideranças indígenas, tais como os caciques e pajés (*kujã*, para os Kaingang; e *karaí*, para os Mbyá-Guarani). Além disso, os Agentes Indígenas de Saúde (AIS), membros dos próprios coletivos indígenas, tão necessários para a efetivação e manutenção das ações em saúde, devem ser percebidos como os principais facilitadores no processo de diálogo intercultural entre as suas comunidades e os demais profissionais.

A expectativa de vida dos indígenas em contextos urbanos, se comparada à dos não indígenas, é reduzida. Diante desse cenário, os indígenas apresentam níveis desproporcionais de mortalidade infantil. Pesquisas apontam que, no meio urbano, as chances de filhos de famílias indígenas sobreviverem até a idade adulta é bastante reduzida e crianças indígenas menores de um ano têm elevada probabilidade de falecer em comparação a crianças não indígenas urbanas na mesma faixa etária. Isso comprova a existência de iniquidades étnico-raciais em saúde e reforça a necessidade de políticas públicas específicas, articuladas entre os entes federados. Na maioria das vezes, os óbitos decorrem de enfermidades preveníveis e evitáveis, tais como desnutrição, doenças parasitárias e infecciosas – como a tuberculose e, mais recentemente, a Covid-19.

The left side of the page features a vertical strip of abstract artwork. It consists of bold, thick lines in red, black, and yellow. At the top, there are concentric, curved shapes in red and black. Below these, there's a horizontal band of red. At the bottom, there's a prominent yellow diamond shape with a black border, set against a black background.

Assim, a violação do direito ao território e a não demarcação é um desafio para a garantia da saúde dos povos indígenas. Logo, um importante fator de vulnerabilização dos indígenas que não residem em aldeias é a insegurança territorial de seus espaços. Enfrentam constantes invasões de seus espaços de vida e a falta de regularização fundiária. Essa questão complexifica a demanda territorial e o acesso e vínculo com os serviços de saúde; e, ao não ser efetivada, pode se configurar como mais uma violência a que esses povos são historicamente submetidos no Brasil. Além disso, a mobilidade dos povos indígenas ainda é um desafio importante para a continuidade do cuidado em saúde e uma variável que os serviços, de forma geral, ainda não conseguiram dar conta para garantir o direito à saúde na sua integralidade, sobretudo durante a pandemia da Covid-19.

Evidentemente, o acesso à saúde por parte dos povos indígenas necessita ser permanentemente debatido e garantido. Apesar da garantia de alguns direitos, ainda se faz necessário avançar na atenção diferenciada à saúde desses povos. Pois, como ficou explicitado na pandemia de Covid-19, e por outras epidemias que impactaram gravemente a vida dos povos indígenas no Brasil ao longo da história, a atuação dos serviços de saúde precisa ser rápida e assertiva. O não reconhecimento das diferenças culturais, operacionais e epidemiológicas pode resultar, quando menos, na perda inestimável de um vasto patrimônio cultural, representado pelas vidas dos anciãos dos coletivos indígenas; e, no pior dos cenários, pode colocar em risco a continuidade da existência das próprias etnias.

Apesar das conquistas das últimas décadas, incluindo a formulação da PNASPI e a criação da SESAI, os povos indígenas que vivem nas cidades do Brasil ainda enfrentam uma série de dificuldades para terem os seus direitos assegurados. Isso se deve não apenas à precarização e extinção de algumas instituições que deveriam salvaguardar tais direitos específicos, mas também à ausência de um olhar diferenciado aos coletivos indígenas. Sobretudo para aqueles que vivem em

áreas urbanas, que acabam não acessando as políticas públicas, tanto pela ausência de condições necessárias dos serviços quanto pela constante falta de reconhecimento de seus direitos por parte do Estado brasileiro, o que, de alguma forma, acaba por se configurar como uma expressão do chamado racismo institucional.

A pandemia de Covid-19 tem evidenciado diversas problemáticas no funcionamento da atenção à saúde dos povos originários presentes em contextos urbanos. Um dos importantes pontos a ser reconhecido é que a transmissão de doenças infecto-respiratórias, como a Covid-19, é consideravelmente mais rápida e maior se comparada com a da população não indígena, dado o modo de vida comunitário.

Para promover a redução da distância entre o estabelecido pela PNASPI e o que acontece na prática, os municípios e os demais entes federados devem promover melhorias na articulação das Redes de Atenção à Saúde, buscando garantir a atenção diferenciada aos povos indígenas em todo o SUS. Não reconhecer a especificidade das populações indígenas que vivem em contextos urbanos e não lhes garantir o acesso à saúde diferenciada condenará tais coletivos a seguir com os piores indicadores de saúde, devido a uma assistência precária, que, como vimos acima, condena essas populações a uma situação de vulnerabilização.

Considerando que quase metade dos indígenas no país vivem nas cidades, é urgente a desconstrução das barreiras de acesso que insistem e persistem, sendo necessário que os municípios e os seus serviços garantam a devida atenção diferenciada aos povos indígenas, atentando para as especificidades e interseccionalidades daqueles que vivem em contextos urbanos. Nesse sentido, a experiência da atenção à saúde dos povos indígenas em Porto Alegre reafirma que, para garantir a atenção diferenciada às populações vulnerabilizadas, é imprescindível a defesa de um SUS que seja público e de qualidade.

Figura 1 – Vacina contra Covid-19, de menino kaingang



Foto: Cristine Rochol (Secretaria Municipal de Saúde, da Prefeitura de Porto Alegre), 2021

Figura 2 – Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI), na aldeia Kaingang Tupe pen, Morro do Osso, Porto Alegre



Fonte: Rosa Maris Rosado, 2021.

Figura 3 – Mulher indígena Mbyá-Guarani, com criança no colo, nas margens do Lago Guaíba, na tekoá Yjeré, retomada Mbyá-Guarani da Ponta do Arado



Fonte: Rosa Maris Rosado, 2021.

4

Sofia Beatriz Machado de Mendonça

POVOS INDÍGENAS NO ENFRENTAMENTO DA COVID-19

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97525.4](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97525.4)

Quando falamos de povos indígenas, ainda é comum para a maioria das pessoas pensar no *índio* dos livros, o *índio* pelado, pintado, que mora bem longe. Pois é, essa é a figura do indígena no imaginário coletivo. Mas a realidade não é essa. Segundo dados do censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), no Brasil, havia 986.917 indígenas distribuídos em 305 povos e 274 línguas diferentes. Hoje em dia, esse número deve ser bem maior, pois o censo já tem 12 anos. Entre todos os indígenas, naquela ocasião, 36,2%, que seriam 325.834 pessoas, viviam em contextos urbanos. Os outros 572.083 moravam em terras indígenas, na zona rural.

Quem são os indígenas que moram nas cidades? Segundo Gersem Baniwa, professor da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Amazonas, “os indígenas que moram na cidade são os mesmos indígenas que compõem os 305 povos indígenas do Brasil, sem nenhuma diferença. É o mesmo sangue, a mesma cultura alimentar, em troca permanente com seu povo. Pertencem às mesmas organizações sociais, linguísticas, culturais e epistêmicas”. Indígenas em contextos urbanos moram em residências, muitas vezes, transitórias, com profundos vínculos e trocas com suas comunidades de origem. É intenso o ir e vir das aldeias para as cidades. A casa de uma família indígena na cidade pode representar um espaço prolongado de uma aldeia, como parte do seu território de trilhas para pesquisar, colher, coletar, conhecer e explorar.

O que fazem os indígenas nas cidades? Em geral, os indígenas passam a viver em contextos urbanos para estudar, trabalhar, gerenciar e vender o artesanato, participar de associações e projetos de saúde, educação, agricultura familiar, entre outros. Nos últimos anos, muitos indígenas têm ingressado em universidades, buscando a sua profissionalização em diferentes áreas. Segundo dados do Censo da Educação Superior do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), em 2018, foram 57.706 indígenas matriculados, evidenciando um crescimento de 695% em relação ao ano de 2010, quando eram 7.256.

Como é ser indígena nas cidades? Relatos indígenas revelam: “É muito difícil! Muitos dizem que não somos mais indígenas”. Fazendo uma comparação, usando esse raciocínio, seria como se, por um passe de mágica, ao sairmos de nosso país, deixássemos de ser brasileiros. Os indígenas que moram nas cidades sofrem preconceito, discriminação e são invisibilizados como povos indígenas. São tratados como indivíduos e não como parte de um coletivo. Em muitos casos, estar na cidade é importante para a afirmação ou reafirmação de sua identidade, e para garantir direitos indígenas. Além da discriminação e da invisibilização, os indígenas que moram nas cidades enfrentam problemas, tais como: trabalho informal, mão de obra explorada, baixa renda, local de moradia inadequado e sem estruturas de saneamento básico. Estão mais expostos às doenças evitáveis, como desnutrição, infecções respiratórias e diarreias. Estão, muitas vezes, para além das periferias, seguindo a previsão de Darcy Ribeiro, quando este dizia que: “os indígenas, quando forem absorvidos pela sociedade envolvente, ainda assim o serão em seus limites mais periféricos, disputando espaço com outras comunidades e populações negligenciadas” (Darcy Ribeiro, em “O Processo Civilizatório”).

Como é o acesso dos povos indígenas aos serviços de saúde? Depois de muita luta de lideranças homens e mulheres, junto aos parceiros sanitaristas e indigenistas, foi criado, por meio da Lei 9.836/1999, de autoria do médico sanitarista e deputado federal Sergio Arouca, o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena do Sistema Único de Saúde (SASI/SUS). Esse subsistema é descentralizado, hierarquizado, regionalizado e tem como base territorial os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DISEI), compondo um mosaico de 34 distritos em todo o país. A porta de entrada do subsistema acontece a partir das aldeias com os agentes indígenas de saúde e as equipes multiprofissionais de saúde indígena.

E nas cidades? Como se dá esse atendimento aos indígenas? Pois é, essa é uma grande lacuna do subsistema e é um tema recorrente em todos os fóruns e conferências que tratam da pauta indígena.

Como garantir a atenção integral à saúde dos indígenas que vivem nas cidades, assegurando suas especificidades e a atenção diferenciada proposta pelo SASI/SUS? Um dos maiores problemas do subsistema é exatamente a sua articulação com o SUS regional. É nesse âmbito que precisam ser criadas estratégias, fluxos e estruturas que deem conta da longitudinalidade do cuidado, entendendo que os indígenas moradores da cidade fazem parte do *território da saúde* a ser atendido. Como coordenar o cuidado a partir da aldeia e percorrer um itinerário terapêutico que alcance a atenção integral e resolutive? Esse é um dos grandes desafios da saúde indígena no país.

Diante desse complexo cenário, a pandemia do coronavírus colocou holofotes em todas as mazelas e desigualdades que caracterizam nossa sociedade. No caso dos indígenas, a pandemia se somou a muitos outros problemas que eles enfrentam em seu cotidiano e mais intensamente nos últimos anos. Essa relação entre os povos indígenas e a nossa sociedade se reflete na sua condição de vida e saúde. Os povos indígenas já partem para esse enfrentamento em desigualdade. As invasões das terras, o garimpo, os madeireiros e grileiros, o desmatamento e as queimadas, são situações que colocam em risco a vida das pessoas. Vários estudos revelam uma carga maior de doenças, a alta mortalidade infantil, a insegurança alimentar e condições precárias de saneamento básico, além de um sistema de saúde que tem se revelado ausente ou distante em muitos distritos. É a luta pela sobrevivência. E aí, não falamos só de pessoas, mas de povos com organizações sociais diferentes, modos de ser e viver diferentes, modos de pensar a saúde e a doença diferentes.

A todas essas lutas cotidianas somou-se a pandemia, a luta contra um inimigo invisível. A situação é de imensa vulnerabilidade. O que faz com que esse vírus seja potencialmente mais danoso entre os povos indígenas? Existem outras vulnerabilidades que dizem respeito às características dessa pandemia e ao comportamento desse vírus, juntando a transmissibilidade extremamente alta com o

modo de viver nas aldeias, onde o conceito de família é ampliado. Nas casas, moram famílias extensas, ali se compartilha tudo. Mesmo com as divisões tradicionais dos núcleos familiares dentro da casa, há compartilhamento de espaços comuns, utensílios, o que, conseqüentemente, faz com que a doença se alastre rapidamente. Quando muitas pessoas da mesma casa ficam doentes, quem vai trabalhar na roça, cuidar e colher os alimentos? Quem vai pescar ou caçar? A economia se desmonta e tudo fica mais difícil.

Uma outra questão, especificamente relacionada aos povos indígenas, é que a doença evolui de forma mais grave entre os mais velhos, entre os anciãos detentores de saberes tradicionais. Conhecedores de músicas, cantos, festas, rezas, plantas medicinais, práticas de cura, conhecedores da história do povo e muitas outras coisas. A perda de um idoso em uma aldeia é uma perda para muito além da saúde.

Apesar dessas circunstâncias, desde o início da pandemia, os povos indígenas têm sido protagonistas fundamentais na luta pela garantia de seus direitos e no enfrentamento da doença em nível nacional. O movimento indígena e suas associações têm se posicionado e reverberado intensamente durante esse período, alertando para a necessidade de um plano diferenciado de enfrentamento da Covid-19 entre os povos indígenas, considerando-os todos, dos que vivem nas aldeias aos que se encontram nas cidades.

Ao longo da pandemia, as informações sobre os casos da doença e dos óbitos entre os indígenas pelos órgãos oficiais consideraram apenas os moradores de aldeias. Há uma subnotificação do número de casos pela dificuldade de confirmação diagnóstica, de rastreamento e de testagem nas áreas indígenas e mesmo nas áreas urbanas. A Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) não considera em suas estatísticas os indígenas que moram ou estudam nas cidades. Essa atitude reforça a discriminação e a invisibilização dos indígenas que vivem em contextos urbanos. Já a Articulação dos Povos Indígenas

do Brasil (APIB) tem feito a compilação de dados relacionados aos povos indígenas e à Covid-19 pelo Comitê Nacional de Vida e Memória Indígena e pelas suas organizações de base, nesse caso, buscando informações junto aos municípios e considerando também os indígenas moradores das cidades. Os números são díspares. Até o dia 10 de março de 2022 foram registrados pelo Comitê Nacional 68.877 casos confirmados de Covid-19, 1288 óbitos e 162 povos afetados, enquanto a SESAI contabilizou 62.980 casos e 892 óbitos.

Essa distinção entre os indígenas que vivem nas aldeias ou nas cidades é falsa. Como diz Gersem Baniwa, é preciso rejeitar a tese que busca “desigualar os iguais. Essa régua que nos discrimina, que nos separa, (entre *aldeados* e *desaldeados*), é muito difícil.”. Essa atitude dos órgãos oficiais foi responsável pelo alastramento da doença nas aldeias, uma vez que o ir e vir das cidades é frequente. Em muitas aldeias, a doença foi deflagrada neste movimento: parentes que vinham ou iam para a cidade contraíam a doença e ela se espalhava pelas aldeias.

A pandemia assumiu diferentes desenhos entre os povos indígenas. Existem povos que sucumbiram à doença, foram pegos de surpresa, com um número de casos altíssimo e muitos óbitos. Se compararmos a mortalidade pela doença entre os povos indígenas e não indígenas, é muito maior entre os indígenas, principalmente entre os que vivem em contextos urbanos, como revelaram estudos da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), que analisaram a situação da pandemia em Manaus.

Muitos indígenas perceberam a doença de forma confusa, a partir de mensagens ambíguas – é uma gripezinha. Muitos indígenas que foram hospitalizados na rede regional foram hostilizados e desrespeitados. A desinformação, a enxurrada de notícias falsas e a morte de indígenas nos hospitais acabaram gerando muito medo. Muitos se negaram a sair do seu território para serem hospitalizados, abreviando um desfecho evitável.

Por outro lado, aqueles povos que tiveram acesso à informação correta sobre a doença, o seu modo de transmissão, os riscos do ir e vir da cidade, da aglomeração, tiveram um número muito menor de casos e, conseqüentemente, de óbitos. A comunicação foi fundamental para conter a pandemia em áreas indígenas. As atividades de educação em saúde foram importantes para implicar as comunidades nesse enfrentamento. Alguns povos utilizaram ferramentas e tecnologias para enfrentar a pandemia, como o uso de fundos comunitários e pagamentos à distância, garantindo o isolamento nas aldeias e suprimindo suas necessidades cotidianas. Outros usaram uma estratégia muito comum de enfrentamento das epidemias no passado e fizeram acampamentos familiares no mato, fugindo da pandemia.

Em sua maioria, os especialistas e conhecedores da medicina tradicional começaram a investigar a doença e buscar formas de prevenção e proteção. Com a entrada da doença nas aldeias, lançaram mão de suas plantas medicinais, fazendo uso de ervas e garrafadas, acompanhando os doentes, o que fortaleceu laços, valorizou ritos e rituais, e deu mais segurança no enfrentamento da doença. Todas essas estratégias foram fundamentais para a diminuição do número de casos e mortes.

Entre os indígenas que vivem em contextos urbanos, as lideranças indígenas e as suas associações percorreram um caminho difícil de negociações e articulações com municípios e estados, muitas vezes, à revelia dos próprios órgãos responsáveis pela questão indígena, como a SESAI e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), para serem considerados grupo prioritário, assim como os indígenas que vivem nas aldeias, e construiram juntos estratégias mais eficazes de enfrentamento da Covid, garantindo o acesso aos serviços de saúde e à vacinação.

Figura 1 – Vacinação entre os Kisêdjê



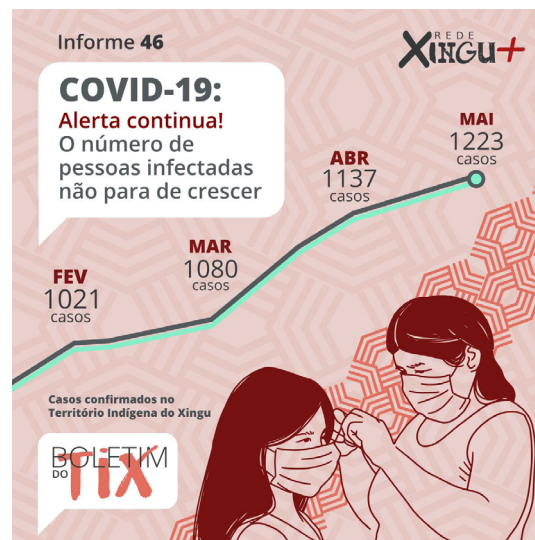
Foto: Kamikia Kisedje, cineasta, 2021.

Figura 2 – Vacinação entre os Yudja e Kawaiwete



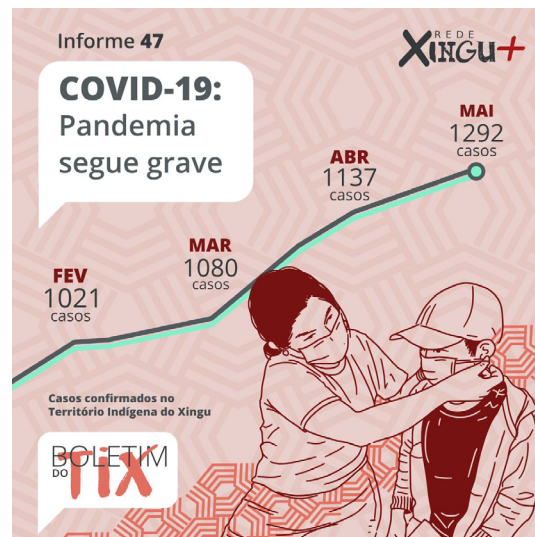
Foto: Equipe de saúde DSEI Xingu, 2021.

Figura 3 – Informe de monitoramento da pandemia de Covid-19



Fonte: Instituto Socioamental e Rede Xingu +, 2021.

Figura 4 – Informe de monitoramento da pandemia de Covid-19



Fonte: Instituto Socioamental e Rede Xingu +, 2021



5

Márcia Nunes Maciel – Márcia Mura

INDÍGENAS EM CONTEXTOS URBANOS E A PANDEMIA

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97525.5](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97525.5)

Ao longo do processo de colonização foram se efetivando as políticas de extermínio: retirada dos povos indígenas de seus territórios, escravização, catequização e introdução do indígena na sociedade nacional – políticas que ainda estão em curso, apesar da resistência de mais de 500 anos.

Nesses mais de 500 anos, nós, povos indígenas, lutamos para não sermos exterminados, escravizados, catequizados e retirados de nossos territórios. Apesar de conquistas de direitos garantidos na Constituição Federal, a política genocida avança cada vez mais por meio de projetos desenvolvimentistas que passam por cima de nossas existências. Devido a esse processo político de apagamento, aos poucos, muitos territórios indígenas foram se tornando aldeamentos, depois, pequenas vilas, e, por fim, cidades, resultando na expulsão dos povos indígenas de seus territórios em virtude de conflitos territoriais. Dessa maneira, é importante situar todo esse contexto histórico para entender o porquê há povos indígenas em contextos urbanos, assim como também há indígenas em contextos de populações tradicionais.

Ao longo de toda a história de massacres dos povos indígenas, muitos passaram a viver nas cidades, mas, ainda assim, mantiveram seus pertencimentos indígenas, construindo novas territorialidades, assim como também há povos indígenas, como no caso do Povo Mura, do qual pertenço, em Porto Velho, Rondônia, que são invisibilizados por uma cartografia oficial, que se sobrepõe ao território de memória ancestral Mura. Além disso, uma outra consequência percebida é a vergonha de ser Mura, imposta ao longo do processo de perseguição empreendido a nossos antepassados por terem guerreado com colonizadores, retardando a entrada deles na Amazônia por 100 anos e, mesmo com os massacres sofridos, se mantendo nos espaços de seringais no Amazonas e em Rondônia.

Estes indígenas que vivem em contextos urbanos são famílias pertencentes a povos que, em sua maioria, ainda estão em territórios originários, tendo se deslocado para a cidade em busca de emprego, tratamento de saúde ou até mesmo fugindo de conflitos territoriais.

Ao irem viver na cidade não se desvinculam de seus territórios de origem. Há, também, casos de famílias que foram retiradas ou obrigadas a sair de seus territórios, perdendo suas referências. É importante enfatizar que, de toda maneira, a presença de indígenas em contextos urbanos é provocada pela política de introdução do indígena na sociedade nacional, portanto, há diferentes maneiras de estar na cidade. Alguns seguem interligados aos seus territórios de origem, pois o povo ao qual pertencem permanece no território; outros são invisibilizados por uma vergonha de ser indígena imposta pela sociedade não indígena; outros estão em processo de recuperação de suas interligações com o povo que se encontra em outras partes do território, o qual foi retomado ou se manteve, mesmo após a colonização. Um exemplo disso é o caso dos Mura de Rondônia que, por meio do coletivo Mura de Porto Velho, passaram a reunir pessoas que estão recuperando seus pertencimentos Mura por meio de fragmentos de memória dos mais velhos.

Navegando nas águas ancestrais do Rio Madeira e pelos encontros de luta com parentas e parentes Mura em mobilizações indígenas nacionais, o coletivo Mura de Porto Velho passou a ser também reconhecido pelos Mura de outros territórios: Autazes, Borba, Itaparanã, Jauari, Itaquiara/AM. Durante a pandemia, o respaldo político ao coletivo pelos parentes Mura se fortaleceu ainda mais, pois nós atuamos em conjunto no enfrentamento da Covid-19, por meio da campanha de apoio aos Mura em diferentes contextos territoriais – demarcados e não demarcados oficialmente, espaços ribeirinhos, extrativistas e cidades. Essa campanha foi muito importante para evitar a morte de ainda mais pessoas do nosso povo. Além da campanha em diferentes contextos, o coletivo Mura de Porto Velho também atuou na captação de recursos para apoiar os Warao, indígenas da Venezuela em situação de vulnerabilidade social que estão na cidade de Porto Velho, bem como outros parentes de outras etnias da cidade de Porto Velho e de Guajará Mirim/RO.

Nós, do coletivo Mura, realizamos a captação de recursos para dividir entre o Povo Mura e outros povos indígenas de contextos urbanos, porque estávamos sentindo também no corpo e no espírito

a política genocida que se exacerbou na pandemia, por exemplo, quando o governo federal negou o direito dos indígenas em contextos urbanos a serem atendidos pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), colocando-nos em situação de vulnerabilidade. Mesmo os Mura que estão em territórios demarcados estavam sozinhos, fazendo as barreiras nas estradas que atravessam seus territórios.

Essa negação de atendimento aos indígenas em contextos urbanos pela SESAI provocou a subnotificação das mortes desses indígenas, pois não entraram para as estatísticas, o que pode ser entendido como uma tática de efetivação de todo o processo político de apagamento dos indígenas, que resulta de um longo processo de desterritorialização e que, por fim, se estende até a subnotificação da morte, causada por um vírus que foi utilizado por uma política genocida, assim como a epidemia do sarampo e a catapora, que foram utilizadas para matar nossos antepassados.

Analisando os resultados da nossa atuação, interligada com lideranças das diferentes frentes de resistência Mura, e também as articulações de outros povos indígenas, se estas não tivessem sido feitas, teriam ocorrido muito mais mortes, principalmente dos que estão em contextos urbanos. Podemos afirmar isso a partir da nossa própria experiência. Com a pandemia, as famílias Mura em contextos urbanos não tinham a quem recorrer, pois não são reconhecidas pela FUNAI e SESAI. Quando iam em busca de atendimento no SUS, tinham que agendar e ficar na espera, que, em muitos casos, leva meses. Após contraírem a Covid-19, as suas condições de saúde ficaram fragilizadas e outras doenças se agravaram. Diante disso, o coletivo Mura, em casos de extrema urgência, conseguiu apoiar muitas consultas, exames e medicamentos pela rede particular.

Com o apoio recebido, foi garantido água potável no território Itaparanã/AM e suporte para o enfrentamento não somente da Covid-19, mas também aos constantes ataques que sofrem de invasores do território. Zenilton Mura, uma das lideranças Mura do Amazonas, disse que “com o pouco, fizemos muito”.

Nós também atuamos junto com outras organizações indígenas e não indígenas no enfrentamento da Covid. Nesse processo, além de termos ampliado a localização de mais famílias Mura em Porto Velho, também nos aproximamos dos Warao e soubemos da existência dos Paumari, tomando conhecimento da situação de insegurança de moradia em que se encontram, já que vivem numa área onde estão os linhões de alta tensão de energia. Dessa maneira, podemos dizer que, apesar de toda a política genocida que enfrentamos há mais de 520 anos, somos resistência, pois sabemos fazer alianças entre nós indígenas, organizações e pessoas aliadas, exercemos o nosso protagonismo e vamos seguir na luta por nossos direitos, gritando: “Nenhum sangue indígena a mais”; “Demarcação Já”; “Não somos índios urbanos, somos indígenas em contexto urbano e manteremos nossa ancestralidade indígena”; “Não ao marco temporal”; “Não ao preconceito aos indígenas em contexto urbano e os que estão em processos de recuperação de suas ancestralidades”.

Apesar de toda a destruição causada pelas políticas de exploração que devoram nossa mãe terra, ainda temos propostas para adiar o fim do mundo, como bem lembra Ailton Krenak. Por mais que a política de embranquecimento persista, nós continuaremos tecendo tradições indígenas, como faço na escrivência da minha tese de doutorado e como fazem tantas outras e outros intelectuais indígenas, pajés, sabedoras e sabedores tradicionais.

REFERÊNCIAS

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

MACIEL, Marcia Nunes. **Tecendo Tradições indígenas**. Tese de doutorado, História social, Universidade de São Paulo, 2016.

Figura 1 – Encontro do Povo Mura (2019). Território Mura de Careiro da Várzea até a ponta de Autazes-AM



Fonte: Acervo Coletivo Mura de Porto Velho, 2019.

Figura 2 – Espaço cultural Maloca Mura no distrito de Nazaré. Inundação em 2019



Fonte: Márcia Mura, 2019.

6

Angélica Ninhpryg Domingos

UNIVERSIDADE! TERRITÓRIO INDÍGENA:

a reterritorialização
de espaços para permitir
a existência coletiva

Meu nome é Ninhpryg kaingang, mulher, mãe, mestranda, pesquisadora, assistente social. Pertencço ao imenso território Jê meridional kaingang do sul do país. Nasci e cresci na terra indígena Votouro, norte do estado do Rio Grande do Sul. Estar na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) é tempo de muita luta, de dor, mas também de amor, de desafetos e afetos, conhecimento, ensinamento, de nascimento; trazendo o fortalecimento das trajetórias kaingang, junto dos *kósin* Ga Krē e Pazi, e dos parentes *régre* e *jamré*. Essas vivências e experiências me fizeram mergulhar e refletir sobre o passado, tornando possível o entendimento do presente, nas práticas e vivências kaingang, a partir da relação entre família, parentesco, coletividade; ganhando forma e corpo o que chamam de cultura. A universidade me trouxe várias ressignificações sobre o mundo, sobre a vida. Aqui, tive e tenho que resistir e (re)existir para permitir minha existência e a de tantos outros coletivos indígenas que desejam ter suas vidas bem vividas e não sobrevividas, que queiram seus modos de vida respeitados e não difamados. Tive que reinventar minha vida, através da minha ancestralidade, neste universo que é a universidade, tornando este pedaço de mundo também meu. Queria que ela fosse como *Nenga*, a qual nós pertencemos a ela e ela também pertence a nós. Mas é muito difícil, pois foi criada para ser a domadora e não permitir ser domada, para ser a formadora e não ser formada por tantos outros conhecimentos, valores, epistemologias, maneiras de ser, ver e viver. Ainda assim, creio que consegui domá-la, tornando possível o fortalecimento dos conhecimentos tradicionais, utilizando destes potenciais junto aos conhecimentos advindos dela, na defesa e garantia dos interesses e aspirações indígenas, indigenizando também este universo, que é adverso.

No dia 6 de março de 2022, povos indígenas, mais especificamente, estudantes indígenas e lideranças dos povos kaingang, xokleng, baré e potyguara reterritorializaram com seus corpos, rostos

e espíritos um prédio abandonado da prefeitura municipal de Porto Alegre, em manifestação e continuidade de uma luta antiga dos povos indígenas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul: a Casa de Estudantes Índigenas (CEI). Essa luta, travada desde 2008, quando o acesso dos povos indígenas ao ensino superior foi conquistado, a partir também de outras significativas lutas. Mas essa luta não se inicia somente nessas datas citadas, mas, em um sentido mais amplo, desde a invasão e colonização dessa terra chamada Brasil.

Os povos originários lutam pela sua sobrevivência, pela sua existência enquanto coletividades desde tantos tempos, e assim seguimos os passos de nossos antepassados para que mesmo acesando outros espaços, possamos ainda ser quem realmente somos. Nesse sentido, a Casa do Estudante Indígena é a continuidade de lutas já iniciadas há tantos anos, e sua conquista nos permite fazer esta mobilidade pela universidade de forma mais tranquila, permitindo, assim, o nosso bem viver indígena.

A pauta por uma moradia específica é protagonizada principalmente por mulheres estudantes indígenas, quando essas passaram a ser a maioria na aprovação das vagas, pois algumas eram mães ou passaram a ser durante o processo da graduação. A moradia anterior, a Casa do Estudante Universitário (CEU), impossibilitava a presença de filhos de estudantes indígenas, tendo inclusive no regimento interno da CEU, em um de seus artigos, a vedação de permanência de crianças. Ainda assim, algumas mães estudantes indígenas, sem ter outra opção, permaneciam escondidas com os seus filhos na CEU, um lugar extremamente ríspido, que não aceita os modos de ser e viver indígenas.

Trazemos o bem viver indígena porque vislumbramos os nossos modos de vida, que incluem também as nossas aprendizagens, nossas formas de fazer saúde, que estão totalmente imbricadas com várias gerações. Entre os Kaingang, por exemplo, gostamos de conviver uns com os outros, nos reunir, nos alimentar, estudar, rir, todos juntos; nos relacionar com as várias gerações, desde crianças até os

mais velhos. Pois nossas aprendizagens perpassam todas essas vivências, atravessando várias gerações. Sempre recebemos familiares, lideranças, nossos kujás, que são as nossas lideranças espirituais e detentoras dos saberes ancestrais (Domingos, 2016). É assim, dessa maneira, que atualizamos nossa existência na universidade e, assim, a partir da conquista da Casa do Estudante Indígena, possibilitamos esta inter-relação. Para nós, não se trata apenas de um imóvel para nos acomodarmos, mas de um espaço que permita ser quem somos, com os nossos modos de vida e aprendizados, com as nossas culturas, com a nossa convivência e sobrevivência.

Tudo o que buscamos é a efetivação de direitos garantidos na Constituição Federal de 1988, nos artigos 231 e 232, nos quais são reconhecidos os nossos modos de ser e viver, nossas organizações sociais, costumes, línguas e crenças, e nossa legitimidade sobre ingressar, em juízo, em defesa de nossos direitos e interesses. Direitos referendados ainda na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Brasil é signatário e que prevê a consulta prévia, livre e informada quanto à reflexão, elaboração e execução das políticas públicas sociais, entre elas, as políticas de ações afirmativas no ensino superior.

Por muitos séculos, a política voltada aos povos indígenas era a do assimilacionismo e da integração, a partir de uma perspectiva que os indígenas deixariam de existir e se transformariam em trabalhadores brasileiros. A Constituição Federal vem para romper com tal paradigma, no entanto, ainda precisamos avançar muito para que ela seja efetivada, e esta luta pela moradia específica avança nesse sentido, cumprindo o que nos foi garantido. Inclusive, a própria política de ações afirmativas é qualificada no acesso e também na permanência.

A nossa presença na universidade vem apontando não para as nossas dificuldades e problemas em viver o mundo branco (como muitas vezes apontam), mas para problemas estruturais e burocráticos, que não reconhecem outras práticas de aprendizagem. A vida

na universidade e os dispositivos burocráticos que organizam esses espaços acabam por representar entraves epistemológicos, fazendo com que nós, sujeitos coletivos, sejamos impelidos a dar continuidade a nossa multiplicidade de forma solitária. A formação da pessoa indígena ultrapassa as lógicas das instituições de ensino superior e são os nossos *kofás* (os mais velhos) e, principalmente, os *kujá*, quem têm o conhecimento para a formação da pessoa Kaingang.

Somos estudantes que viemos de diferentes cidades e comunidades indígenas a quilômetros de distância de Porto Alegre. No momento que fazemos os caminhos – a mobilidade no espaço que hoje é a cidade e a universidade –, estamos caminhando os passos que nossos ancestrais caminharam outrora, mas em outros tempos e espaços. Assim, atualizamos nossa existência enquanto Kaingang, também territorializando a universidade.

Ao (re) inscrever no território invadido pelo branco na territorialidade kaingang, ele se (re) humaniza nesse território, subvertendo as intenções da sociedade nacional. Ao (re) criar seu território os kaingang reafirmam a luta a mais de um século e meio iniciada pelos seus ancestrais (TOMMASINO, 2000, p. 216).

É nesse sentido que associo as noções de territorialidades dos povos indígenas às suas dinâmicas e constantes movimentos; suas mobilidades através das relações de parentesco; à presença de indígenas em meio urbano, nas vendas de artesanato, nas aldeias, nas universidades, como uma extensão do nosso corpo em movimento, como potência de continuidade de vidas que ao longo dos séculos foram, e continuam sendo, desterritorializadas, e que através de nossa própria humanidade se reterritorializam, atualizando nossas formas de ser, viver e se relacionar no mundo (ENTRETERRAS, 2017).

A conquista da Casa do Estudante Indígena significa um grande passo no avanço da efetivação da política de ações afirmativas. Não somente um avanço para os povos indígenas, mas para a comunidade universitária como um todo, pois os povos indígenas têm muito a

contribuir com sua sabedoria ancestral de vivência e inter-relação com todos à sua volta. Em tempos em que a sociedade estrutural, organizada a partir do capitalismo, da competitividade e do individualismo, exclui, estigmatiza e vulnerabiliza a maioria das pessoas, os povos indígenas ensinam outras formas mais respeitadas e recíprocas de se relacionar no mundo. Como nos ensinam nossos mais velhos a partir da nossa cosmologia da dualidade, onde tudo deve ser complementar, a diferença vem para ser somada, não para ser diminuída ou excluída.

O espaço conquistado, que se transformou em Casa do Estudante Indígena, é a antiga creche da UFRGS. No sábado, dia 16 de abril de 2022, já foi feito um evento de inauguração e consagração com a presença da comunidade acadêmica, comunidades indígenas e com nossos *kujás*, trazendo seus aprendizados e fazendo seus rituais de consagração e de cura. Esta vitória dos estudantes indígenas reverbera a resistência indígena em tempos de tantas tentativas de retrocessos de nossos direitos. Seguimos na luta, a qualificação da política de ações afirmativas que garante o acesso e permanência é só o início. Seguimos reterritorializando, reflorestando não só os espaços físicos, mas também as mentes e os pensamentos.

REFERÊNCIAS

DOMINGOS, Angélica Ninhpryg. **O bem viver kaingang**: perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas. Trabalho de Conclusão de Curso. Porto Alegre: UFRJ, 2016.

ENTRETERRAS, Laboratório de Antropologia da T/TERRA, UNB, BRASÍLIA, V.1, N.1, JUNHO 2017.

TOMMASINO, Kimiye. Território e territorialidade Kaingang, resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Uri e Wáxi**: estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Eduel, 2000.

Figura 1 – Coletivo de Estudantes Indígenas da UFRGS



Fonte: Acervo do Coletivo de Estudantes Indígenas da UFRGS, 2022.

Figura 2 – Retomada da Casa do Estudante Indígena



Fonte: Alass Derivas, 2022.

A large, bold, yellow number '7' is positioned in the upper right corner of the page. The background is a dark red color with intricate, traditional patterns, including a prominent spiral design on the left and various geometric shapes.

Angélica Nĩnhpryg Domingos

Tradução do português para o Kaingang:

Marlei Angélica Bento

**UNIVERSIDADE TỸ VËNH
KANHGÁG ËMÃ RIKE HAN SÓR
KỸ TU ãG VãSãN TU VËME**

NOTA

Desde a chegada dos colonizadores, estima-se que mais de mil línguas indígenas foram extintas. Hoje, no Brasil, são faladas mais de 150 línguas indígenas; muitas delas contam com poucos falantes. O que segue a seguir é uma homenagem às línguas dos povos indígenas, patrimônio imaterial das culturas indígenas e da sociedade brasileira. É a tradução para a língua kaingang do texto do capítulo anterior, originalmente escrito em português por Angélica Nĩnhpryg Domingos, sobre a universidade como território indígena. Desse modo, a tradução desse texto é também uma homenagem à luta das e dos estudantes indígenas.

A tradução para a língua kaingang foi feita por Marlei Angélica Bento, mãe e pesquisadora, 29 anos, pertencente ao povo kaingang da metade clânica kajru e professora formada na área de Linguagens pelo curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), no ano de 2019.

Inh jyjy t̃y Nĩpránh Kaingang ke t̃i, inh kósin ṽy régre ñỹt̃i ùn sénh fi jyjy ṽy Gakrê ke t̃i, javo ùn s̃i jyjy ṽy Pazi ke t̃i. Uri s̃y ṽenh kajrân t̃i ñi mestrado ki, kar s̃y t̃y pesquisadora social mré assistente social jã gé⁴. Êg ga p̃e ki, Jê meridional kej fã ên tá sa kât̃ig ka jê, êmã mág tag kãke. Votouro tá sa mur ka hã tá mog ka jã gé. Êg t̃y ṽanh kajrân sór m̃u tag ki, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

- 4 Segundo Batista Amaral kaingang (Amaral, 2018), mestre em linguística pela UFRJ, a escrita da língua kaingang não é como as demais línguas, onde é possível traduzi-las de modo que permaneça o mesmo formato (tamanho) do texto. Se trata de uma escrita complexa, com palavras mais curtas, com, no máximo, três sílabas que podem conter palavras de mesma escrita, mas sentidos diferentes, sendo importante a análise do contexto do texto e da proficiência na língua. Assim como na LK o Á(você) tem valor semântico, no LP o A é simplesmente um artigo que necessita de um substantivo para ter valor semântico. Isso explica o formato mais amplo do texto original de Angélica Domingos e o formato mais compacto de sua versão na língua kaingang. Segue um exemplo para esclarecer melhor: A menina foi nadar no rio – g̃ir fi ṽy mroj ṽar ou fi ṽenhkupe vár.

kāke t̃y jagyhá tavī ñigt̃i, m̃ỹr pi fóg kar ag m̃y há t̃igt̃i, ěg t̃y ag kajró vun sór m̃u tag ti, k̃y ěg t̃y kanhgág kar t̃y taki ñyt̃i tu vāsānsān m̃u ñi, ěn t̃y kijén ěg régre kar ěg jamré mré rānhrāj jé.

Fóg ag kāmī vēnhkajrān m̃u ra ki ěg t̃u pē hynhan sór k̃y, t̃y ag m̃y vēnhm̃y t̃igt̃i m̃ỹr ag pi ěg cultura kinhgra ñyt̃i, ag m̃y ta vēnh-kanhyr m̃u ve rike ñi. Hāra, javo ěg m̃y, pi há há t̃igt̃i ag kajró pē ti. ěg ta jag nā mré m̃u t̃y, ěg m̃y há ñigt̃i, nén ũ kar tu vēmén jé, tu jykrén kar vēnh su jykrén, jé gé. Jagnā mré nén ũ ko jé, g̃ir kar mré. Hā k̃y ser ěg t̃y tag ki ñy t̃i ra, tag ta ěg m̃y t̃u ja ñi, ěmā pē tá ěn ge jé. K̃y ser tu vēsēnsēn ñyt̃im ñi, ũ ta kā m̃u k̃y, t̃y ki jun k̃y, ki ñy t̃ij jé, ki jun k̃y vēnhkajrān k̃an jé. Īn ũ t̃y ěg m̃y t̃u ja ñi, ěg tavīn m̃y, ěg krē tu gr̃in, m̃ỹr Casa do Estudante Universitário pi g̃ir t̃yt̃i k̃at̃ig hynhan t̃i, k̃y ěg t̃y vēnh m̃ynh tag t̃y ser, g̃ir péju m̃ug t̃i, fóg ag ju.

K̃y ěg t̃y vēnhkajrān m̃u tag ṽy kurā t̃y 06 ki kysē t̃y Maio ki pr̃ỹg t̃y 2022 kā ser Município de Porto Alegre ki Kanhgág kar mré, kaingangue, xokleng, baré kar potyguara japrār k̃an k̃y, ki ĩn kuprē ũ javānh ky krām ge m̃u. M̃ỹr UFRGS t̃y ṽysā ěg m̃y, ājag kar m̃y ěg t̃y ĩn ũ vej ke k̃y ñyt̃i ṽy, pr̃ỹg t̃y 2008 kā ver. Hāra ag ṽy ěg m̃y ne vég t̃u, k̃y ěg t̃y ser vēsók̃i Casa do Estudnte Indígena (CEI) ũ ve m̃u ser. Fóg ag t̃y ěmā mág tag ki Brasil, ki jujun m̃u k̃y ser ěg t̃ynén ũ kunūnh k̃an k̃y ñyt̃i, ěg t̃y t̃u ke sór jé, k̃y ser 1500 kar, ěg ṽy kāmū k̃y vānh su vāsān s̃an m̃u ñi.

Ūn tátá fag ṽy ĩn to vāsān k̃at̃yṽin m̃u. M̃ỹr fag hā t̃y g̃ir tu kanā jur k̃atavīn t̃i, fóg ag t̃y kanhgág tu kry tugr̃in. G̃ir pi CEU tá ñyt̃i k̃y kir̃r há ñyt̃ig t̃i, ag kanhir ke t̃u ta t̃ig t̃i, ag m̃y ěg vējēn hynhan ge kórég ṽy t̃igt̃i gé, kar fóg ag t̃y ser m̃y ṽi k̃anān sór t̃i gé, kujá kar p̃ai, t̃y ěg ve sór k̃y pi kā gem k̃an t̃i, hā k̃y fag t̃y ser vēnhmān k̃y tu Ações Afirmativas han m̃u, kur ěg m̃y ve, ke fag tóg m̃u. Tag han t̃y t̃u já ñi hamā, ag t̃y ěg ṽi jamā han jé. Constituição Federal de 1988 kā ta sa, kar ñi, kanhgág ti direito vēme ti, kar t̃y Convenção 169 t̃y Organização Internacional do Trabalho (OIT) kā sa gé entidades ta āg hā mré tu vēmén vén kej ge ñi, nén ũ kar m̃i, políticas de ações afirmativas no curso superior kāmī hynhan ge, ñyt̃i.

Ao (re) inscrever no território invadido pelo branco na territorialidade kaingang, ele se (re) humaniza nesse território, subvertendo as intenções da sociedade nacional. Ao (re) criar seu território os kaingang reafirmam a luta a mais de um século e meio iniciada pelos seus ancestrais (TOMMASINO, 2000, p. 216)

Tag ki t̃y ke ka sa āg kar t̃y universidade ki ñỹt̃i tag t̃y vāsānsān m̃ũ ñỹt̃i ke ti. Ēg t̃y ēg t̃ũ pē han s̃ór jé, ēmā ũ ki ñỹt̃ig k̃y, m̃ỹr ēg pi tá kutā k̃y vanh sa fóg han s̃ór ge ñỹt̃i. Āg pi āg gufā kajró tuvānh k̃y fóg ag t̃ỹṽin ki āmāg s̃ór ke ñỹt̃i, k̃y t̃y há tavī ñig t̃i, tag ta ty kr̃ỹg k̃y. ka hē nē ser.

TU VÊME KAR

DOMINGOS, Angélica Ninhpryg. **O bem viver kaingang**: perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas. Trabalho de Conclusão de Curso. Porto Alegre: UFRGS, 2016.

ENTRETERRAS. Laboratório de Antropologia da T/TERRA, UNB, BRASÍLIA, V.1, N.1, JUNHO 2017.

TOMMASINO, Kimiye. Território e territorialidade Kaingang, resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. *In*: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Uri e Wāxi**: Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Eduel, 2000.

AMARAL, Batista. **Kangág vi**: Variações vocálicas no kaingang. UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.

Figura 1 – Retomada da Casa do Estudante Indígena



Fonte: Alass Derivas, 2022.



8

Diádiney Helena de Almeida

**POR UMA ESCOLA PINTADA
DE URUCUM E JENIPAPO**

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97525.8](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97525.8)

Enquanto educadora, indígena, mulher, pataxó e pesquisadora, conclamo a uma conversa franca e muito respeitosa com os educadores e com toda a sociedade carioca.

Sou uma árdua defensora da escola pública, gratuita e de qualidade para todas, todos e todes e que, portanto, deve assegurar a igualdade e o respeito para com as diferenças. Ao reafirmar esse direito, também denuncio a sua violação. Estou sinalizando que a escola precisa atentar para o diálogo e a interação com diferentes e diversos saberes, com as mais distintas experiências de estar no mundo. E quero chamar especial atenção para a presença de diversas culturas originárias nas salas de aula das escolas públicas.

Compreendo que educar exige solidariedade. Como dizia Paulo Freire, exige generosidade na escuta, no diálogo, na partilha de conhecimentos, no respeito à autonomia de crianças e jovens e ao protagonismo desses sujeitos históricos. Exige reconhecer a consciência de ser no mundo e a capacidade de unir essas narrativas em contextos de aprendizado. É assim que os saberes se constroem, se complementam e se tornam significativos.

Educar significa também construir redes ou, como chamado por bell hooks, uma comunidade de aprendizado. Isso pode ser possível quando educadores reconhecem e valorizam a presença da diversidade em sala de aula, já que todas as diferenças podem contribuir. E são essas contribuições que podem enriquecer o aprendizado. bell hooks chama a atenção para a pedagogia engajada, quando educadores podem participar do crescimento intelectual e também espiritual de educandos e educandas. É tão bonito quando ela fala em proteger a alma dos nossos alunos! E é isso justamente que cria as condições necessárias para que o aprendizado possa começar de modo mais profundo e mais íntimo.

É a prática do diálogo, aquela aprendida com nossos pais e avós, uma das ferramentas mais simples e mais eficientes para cruzar as fronteiras do racismo e da discriminação.

Uma educação antirracista precisa promover o diálogo, precisa pensar a memória das culturas indígenas como saberes acumulados e autônomos, e como um caminho para a realização da justiça. É preciso que a escola promova a enunciação de outros mundos e de outros modos de viver. É urgente recusar os essencialismos racistas e reconhecer o direito às diferenças e à existência dos conhecimentos escritos e não escritos que mantêm vínculos com as memórias ancestrais e que amparam muitas identidades indígenas cotidianamente silenciadas e questionadas.

Segundo o IBGE, atualmente, existem 305 povos indígenas no Brasil. Povos que reivindicam o direito de existir e de ser respeitados em suas particularidades. São povos falantes de 274 línguas, que cantam, dançam e seguem narrando histórias às novas gerações. Um país com uma diversidade sociocultural incrível e bela.

A escola precisa reconhecer essa diversidade para saber ensinar e para aprender a compartilhar. É preciso questionar as velhas e malfadadas práticas pedagógicas que tiram o colorido e a riqueza de histórias, cosmologias, formas de dar sentido à vida e ao mundo de muitas culturas que estão presentes nas ruas da cidade.

Aquela falsa ideia de um “índio” generalizado, sem rosto, sem pertencimento, sem território e sem cosmologia não pode ter mais espaço numa cidade tão plural, que recebe povos vindos de diversas partes do Brasil para viver e estudar, adotando a cidade como o seu novo território.

Enquanto sociedade, precisamos combater o racismo e a discriminação. É preciso abolir as práticas discriminatórias que a escola reproduz sobre a vida de parte significativa da população brasileira que se reconhece como pertencente a um povo originário.

Das ideias que circulavam no século XIX, por muito tempo, a educação escolar herdou uma concepção sobre os povos indígenas enquanto seres ultrapassados, pré-históricos, anacrônicos... Grande parte dos brasileiros vai se recordar dos povos indígenas no livro didático

de História apenas no primeiro capítulo, quando se trata da chegada dos portugueses no início da colonização. Sem passado e sem futuro, sem lugar no presente, as identidades indígenas não são conhecidas nem reconhecidas, principalmente se estiverem em contextos urbanos; seus costumes, línguas e espiritualidades não são entendidos como diversos, plurais e dinâmicos, mas vistos como uma cultura homogênea. Num país de dimensões continentais, ainda esperam que todos sejam fenotipicamente semelhantes. Em abril, as escolas pintam suas crianças de tinta guache e penduram colares de macarrão em seus pescoços para celebrar algo que não existe. Perduram os estereótipos, silenciando uma realidade de luta por direitos, mesmo após mais de três décadas da promulgação da Constituição. Entendidos como selvagens e incivilizados, qualquer mudança de costumes significa o abandono de suas identidades. Uma pessoa indígena dirigindo um carro, usando celular, ou simplesmente presente dentro de uma sala de aula, ainda é visto como algo surpreendente.

É urgente pensar em práticas educativas antirracistas e interculturais. Não é uma responsabilidade apenas do professor de história garantir que a lei 11.645/08, que estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura indígena no ensino básico, seja respeitada. É um direito de todo o cidadão ter acesso às muitas histórias que existem no chão desse país. É preciso questionar a desvalorização dos conhecimentos dos nossos mais velhos e mais velhas. É preciso questionar as imagens e a história que nos coloca como culturas inferiores. Não somos bons selvagens, ingênuos, como a literatura nos pintou. Também não somos folclore. Nossas narrativas são ancestrais e seguem guiando nossas trajetórias onde quer que estejamos.

Reproduzindo a história oficial, os povos indígenas são retratados como derrotados. Há silêncios sobre os processos de resistência e existência dos povos indígenas que ainda dançam, cantam, celebram suas ancestralidades e seguem lutando pelo direito à cidadania e contra-argumentos baseados numa retórica colonial e em teorias deterministas que perduram no tempo. É preciso fazer valer a Lei 11.645 de 2008, que reconfigura a história do Brasil questionando a narrativa

que trata da formação de uma cultura nacional a partir de uma única língua e de um padrão homogêneo.

Quais os desejos que nos afetam e nos mobilizam para um mundo mais plural e justo? Se superarmos a retórica colonial que alimenta o racismo poderemos, sim, construir uma sociedade plural, democrática, inclusiva e consciente da sua pluriversidade.

Esse país viola os direitos dos povos indígenas quando os seus territórios são ameaçados e invadidos por fazendeiros, grileiros, madeireiros e mineradores. Esse país também viola os direitos dos povos indígenas quando nos cala e nos apaga no contexto das cidades, quando não nos reconhece como cidadãos.

Migrantes indígenas de todas as partes desse país habitam as periferias e as favelas, mas também ocupando as universidades e contrariando as expectativas coloniais.

Não estamos presos a um passado longínquo e romântico, mas somos contemporâneos. Estamos nas redes sociais, no cinema, nas passarelas, nas escolas. Somos alunos, somos professores. Se não estamos em todos os espaços, é porque ainda vivemos numa sociedade racista e excludente. A colonização foi e continua sendo violenta, mas somos muitas sementes... Somos Pankararu, Baniwa, Saterê mawe, Wapichana, Macuxi, Baré, Tuxá, Pataxó, Caiapó, Xavante, Quarani Mbya, Guarani Kaiowá, Puri, Tremembé, Cariri Xocó, Fulniô, Tupinambá, Suruí, Umutina, Tikuna. Reconhecem nossos nomes?

REFERÊNCIAS

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

Figura 1 – 2ª Marcha das Mulheres Indígenas



Fonte: Acervo Pessoal Diádiney Helena de Almeida, 2021.

Figura 2 – Oficina realizada por Diádiney Helena de Almeida no Projeto Escola de Férias, 2021



Fonte: Acervo Pessoal de Diádiney Helena de Almeida, 2021.



9

Lucia Tucuju

**A LUTA DO INDÍGENA
É CONSTANTE**

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97525.9](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97525.9)

Atualmente, tem se falado na cultura/literatura indígenas, mas não tanto quanto se deveria; é essencial abordar com veracidade. É de suma importância que haja mais engajamento por parte dos professores, investimento para que eles conheçam melhor a cultura indígena, de maneira que possam transmitir para os alunos num contexto real e atual. O professor não poderá passar conhecimentos se for leigo. É preciso proporcionar ao educador cursos, oficinas, workshops, literatura, encontros com profissionais da cultura indígena: escritores, contadores de histórias, ilustradores, visitas em aldeias, entre outras atividades. É essencial que o professor conheça as referências teóricas indígenas.

Observa-se nas escolas, ainda hoje, em pleno século XXI, a cultura indígena sendo apresentada de forma estereotipada. Fazendo uma tempestade de ideias com alunos, e até mesmo com professores, questionando a primeira coisa que vem à mente quando se pensa o que é o ser indígena, o que dizem é: rio, pesca, natureza, os verdadeiros donos da terra. O que nos leva à reflexão: que donos são esses que lhes tomam o que lhes é de direito, que derrubam, queimam, desmatam as suas florestas? Há, ainda, aqueles que ficam sem saber o que dizer.

Visto que a cultura indígena é tão plural e diversificada para abordar na sala de aula, ela não se restringe a rios, a indígenas caçando, pescando ou sem roupas. Importante pontuar: por que não começar falando de um grande escritor, filósofo e indígena, Daniel Munduruku, que já está há 25 anos na literatura? Ou apresentar obras literárias de outros escritores e escritoras indígenas, tais como Eliane Potiguara, Márcia Kambeba, Aline Pachamama, Eva Potiguara e muitas outras. É preciso falar que o indígena está na medicina, na advocacia, na política, na arte e em outras esferas.

A cultura indígena possui grande diversidade para ser trabalhada na escola o ano todo, e não abordada apenas no dia 19 de abril, quando se observa professoras pintando com as crianças colar de macarrão ou fazendo cocar com E.V.A, induzindo as crianças a fazerem gestos, batendo com a mão na boca, fazendo “hu, hu, hu”, lembrando

que indígena brasileiro não faz tal gesto. De grande importância é dizer que cada pintura corporal indígena e pena de cocar tem seu significado, que não é uma fantasia folclórica e que as histórias são de verdade. Deve-se sempre ter em mente a reflexão: por que a história do não indígena é verdadeira e a do indígena é resumida aos mitos e lendas?

Acima de tudo é preciso fazer valer a lei 11.645, de 10 de março de 2008, que estabelece a obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena nas escolas. Sempre pontuando tudo o que se refere à cultura dos povos originários, como no caso da herança indígena e do que está presente na realidade do povo brasileiro, por exemplo, os nomes de ruas e cidades, como maracanã e carioca; as pinturas corporais indígenas presentes nas tatuagens; o dormir na rede; e o bebê conforto, que é o reflexo do jamaxi etc.

Vale ressaltar que o termo índio é uma expressão preconceituosa, pejorativa. Indígena é a terminologia adequada para os povos originários, que têm as suas etnias: guarani, pataxó, galibi, munduruku, wapichana, puri, entre outras.

Os povos originários vivem em constante luta, tanto na questão de combater o preconceito e as injustiças quanto na luta pela sobrevivência, sejam os de contexto aldeiado ou urbano. Não foi diferente durante a pandemia. Esse foi um período muito complexo, tanto em relação à saúde quanto à sobrevivência. Mesmo vivendo em comunidades, uma grande parte, que na teoria não seria contaminada pela pandemia, não ficou imune; a Covid-19 chegou devastando, houve grande número de óbitos. Nas comunidades indígenas, houve deficiência alimentícia, visto que a sobrevivência vem dos artesanatos que os indígenas vendem para os turistas. Com a pandemia, comércios e lojas ficaram fechados, impossibilitando a venda. A alimentação que adquiriam das cestas básicas ficou restrita devido ao aumento dos preços dos produtos, passando a receber doações com alimentos vencidos, tornando-os propensos à doença em virtude da imunidade baixa. A questão da pandemia, acompanhada da crise

que se instalou, complicou a sobrevivência dos indígenas, que nem para a roça podiam ir, uma vez que estavam acometidos da doença.

A pandemia gerou um grande déficit na questão escolar. Em muitas comunidades, o sistema de ensino remoto não obteve êxito, visto que nem todas têm energia elétrica e acesso à internet.

Os indígenas, por serem mais vulnerabilizados imunologicamente, adquiriram a doença muito rapidamente. Além do mais, os agentes de saúde tinham dificuldades em chegar a muitas aldeias para fazer o devido tratamento e aplicar a vacina; muitas vezes, os indígenas contraíam a doença dos próprios agentes de saúde. Os mais atingidos foram os anciãos, os sábios, as lideranças, que levaram tempo para assumir essa função, adquirindo conhecimentos para passar adiante. E veio a Covid acabando com esse preparo, desestabilizando o povo. E o que se diz em coro uníssono é: *“infelizmente, a Covid-19 levou parte da biblioteca dos povos indígenas”*. Algumas pessoas que se foram são os anciões e as anciãs, que estavam fortes e transmitindo as suas práticas para os seus povos.

Sabe-se que os indígenas viveram por séculos sem serem vistos, valorizados. Muitos sobreviveram a várias doenças que os portugueses trouxeram para o Brasil, juntamente com o massacre e apagamento dos povos originários. O coronavírus chegou para massacrar ainda mais esses povos, que se encontram desprovidos de uma vida decente, com carência de saneamento básico nas aldeias e nos lugares de moradia daqueles que se encontram em contextos urbanos.

Um fator que contribuiu para que os indígenas fossem contaminados com a doença foi quando eles precisaram sair em busca do auxílio emergencial na cidade. Era preciso que o Governo Federal proporcionasse uma estratégia de atendimento aos indígenas para que o pagamento do auxílio emergencial fosse realizado nas comunidades, de forma que os indígenas não tivessem que se deslocar do seu território para a zona urbana; o mesmo também deveria ser feito para aqueles

que se encontravam vivendo em áreas urbanas, com o objetivo de que não precisassem se deslocar desnecessariamente. Por conta dessa ineficiência governamental, houve estragos para os povos originários, seja na questão da saúde, da sobrevivência e no grande número de óbitos.

Espera-se que após passada a pandemia as coisas melhorem, porque a luta e os desafios continuam para os povos originários.

Figura 1 – Contação de histórias e lendas indígenas, 2019



Fonte: Adilson Dias, 2019.

Figura 2 – Lucia Tucuju em registro do espetáculo
“Arandu Lendas Amazônicas”



Fonte: Adilson Dias, 2018.



10

Vicente Cretton Pereira

MOBILIZAÇÃO E ORGANIZAÇÃO POLÍTICA MBYA GUARANI: a Comissão Guarani Yvyrupa

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97525.10](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97525.10)

Entre os anos de 1537 e 1625, o povo Guarani fez mais de 25 rebeliões contra a tentativa espanhola de dominar a região do médio Paraguai e seus afluentes⁵. No noroeste do atual estado do Rio Grande do Sul, em 1628, uma campanha de lideranças xamânicas contra as primeiras tentativas de fundação de missões em seu território acabou com a morte de três padres jesuítas. Anos depois, quando os Guarani desta região viraram o alvo principal das “bandeiras de larga escala” promovidas pelos paulistas, eles se reconciliaram com os jesuítas, fundando o aglomerado de reduções conhecido como Sete Povos das Missões, o qual, no século seguinte, desencadearia as guerras guaraníticas contra portugueses e espanhóis.

A experiência nas missões não resultou em completa submissão dos Guarani aos padres, mas, bem ao contrário, tratou-se de um exercício de autogoverno indígena, como as razões alegadas pelos próprios Guarani para as guerras guaraníticas indicam. Em cartas endereçadas às autoridades coloniais e redigidas em guarani, porta-vozes da revolta reivindicavam a sua autonomia, afirmando não reconhecer o Tratado (de Madri, feito entre Espanha e Portugal), se utilizando, para tanto, da própria instituição missioneira para validar as suas demandas.

Por fim, os Guarani são derrotados. Com a expulsão dos jesuítas do Brasil, muitos partem em direção às vilas paraguaias (dando origem ao “Guarani moderno”, isto é, à população rural do Paraguai) e outros tantos se dirigem para as matas indo juntar-se aos grupos que se tinham mantido independentes. Tais matas seriam as densas florestas na proximidade do caudaloso Rio Paraná, área que permaneceu inacessível à empresa colonial até meados do século XVIII. No início do século seguinte, com a bandeira já arrefecida, os Guarani voltam a buscar seus antigos territórios no litoral. Nos aproximamos assim do cenário atual, que pode-se dizer, começa com o “retorno” dos Guarani para o litoral numa caminhada que ao longo do século XX acabou por garantir os pequenos espaços de terra que dispõem atualmente para viver.

5 Esse texto é uma versão reduzida de um artigo publicado na revista Mundaú, portanto, o leitor que desejar mais detalhes pode acessar: <https://www.seer.ufal.br/index.php/revista-mundau/article/view/4057>.

Como se sabe, a partir da Constituição de 1988, as lutas indígenas adquirem nova força em todo o país e embora algumas lideranças que se destacaram nesse novo contexto – como Marçal de Souza, Ailton Krenak, Xicão Xukuru, Ângelo Kretã, Marcos Terena, Raoni, Mário Juruna, Ângelo Pankararé, Samado Santos, entre outros – tenham se formado enquanto tais nos anos anteriores, é a partir daí que muitas das organizações indígenas hoje atuantes, como a APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), começaram efetivamente a se mobilizar, tendo como foco a luta por suas terras. O povo Mbya Guarani, em particular, a partir dos anos 1990, diante da quantidade insuficiente de terras e das tentativas recorrentes de expropriação das terras (supostamente) já garantidas, decide se articular de um modo amplo, unindo as várias frentes de disputa, criando a Comissão Guarani Yvyrupa (doravante CGY).

Fundada em 2006⁶, na TI de Piguaoty (São Paulo), a CGY pode ser entendida como uma atualização de formas de organização sociopolítica mbya guarani, focalizada nas lideranças mais jovens e também com certa apropriação da linguagem do direito. Sua atuação respalda-se no artigo 232 da Constituição Federal de 1988, que define que “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses”. É também de fundamental importância para a formação dessas jovens lideranças o aprendizado junto aos mais velhos sobre a luta que resultou nas demarcações dos anos 1980, graças à qual os Mbya Guarani detém atualmente as diminutas áreas no Sul e Sudeste do país, que compõem o seu território.

É importante ressaltar o papel do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), instituição criada, em 1979, para o sucesso dos processos demarcatórios de terras mbya. O Programa Guarani do CTI teve início, praticamente, junto com a sua fundação, a partir de demandas da população indígena da então chamada “Vila Guarani” (hoje conhecida como Barragem ou Tenonde Porã), localizada no bairro de

6 Logo em seguida, no dia 29 de março de 2007, a Comissão Guarani Yvy Rupa (CGY) formalizaria o início de suas atividades em cerimônia realizada junto à 6ª Câmara do Ministério Público Federal, em Brasília.

Parelheiros (São Paulo). O processo de alfabetização iniciado nessa aldeia tem início após uma série de levantamentos da FUNAI realizados entre 1977 e 1978. Tendo sua solicitação atendida pela FUNAI, os Guarani construíram a escola na qual Maria Inês Ladeira (atual coordenadora do Programa Guarani) começaria a lecionar ainda em 1978. A partir daí, foi possível aos integrantes do CTI vislumbrarem a intrincada rede de relações que conectava os Guarani de diversas regiões do Sul e Sudeste e também a maneira como os fluxos de sementes, bens materiais, serviços xamânicos, entre outros elementos, circulavam por ela. Assegurar e reforçar as bases desse sistema passou a ser o objetivo central da recém-criada instituição indigenista, seja por meios jurídicos, técnicos (incentivando os meios de subsistência, por exemplo), e ainda possibilitando amplo reconhecimento por parte dos próprios mbya da rede da qual faziam parte.

Até 1988, as atividades do Programa Guarani estiveram focalizadas nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, o que resultou na demarcação de várias Terras Indígenas aí situadas. É muito provável que a criação de um órgão como o CTI ter-se dado no contexto paulistano tenha influenciado fortemente o estilo da mobilização política dos Mbya desse estado. Esta é uma das razões que podem nos levar a considerar os agentes políticos mbya de São Paulo como importantes irradiadores dos modos guarani de organização e resistência, cuja instância de maior visibilidade hoje, talvez, seja a CGY.

Além disso, em 1983, havia sido criada também a AGUAÍ (Ação Guarani Indígena), uma iniciativa de lideranças de várias aldeias guarani em conjunto com uma religiosa da Congregação São Vicente de Paula, chamada Irmã Luizinha. A AGUAÍ focalizava as reivindicações fundiárias, organizando algumas viagens à Brasília, assim como reuniões entre lideranças guarani. Timóteo Popygua, uma das mais importantes lideranças atuais da CGY, conta que foi nos encontros da AGUAÍ, ainda na adolescência, acompanhando o xamã José Fernandes, que foi aprendendo a importância da demarcação das terras

e da luta pelos direitos indígenas. É importante ressaltar que a mobilização guarani deste período, que envolvia ações judiciais, articulações políticas com entidades não indígenas e o reconhecimento oficial de terras no estado, era entendida pelos próprios Mbya como uma extensão da *parte espiritual*: esta foi também uma época de memoráveis *nhemongarai* (rituais de batismo).

A literatura sobre os Guarani apresenta algumas informações acerca de assembleias que tinham por objetivo a discussão de sugestões que depois seriam verbalizadas pelo chefe ou cacique, como, por exemplo, em Cherobim (que fez trabalho de campo no litoral paulista nos anos 1980) e, anteriormente, Bertoni. Este chegou a descrever os Mbya de fins do século XIX da Tríplice Fronteira como organizados em uma espécie de confederação, em que cada grupo e aldeia possuía suas próprias assembleias nas quais se chegava à decisão por consenso. É provável que aquelas assembleias não sejam muito diferentes das que ocorrem atualmente nas aldeias, que equilibram autonomias locais com referências políticas regionais, configurando zonas de influência. Por essa razão, é razoável sugerir que a CGY é a *atualização* de formas de atuação política bastante conhecidas dos Mbya. Com a diferença de que agora diversas aldeias estão situadas muito próximas às grandes metrópoles.

As mobilizações mbya na cidade de São Paulo tomaram grande fôlego a partir de 2013. Ao longo dos cinco anos seguintes, as portarias declaratórias de pelo menos duas TI's no estado foram conseguidas graças ao investimento em manifestações e atos na cidade, e também em retomadas de terras. O primeiro ato – o fechamento da Rodovia dos Bandeirantes em setembro de 2013 –, segundo Giselda Jera, outra importante liderança da CGY, foi o marco de um novo formato de mobilização que se configurou a partir das lideranças mais jovens, que “topavam fazer isso de ir para a cidade, parar rodovias, fazer atos”, já que, segundo ela, para os mais velhos, ainda era muito viva a lembrança de conflitos relacionados à briga com o *jurua* (não indígenas) pelos seus territórios, inclusive, resultando em mortes.

Após o ato, eles publicaram um vídeo manifesto no youtube⁷, explicando o motivo pelo qual haviam parado a Rodovia dos Bandeirantes. Entre outras coisas, o texto do vídeo dizia que “políticos ruralistas, aliados do Governo, querem aprovar a PEC 215⁸, para parar todas as demarcações que ainda faltam, e ainda roubar terras que já estão demarcadas”. Pouco tempo depois desse ato, os Mbya retomaram uma área de uma antiga aldeia, chamada Kalipety, a qual estava abandonada há mais de dez anos. Em outubro de 2013, no âmbito da Mobilização Nacional Indígena, os Mbya se juntaram a outros povos indígenas e também quilombolas numa marcha desde a Avenida Paulista até o monumento dos bandeirantes, e, em abril do ano seguinte, ocuparam o Pateo do Collegio, espaço de fundação da cidade de São Paulo e marco simbólico da colonização, para o lançamento da Campanha Resistência Guarani SP.

Algumas táticas revelam engenhosidade e bom humor, como na campanha “assina logo, Cardozo”, de 2014, na qual os Mbya enviaram por correio para o gabinete do então ministro da justiça uma caneta com trançado e grafismo tradicionais dentro de um cesto guarani, sugerindo que se o que faltava para assinar as diversas portarias declaratórias que sabidamente se encontravam em sua mesa na época era caneta... Assim, entre o fechamento de estradas e avenidas, as ocupações de gabinetes presidenciais e também de espaços públicos (como o vão do MASP ou o Pateo do Collegio) e o envio de canetas para Brasília, os Mbya de São Paulo finalmente conseguiram a assinatura das duas Tl's: primeiro os 532 hectares de Jaraguá e depois os 15.969 hectares de Tenonde Porã.

É interessante notar que já no fechamento da Rodovia dos Bandeirantes, ato que foi amplamente divulgado na internet pela própria CGY, se podia observar o estilo particular das manifestações mbya.

7 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eV7WMdvGirM> (acesso em 6 de outubro 2017).

8 Proposta de emenda à Constituição que, entre outras coisas, passaria da FUNAI para o Congresso Nacional a execução das demarcações de terras indígenas.

A presença dos cantos e das danças (especialmente a dança dos guerreiros, ou *xondáro*) é aparentemente parte fundamental da tática mbya de enfrentamento direto com os brancos. Mesmo posteriormente, quando ocuparam a secretaria da presidência da FUNAI em São Paulo, a maioria dos vídeos que circulava nas redes era de cantos sendo entoados em uníssono por uma pequena multidão de Mbya, posicionada ao redor de um ou dois rezadores principais que tocavam seus violões, rapazes empunhando seus chocalhos e até mesmo algumas pessoas fazendo uso do cachimbo. Longe de se constituir num expediente específico para tais ocasiões, uma espécie de performance especialmente montada para os atos, para quem conhece razoavelmente os rituais xamânicos cotidianos dos Mbya, o cenário evoca imediatamente vários elementos da reza tradicional.

Na verdade, tudo indica que estamos diante de um *ato xamânico* e, não por acaso, quando, em 2017, o governo cancelou a portaria declaratória da TI Jaraguá, a página do facebook da CGY, além de exibir vídeos da ocupação da sede do parque, também publicou uma cena breve do xamã José Fernandes “batizando” um mandado de segurança protocolado pelos Mbya, pedindo a revalidação da portaria. Em frente ao altar (onde repousava o documento), o velho xamã, de violão em punhos, entoava um canto-reza enquanto os demais participantes do ritual dançavam em círculo ao seu redor, ou seja, trata-se exatamente do mesmo ritual que diuturnamente se realiza nas casas de reza mbya. Isso mostra que política e xamanismo estão muito bem articulados no pensamento e nas ações dos Mbya e, de modo geral, da CGY, constituindo, de fato, uma *cosmopolítica*.



11

Ana Paula da Silva

RIO DE JANEIRO INDÍGENA

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97525.11](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97525.11)

No âmbito das comemorações oficiais dos 450 anos da capital fluminense, foi lançado o livro “Rio de Janeiro: histórias concisas de uma cidade de 450 anos”, organizado pelo historiador Ilmar R. de Mattos (2015). Entre os artigos da obra, o capítulo do pesquisador José R. Bessa Freire, já em seu título, faz uma assertiva que não permite dúvidas: “O Rio de Janeiro continua índio”. A vasta documentação sobre o período colonial e pós-independência, existente nos arquivos fluminenses, revela um significativo trânsito de indígenas na cidade do Rio de Janeiro. No século XIX, por exemplo, flagramos, em centenas de casos, eles por ruas, casas e instituições, estabelecendo variados tipos de relações, conforme discutimos em recente artigo (SILVA; BESSA FREIRE, 2019).

É sobre a relevância da presença indígena na cidade do Rio de Janeiro, no século XIX, que o presente texto versará. Para isso, recorreremos à documentação histórica e às pesquisas atuais sobre a referida temática.

RIO: UMA CIDADE IGUALMENTE INDÍGENA

A cidade do Rio de Janeiro, ao longo dos séculos, se transforma, e nesse movimento, os indígenas foram e são imprescindíveis, conforme demonstrou José R. Bessa Freire. Das *tabas* tupis às aldeias ‘urbanas’ contemporâneas, eles sempre viveram e criaram relações diversas. Vendiam água em talhas (quando não existia fonte de água potável na cidade), plantas e remédios, além de seus artefatos de arte. Trabalhavam como tropeiros, correios, pescadores de baleias, jornalheiros (prestação de serviços por jornada, em troca de pagamento). Foi assim, ganhando alguns vinténs, comida e varas de algodão, que eles construíram um dos mais importantes cartões postais do Rio, os Arcos da Lapa (FREIRE; MALHEIROS, 2009; SILVA, 2016). Diariamente,

saíam de manhã para lavar roupas à beira do pequeno rio Catete, nos arrabaldes da cidade, retornando ao entardecer, conforme registrou Debret (1834). Para o francês, famílias de lavadeiras indígenas residiam há anos no Rio de Janeiro. Era significativo o número de caboclos empregados no serviço particular de ricos proprietários.

Na corte, em 1845, existiam 52 indígenas (entre mulheres e homens), com diferentes faixas etárias, na casa de particulares, conforme o relatório do Ministro do Império. Organizado por inspetores de bairros da Polícia da Corte, o levantamento informava ainda que alguns eram considerados “agregados”, além de outros “a título de se educarem”. Pouquíssimos indígenas recebiam por seus trabalhos, “todos sem ajuste por escrito, e talvez bem poucos com ele mesmo vocal” (BRITTO, 1846: 25). Eles viviam em situação análoga à escravidão e sofriam diversas violências, como foi o caso da índia Maria Caetana, vítima de um estupro coletivo onde residia e trabalhava (SILVA, 2016).

Por opção ou frequentemente obrigados, esses indígenas chegavam à corte de diferentes capitanias/províncias. O censo de 1872 registrou a existência de 923 indígenas no Município Neutro – cerca de 0,34% da população total (SILVA, 2016). A maioria se deslocava do Rio de Janeiro, sobretudo dos aldeamentos, mas também de outras regiões do Império (destaque para Pernambuco, Rio Grande do Sul e Espírito Santo). Ali, viviam em bairros como Candelária e Sant’Anna, atual Centro do Rio, espaços habitados pela camada mais pobre da população.

O engajamento forçado nas Forças Armadas é uma das principais razões dos deslocamentos de indivíduos e famílias indígenas. Alojados na Ilha das Cobras, nos batalhões ou nas oficinas das obras públicas do governo, eles trabalhavam no Exército, na Guarda Nacional e na Marinha, sendo o Arsenal da Corte um dos principais destinos. Nesse lugar, a força de trabalho indígena era empregada em diferentes repartições: armazéns reais, artilharia, aguada, barca d’águas, casa de velas, embarcações, barcas e barcaças, serviço de marinhagem, entre outras. Poucos conseguiam postos de chefia, a exemplo de Bernardino Soares,

“Índio antigo nos serviços deste Arsenal, nas qualidades de remador e patrão interino das embarcações miúdas” (SANTA RITA, 1814).

Na época, existia a crença da aptidão indígena para remar. Sendo assim, encontramos centenas deles trabalhando como remeiros. A relação dos pagamentos feitos por José de Souza Netto, pagador dos armazéns reais, aos moços índios serventes do Arsenal e remeiros dos diferentes escaleres da Ribeira, da Contadoria da Marinha (de 9 de fevereiro de 1809), traz um panorama da significativa presença indígena no Arsenal da Marinha no século XIX. A relação composta de centenas deles, cuidadosamente nomeados, registra os soldos de seus respectivos pagamentos e o local onde trabalhavam. Nos armazéns reais havia quatro indígenas, 18 remeiros da Galeota, 16 da Savana e, por último, nos Escaleres da Ribeira, 111 indígenas. Há informações sobre eventuais despesas com hospital e outros gastos, além do registro dos desertores.

Servir nas forças armadas e milícias imperiais implicava viver em péssimas instalações, sem se alimentar direito, estar sujeito às fatigantes rotinas de trabalho e receber baixos salários (isso quando o pagamento não atrasava). Insatisfeitos, os indígenas constantemente se revoltavam e desertavam. Condenados por má conduta, sofriam em prisões e no tronco do Arsenal (SILVA, 2016). Foi o que aconteceu com o índio Francisco de Abreu Rangel, preso sob a falsa acusação de deserção (SANTA RITA, 1809). Aqueles que conseguiam fugir, iam para aldeias próximas (como São Lourenço, hoje cidade de Niterói); buscavam outros trabalhos, por exemplo, baleação, ou viviam nas ruas.

Nas vias da cidade, os indígenas tornavam-se ainda mais vulneráveis. Facilmente eram presos sem motivação aparente, pois estavam nas ruas à noite “fazendo-se suspeitosos” ou por não terem ocupação e endereços certos. A maioria dos casos, no entanto, tinha sua liberdade cerceada por cometer delitos diversos: roubos, porte de armas, vadiagem, desordem, brigas e agressões (BESSA FREIRE; MALHEIROS, 2009; SILVA, 2016).

Encarcerados em fétidas prisões, como o Aljube e o Calabouço, eles eram sentenciados a trabalhar no Arsenal da Marinha, nas obras públicas, entre outros. Assim, a força de trabalho indígena foi empregada na pavimentação e melhorias da cidade (em decorrência da chegada da corte portuguesa), nas construções do Senado, nas reformas do Paço Imperial e Passeio Público, entre outras (BESSA FREIRE; MALLHEIROS, 2009; SILVA, 2016). Vale lembrar que uma parte significativa dos indígenas empregados nas forças armadas e nas obras públicas era remetida por meio do recrutamento forçado ou trazida pessoalmente por capitães-mores e caciques, quando estes participavam da cerimônia do beija-mão. Entre os exemplos, cito o caso do chefe Kinikinau Uabú. Ele esteve no Rio, em 1831, com 18 indígenas (entre eles uma mulher). Oito deles permaneceram na corte para trabalhar nos jardins do Passeio Público (ARQUIVO NACIONAL, 1831).

Assim como fez o cacique Uabú, no decurso do século XIX, lideranças de diversas regiões do Brasil estiveram na corte, acompanhados de suas famílias, e em algumas ocasiões eles trouxeram os seus intérpretes. Uns buscavam prestígios, armamentos e objetos diversos; outros pediam justiça e reivindicavam seus direitos, particularmente a defesa dos territórios (SILVA, 2016). Nos arquivos do Rio de Janeiro, existem centenas de fontes que registraram essas histórias e tantas outras de mulheres, crianças e homens indígenas que ali sobreviveram e naquele espaço criaram diferentes formas de existir.

De igual modo, é o que fazem os indígenas que hoje vivem dispersos (e ainda pouco conhecidos) nas favelas e periferias, nas aldeias indígenas da cidade do Rio de Janeiro. Então, alguém duvida que “o Rio de Janeiro continua índio”?

REFERÊNCIAS

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo:** Polícia da Corte, cód. 321, 1831.

BESSA FREIRE, J. R. O Rio de Janeiro continua índio. *In:* MATTOS, I. H. (org.). **Rio de Janeiro:** histórias concisas de uma cidade de 450 anos. Rio de Janeiro: SME, 2015.

BESSA FREIRE, J. R.; MALHEIROS, M. **Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro.** 2ª ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

BRITTO, Joaquim M. de. Relatório de 1845 apresentado a Assembléa Geral Legislativa na 3ª Sessão da 6ª Legislatura. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1846.

DEBRET, J. B. **Voyage pittoresque et historique au Brésil.** Paris: Institut de France, 1834, vol. 1.

NETTO, José de S. **Relação dos pagamentos feitos por José de Souza Netto**, pagador dos Armazéns Reais, aos moços índios serventes do Arsenal e remeiros dos diferentes escaleres da Ribeira. Anais, vol. 104, documento 129 – 20, 04, 002 nº83 –, Contadoria da Marinha, 1809. APERJ, Fundo PP – Presidente da Província do Rio de Janeiro.

SANTA RITA, J. de. Ofício enviado ao ministro Inácio da Costa Quintela, de 15 de abril de 1812. *In:* **Ofícios dos Inspetores do Arsenal da Marinha** (1808-1814). Rio de Janeiro: Arquivo da Marinha.

SILVA, Ana Paula da. **O Rio de Janeiro continua índio:** território do protagonismo e da diplomacia indígena no século XIX. Tese (Doutorado em Memória Social) Rio de Janeiro, UNIRIO – Centro de Ciências Humanas, 2016.

SILVA, A. P. da; BESSA FREIRE, J. R. Obrigados a servir: exploração da força de trabalho indígena no Rio de Janeiro (século XIX). *In:* MATTOS; CRAMAUSSEL; MOREIRA; SILVA (orgs.). **Histórias indígenas:** memória, interculturalidade e cidadania na América Latina. São Paulo: Humanitas; Zamora: El Colegio de Michoacán, 2020, pp. 299-319.

Figura 1 – Lavadeiras indígenas no Catete/RJ



Fonte: Debret, Voyage pittoresque et historique au Brésil, 1834.

Figura 2 – Família Botocudo que esteve na corte para a cerimônia do beija-mão com D. João



Fonte: Debret, Voyage pittoresque et historique au Brésil, 1834.



12

Marize Vieira de Oliveira-Pará Rete

**OS TUPINAMBÁ
NO RIO DE JANEIRO:**
genocídio, diáspora e luta
pela praça Uruçumirim.
Por que lembrar?

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97525.12](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97525.12)

E O MUNDO JÁ NÃO ERA MAIS COMO ERA ANTIGAMENTE...

Parte deste artigo é composto com trechos de minha dissertação de mestrado, onde escrevi sobre o processo de resistência do povo Tupinambá que vivia às margens da Baía de Guanabara. Um povo que lutou contra o processo de colonização do Brasil, o genocídio causado por Portugal em aliança com a Igreja Católica, cujo objetivo era transformar bravos guerreiros em escravos e fazer com que suas terras fossem roubadas para a construção da cidade do Rio de Janeiro. Essa é a história da primeira resistência dos povos originários contra os colonizadores, completamente invisível, assim como as marcas desse povo, nesse território, foram silenciadas. Contudo, ainda perdura esta memória em muitos cariocas que, hoje, lutam para que no local da importante aldeia de Aimberê haja um espaço para que possa ser lembrada essa grande resistência: A Praça Uruçumirim. Portanto, nosso objetivo é fornecer elementos para uma análise deste povo, da ocupação do território e da construção de sua cultura, que perdura até os dias atuais.

A história dos povos que descobriram Pindorama⁹ é datada de, aproximadamente, 12 a 16 mil anos, entre a Amazônia e Minas Gerais, segundo escavações arqueológicas. A maior dispersão para todo o território nacional é datada de cerca de 9 mil anos a.C. Dentre os grandes grupos, que ao longo deste grande período, a partir do território, construiu-se como cultura, estão dois grandes troncos indígenas: o Macro-Jê e o Macro-Tupi, que deram origem aos territórios Tupi e Guarani há aproximadamente entre 8 e 9 mil anos. Lutas por territórios ou alimentos entre grupos indígenas eram comuns, mas nada que possamos comparar ao que aconteceu a partir da chegada dos europeus em 1500.

A partir desta breve periodização histórica desses dois grandes grupos, podemos entender o processo histórico desses povos:

9 Nome Tupi do território que hoje chamamos Brasil.

a invasão de suas terras, a diáspora sofrida por eles, o racismo institucional que foi construído desde a chegada dos portugueses, as diversas formas de violência praticadas contra os povos originários, que vão desde a negação de seus direitos até o estupro físico e cultural. A partir daí, pode-se entender porque, na atualidade, os povos indígenas lutam pela demarcação de seus territórios ancestrais, pela saúde e educação diferenciadas e por leis que garantam seus direitos constitucionais – fruto de um amadurecimento político em que vários líderes de etnias diferentes se uniram para dialogar com os deputados constitucionais sobre os direitos e as garantias que deveriam estar na Constituição Federal de 1988. É claro que nem tudo pode ser negociado, mas o capítulo dos índios foi escrito.

A expansão para o sul do Brasil se deu em duas colunas: o povo Tupinambá veio pelo Baixo Amazonas até o litoral nordestino, e dali até São Paulo. Após esse período, desceram mais ao sul, chegando até o Rio de Janeiro, onde uma das aldeias mais famosas era a aldeia Karióka, do grande líder da Confederação dos Tamoios (Aimberê).

O geógrafo Maurício de Almeida Abreu (UFRJ), a partir das primeiras cartas das sesmarias, afirma que foram contabilizadas 84 aldeias Tupinambá ao longo da Baía de Guanabara (SILVA, 2016). A alimentação era diversificada e farta. Havia relações de amizade e solidariedade entre as aldeias que eram ligadas pelos Peabirus (caminhos ancestrais). Os Tupinambá tinham relações comerciais com vários povos, inclusive, com os franceses. Com a chegada dos portugueses, a acolhida amiga não foi diferente. A questão é que os portugueses não chegaram nessas terras apenas para um comércio de escambo, suas intenções eram outras: dominação, roubo de terras e escravização, tendo como pano de fundo o estabelecimento de uma colônia de exploração, que levou ao extermínio de centenas de povos, já que de 1.400 povos na chegada dos invasores, hoje, temos 305.

Como dito, os Tupinambá já faziam comércio com os franceses antes dos portugueses se estabelecerem no Brasil, mas os portugueses

tinham a visão de que essas terras não pertenciam à ninguém e estavam tomando posse delas para o rei de Portugal. Por associação a essa lógica, os indígenas deviam obediência à coroa, e não querendo “colaborar”, eram aprisionados e escravizados; se resistissem, eram mortos sem piedade (QUINTILIANO, 2003).

O casamento de João Ramalho, braço direito do governador de São Vicente, com a filha do cacique dos Guaianazes, Tibiriçá, constrói uma aliança entre portugueses e esse povo, que era inimigo do povo Tupinambá. Disputas de territórios desencadearam guerras entre irmãos e, portanto, Kunhambeba, líder maior da nação Tupinambá, retalia, investindo contra as propriedades portuguesas na região. Coaquira, Pindobucu, Saravaia, Araraí e Aimberê resolvem decretar guerra aos portugueses. A partir daí, os Tupinambá aliam-se também aos franceses da França Antártica, que, fornecendo armas para Kunhambeba, garantem a sua permanência no Rio de Janeiro.

Aimberê, um dos fundadores da Confederação dos Tamuya, a maior resistência indígena que o país viu, era cacique da aldeia Karióka, cuja extensão ia da Glória ao Flamengo, no Rio de Janeiro. Foi o responsável pela unificação dos povos inimigos de São Vicente, compreendido do litoral de São Paulo a Cabo Frio, no litoral fluminense. Sua lenda de grande guerreiro só é superada pela de Kunhambeba, o maior líder indígena dos anos quinhentos, que foi cortejado por Villegagnon como chefe de Estado e rei do Brasil. Para protegerem seus territórios, é proposto uma confederação (1557) e Kunhambeba é aclamado o grande líder desta organização. Kunhambeba, além de cacique de sua aldeia, chamada Tipiré, na região de Angra dos Reis, era também o líder da Confederação dos Tamuya. Morreu de varíola, doença trazida pelos europeus; não só ele, mas muitos indígenas pereceram de doenças infectocontagiosas, pois não tinham anticorpos. Seu sucessor natural, Aimberê, que passou a comandar a confederação, morreu lutando na batalha final do Rio de Janeiro em 1567. Uma luta, inclusive, insuflada pelo padre considerado o embaixador

de Portugal no Brasil, José de Anchieta. Eloquente, ele conseguia convencer os chefes indígenas mais exaltados a não entrar em guerra contra os portugueses.. Ele foi de São Vicente à Bahia, capital da colônia na época, e que, portanto, era residência do Governador-Geral, Mem de Sá, que convenceu-o de que era preciso liquidar de vez “a brava e carniceira nação, cujas queixadas ainda estão cheias do sangue dos portugueses” (Torres, 2000)¹⁰.

Após mais de 10 anos de resistência indígena, os portugueses conseguiram vencer a batalha contra os Tupinambá, mas não se deram por satisfeitos. Era necessário exterminar todo e qualquer rebelde indígena. Avançaram violentamente sobre a praça da guerra, cortando a cabeça dos cadáveres e enfiando-as em estacas. Desse modo, a presença francesa sobreviveu informalmente na Guanabara, vindo a ser erradicada apenas com a expedição de Estácio de Sá (1565-67), que fundou a cidade do Rio de Janeiro em 1 de março de 1565, culminando com a devastação dos aldeamentos paliçados da Karióka (praia da Carioca, atual Rua Praia do Flamengo) e de Paranapuay (ilha do Governador Martim de Sá, atual ilha do Governador), em fins de janeiro de 1567.

Segundo Torres, essa praça era tão grande que, nos dias de hoje, constitui dois famosos bairros da zona sul do Rio de Janeiro: o Flamengo e a Glória. O último leva este nome devido à glória das cabeças cortadas do povo Tupinambá, tamanho era o ódio que nutriam contra a população dona dessas terras, que lutava para proteger aquilo que sempre foi território ancestral do povo Tupinambá. Esse ódio teve um protagonista para além da cobiça dos portugueses: Padre José de Anchieta. Curiosamente, a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro tem como seu padroeiro um soldado cristão do Império Romano, cuja história conta que o Imperador Diocleciano, sabendo que o comandante de sua guarda pessoal era cristão, depois de pedir

10 Antônio Torres, ao citar uma frase proferida por José de Anchieta. **Nunca fui santo (Anchieta e os índios: a propósito d’O auto de São Lourenço)**. Conferência proferida em Paris, no Amphithéâtre Poincaré – “Carré des Sciences” –, da antiga Escola Politécnica, em 17 de novembro de 2000.

que ele, Sebastião, negasse sua fé, e o vendo reafirmá-la, o condena a morrer transpassado por flechas, deixando-o sangrar até a morte. Vem daí a imagem imortalizada do santo, amarrado a um tronco e com o corpo perfurado por flechas. Mas ele não morre nesse momento, pois é salvo e cuidado por algumas viúvas de outros soldados que morreram. Em 20 de janeiro de 288d.C. morre açoitado por varadas, no Coliseu.

O simbolismo de São Sebastião com as flechas em seu corpo faz-me supor que esteja relacionado à associação com as flechas do povo Tupinambá que, inclusive, é responsável pela morte de Estácio de Sá (morto por ter sido ferido na face com uma flecha envenenada, na guerra contra os indígenas da Confederação dos Tamoios), enterrado na Igreja de São Sebastião. É a partir da construção do mito que precisamos discutir a implantação de determinados símbolos, bem como os interesses por trás dessas narrativas. Tomemos como ponto de partida para este debate a carnificina dos portugueses contra o povo Tupinambá.

Após a vitória dos portugueses, que perseguiram implacavelmente todos os revoltosos até que não houvesse mais ninguém vivo, entraram em Uruçumirim e arrancaram-lhes as cabeças, fincando-as em estacas para mostrar o poder que tinham e para alimentar o medo em qualquer um que pensasse em se insurgir contra a coroa, contra Portugal. “Para além da força bruta, os povos indígenas brasileiros sofreram outro refinado tipo de violência: a cultural. Violência essa produzida a partir da ação educativa implementada pelos poderes constituídos pela recente nação e, principalmente, empreendida pela Igreja Católica”¹¹.

A Igreja, instituição que fazia o seu papel de docilizar os ânimos dos indígenas contra os portugueses, nunca gostou de “índios” revoltosos, portanto, precisavam catequizar e matar toda e qualquer possibilidade de haver uma outra religião nas terras usurpadas por Portugal. Sendo assim, com o processo de catequização, muda-se a cultura e a religião indígenas, substituídas pelos valores europeus

11 http://www.cchla.ufpb.br/saeculum/saeculum22_dos01_pinheiro.pdf

cristãos. Qual a importância da Igreja e do Estado em colocar como santo protetor dos cariocas um santo que morreu transpassado de flechas? Aliás, ele não morreu pelas flechas, ele morreu, tempos depois, a pauladas. Mas a Igreja coloca como milagre ele ter sobrevivido às flechas. Por isso, ele é representado como estando amarrado a uma árvore, transpassado pelas flechas. Por que ele, São Sebastião, foi escolhido para ser o padroeiro da cidade na sua fundação?

Ora, Estácio de Sá funda a cidade do Rio de Janeiro em plena guerra contra os franceses e a Grande Confederação Tamuya¹², em 1 de março de 1565. Os indígenas lutavam contra Portugal com arcos e flechas. Logo, por associação, o que a Igreja constrói como narrativa sobre São Sebastião, o padroeiro, é que ele foi condenado à morte da mesma forma que Estácio de Sá: morte por flechas. Portanto, esta é a associação que fica (SILVA, 2016).

Estácio de Sá, pelas narrativas dos padres, supostamente, morreu aos 24 anos por uma flecha indígena envenenada. Seu corpo foi enterrado na ermida do primeiro povoado, sendo feitas todas as honras fúnebres. Passados 16 anos, os seus ossos foram trasladados para a Igreja de São Sebastião do Morro do Castelo, recebendo uma campa onde foi gravado: “Aqui jaz Estácio de Saa primeiro Capitam e Conquistador desta terra e Cidade, e a campa mandou fazer Salvador Corrêa de Saa, seu primo, Segundo Capitam, e Governador, com suas armas: e essa capela acabou no anno de 1583”. Quando, em 1921, o Morro do Castelo foi desmontado, os restos mortais de Estácio de Sá foram transferidos para a Igreja de São Sebastião dos Capuchinhos, na Rua Haddock Lobo, Tijuca, onde descansa até hoje. Coloca-se, portanto, a personalidade importante na figura do homem público, que presta seus serviços ao Estado, à Coroa. Portanto, quando alguém tão jovem morre de causas não naturais, servindo aos interesses do poder vigente, faz-se dele um herói, não só para mostrar à população que o Estado cuida de seu povo, mas também, na velha história do “Sagrado

12 Confederação dos Tamoios. Tamuya para os Tupinambá.

e do Profano”, delimitar as fronteiras entre o bem e o mal e justificar todo e qualquer excesso praticado pelo poder aos seus insurgentes. Dessa forma, o mito foi criado e perdura até hoje no senso comum: fundador e padroeiro se unem por analogia.

Importante destacar que D. Pedro II patrocinou a exumação dos restos mortais de Estácio de Sá. A partir das análises, concluiu-se que ele era um homem de 1,74 cm; sua idade estimada era superior a 30 anos e inferior a 50 anos (SILVA, 2018). Chama a atenção também como, do Flamengo à Glória, situação geográfica da aldeia de Uruçumirim, não há nenhum vestígio de sua presença por séculos.

A LUTA PELA VISIBILIDADE PERMANECE VIVA

O projeto Rio Tupinambá Karióka tem como objetivo garantir, a partir da mobilização e do diálogo com gestores e membros das diversas câmaras, o resgate dos espaços da história dos povos indígenas no Rio de Janeiro, tendo como objetivo que eles sejam pesquisados e ressignificados, possibilitando a valorização da memória, da arte e das culturas indígenas, e assegurando a ressignificação da história do Rio de Janeiro. Nesse sentido, hoje, a sociedade civil indígena e indigenista do Rio de Janeiro vem dialogando com deputados estaduais e outras instituições governamentais, solicitando a modificação do nome da Praça Luís de Camões, aos pés do Outeiro da Glória, onde ficava parte da grande aldeia Karióka, do líder Aimberê, para que ela passe a se chamar Praça Uruçumirim, pois foi neste local que se deu a grande batalha de Uruçumirim. Essa é uma das muitas ações deste e de vários grupos que continuam lutando para que a história de luta e resistência dos povos originários possa ser contada e, assim, contribuir para que a história do Brasil possa ser ressignificada, homenageando a civilização que deu início ao povo brasileiro e iniciando o debate necessário

sobre o fato de que a história precisa ser contada de outro ponto de vista: o da resistência contra aqueles que invadiram e, ao longo de mais de cinco séculos, destruíram de forma irresponsável a natureza e a biodiversidade, silenciaram ou estereotiparam os povos indígenas, contribuindo para a construção de uma sociedade que desconhece as suas raízes e o seu sentimento de pertencimento a um povo que nunca deixou de resistir e lutar em nome do bem coletivo e da vida.

REFERÊNCIAS

DA SILVA, Rafael de Feitas. **O Rio Antes do Rio**. Ed. Relicário, 5ª Edição. MG. 2021.

NIMUENDAJU, Curt. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1981.

QUINTILIANO, Aylton. **A Guerra dos Tamoios**. Ed. Relume Dumará. Prefeitura do Rio de Janeiro. 2003.

SAECULUM - **Revista de História** - nº 22 - Dossiê História e História da Educação - jan./jun. 2010. Acesso em 2022. Disponível em: https://www.academia.edu/22450577/Saeculum_Revista_de_Hist%C3%B3ria_no_22_Dossi%C3%AA_Hist%C3%B3ria_e_Hist%C3%B3ria_da_Educa%C3%A7%C3%A3o_jan_jun_2010.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **O Rio de Janeiro do Século XVI**. Vol.I, Lisboa. Edição da Comissão Nacional de Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965, págs. 119-120. In: www.marcellio.com/rio/hifumegu.html. Acesso em 06/04/2018.

TORRES, Antonio. **Conferência proferida em Paris**, no Amphithéâtre Poincaré – “Carré des Sciences” – da antiga Escola Politécnica, em 17 de novembro de 2000.

Figura 1 – Monumento na praça Luís de Camões, aos pés do Outeiro da Glória, onde ficava parte da grande aldeia Karióka, do líder Aimberê



Fonte: Marize Vieira de Oliveira-Pará Rete, 2022.

13

Silene Orlando Ribeiro

**REFLETINDO
SOBRE OS INDÍGENAS
EM CONTEXTOS URBANOS:**
embates entre o Rio de Janeiro
da capital e o Rio de Janeiro indígena

A cidade do Rio de Janeiro é um território em disputa. Nesse processo, narrativas históricas hegemônicas, representações eurocentradas da cidade, práticas de gestão do passado e das memórias sociais seletivas, além de projetos estatais de urbanização baseados em concepções capitalistas e neoliberais, são acionados como tentativas de controle sobre os corpos e a construção da vida urbana, os seus significados e expressões. Como reflexo desse processo, temos o apagamento das populações indígenas em contextos urbanos e a exclusão desses grupos sociais em seu direito à cidade.

Esse apagamento também sugere o “enfraquecimento da cultura pública urbana”¹³, a transformação da cidade em espaço de violências, segregações e negação da cidadania para os indígenas, e o triunfo de um modelo urbano colonizado. No entanto, as cidades são criadas e recriadas pelos indivíduos que nelas habitam, trabalham e circulam. Ou seja, ainda que ocorram processos de silenciamento dos indígenas, suas resistências, saberes, formas de viver, trabalhar e lutar modificam o território e a percepção que temos dele. A presença de 6.764 indígenas no município do Rio de Janeiro é uma questão desafiadora para o Poder Público, para os próprios indígenas e para os projetos de urbanização hegemônicos. E, sobretudo, transformadora do espaço cidadão. O Rio de Janeiro do capital confronta-se com o Rio de Janeiro indígena. Quais as reflexões que os embates entre a cidade capitalista e a cidade originária provocam?

As diásporas indígenas para as cidades têm suas origens nas ações do agronegócio, das mineradoras, dos garimpeiros e das madeiras que avançam sobre as terras indígenas com o objetivo de expandir as fronteiras agrícolas, as áreas de pastagem e explorar os recursos vegetais, hídricos e minerais. Além dessas motivações, há a busca por educação, saúde e visibilidade para as lutas dos povos originários.

13 Alvarenga, J; Bonini, L; Prados, R. Semiótica da cidade hostil. *Diálogos Interdisciplinares*, 8(4), pp.1-9, 2019.

Segundo Robert Park, a cidade é “um laboratório para investigação da vida social” (BECKER, 1996, p. 180)¹⁴. Assim sendo, pensar a relação entre o Poder Público e os indígenas em situação urbana é fundamental para o entendimento das tessituras da sociedade nos aspectos demográfico, étnico e sociopolítico. Há realmente direito à cidade para os indígenas em situação urbana?

É significativo o episódio em que um deputado estadual do Rio de Janeiro, em março de 2019, protagonizou uma acirrada disputa com o movimento indígena em torno da Aldeia Maracanã e seus significados para aquela coletividade. As falas públicas do parlamentar geraram até uma questão diplomática por conta das concepções estereotipadas e preconceituosas sobre as populações indígenas, que envolveram um outro país, a Bolívia e os seus cidadãos. Novos distúrbios envolvendo o parlamentar e integrantes da Aldeia Maracanã ocorreram em setembro de 2020. Naquele momento, a imprensa noticiou que o deputado teria chamado a Aldeia Maracanã de “lixo urbano” e que os indígenas eram “falsos índios”.

Em ambas as situações, enquanto representante do Estado e ocupante de um cargo eletivo, ficou patente, por parte do deputado estadual, a incompreensão de demandas e questões dos indígenas que vivem na cidade. Um representante do poder estatal apresentou uma conduta pautada no desconhecimento das questões indígenas no tempo presente. Os homens e mulheres originários da Aldeia Maracanã, que deveriam ter suas pautas examinadas, compreendidas e defendidas, acabaram sendo alvos de hostilidade e racismo institucional. Há segmentos da classe política que ignoram a presença indígena no Rio de Janeiro e repisam repertórios estereotipados sobre essas populações.

Em junho de 2021, a Oca Kupixawa, localizada no Parque Lage, na Zona Sul do Rio, foi consumida por um incêndio¹⁵. Construída, em

14 Becker, Howard. A escola de Chicago. *Mana*, 2(2), pp.177-188, 1996.

15 <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/06/26/incendio-destroi-parte-de-oca-indigena-no-parque-lage-no-rio.ghtml>. Acesso em: 02 jan.2021.

2014, para ser um espaço de encontro dos indígenas urbanos, o desaparecimento da Oca gerou uma série de reflexões. Sergio Ricardo Potiguar, membro do Conselho Estadual dos Direitos Indígenas (CE-DIND-RJ), percebeu o ato como fruto de intolerância contra os povos indígenas. Quando um espaço importante de realização de eventos, rituais e ponto de encontro de indígenas em situação urbana como este desaparece, é importante refletir sobre as suas implicações.

Os lugares indígenas de memória, resistência política e do sagrado também são alvos dos processos de apagamento. As ações para desarticulá-los também fazem parte de uma retórica política do capitalismo. Recompôr o passado e as memórias indígenas coloca em risco uma determinada concepção de desenvolvimento que tem, na verdade, se mostrado predatória e nociva às pessoas, ao meio ambiente e ao próprio espaço urbano.

O Rio de Janeiro do capital é um município hostil. Não existem políticas públicas para os 6.764 indígenas em contexto urbano que aqui vivem. Há uma imensa demanda por habitação, saúde, educação. Há também uma forte demanda por respeito à alteridade e pelo direito de existir e resistir, bem como por perspectivas de futuro. Marize de Oliveira-Pará Reté, da etnia Guarani, professora da rede pública estadual, pesquisadora, presidente da Associação Indígena Aldeia Maracanã, indígena em contexto urbano, salienta os processos de dor e as violências a que os povos originários são submetidos no cotidiano.

Os indígenas em contextos urbanos continuam lutando e resistindo, como fazem há mais de 500 anos. Seus corpos-territórios desafiam estereótipos, violências, grupos hegemônicos e projetos neoliberais, que insistem em uma cidade de exceção. Por mais que os capitalistas tentem, não é mais possível silenciar o Rio de Janeiro ancestral que essas presenças evocam. As culturas indígenas são dinâmicas e têm muito a nos ensinar sobre manejo sustentável, manutenção da cobertura natural das áreas verdes, preservação da fauna, flora, dos rios, lagos e mananciais. As lutas políticas dos indígenas em

situação urbana são fundamentais para a construção de uma cidade sustentável, inclusiva, cidadã, do bem viver para todos, todas e todes. A grande questão é saber quando virá um Rio de Janeiro indígena.

REFERÊNCIAS

ALVARENGA, J; BONINI, L; PRADOS, R. Semiótica da cidade hostil. **Diálogos Interdisciplinares**, 8(4), pp.1-9, 2019.

BECKER, Howard. A escola de Chicago. **Mana**, 2(2), pp.177-188, 1996.

Figura 1 – Índigenas Guarani do Rio de Janeiro em luta contra o PL490/2007 nas escadarias da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro. 30 de junho de 2021



Foto de Silene Orlando Ribeiro, 2021.

Figura 2 – Lideranças indígenas do Rio de Janeiro e não-indígenas na manifestação contra o PL490/2007 na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro. 30 de junho de 2021



Foto de Silene Orlando Ribeiro, 2021.



14

Olivio Jekupé

A LITERATURA NATIVA EM CRESCIMENTO

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97525.14](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97525.14)

Quando eu era criança, via muitas histórias na televisão e nos jornais, que mostravam problemas com povos indígenas. Havia muitas mortes, sem contar muitos casos que não eram mostrados, e isso me deixava revoltado. Por isso, quando comecei a escrever, gostava de mostrar os problemas que aconteciam.

Os anos de 1970 e 1980 foram uma época triste no Brasil. A ditadura com os povos indígenas foi severa. Por isso, comecei a ser um escritor crítico, mas pouco consegui publicar sobre isso, a não ser o livro *Xerekó arandu a morte de Kretã*, que conta a história de um líder que foi assassinado. E foi vendo essa história que vi que tinha que mostrar uma história. Mas é difícil publicar livros assim, por isso fui obrigado a começar a escrever livros infantis, que são muito importantes, mas aquelas problemáticas também o são, porém, não se consegue publicá-las.

Aliás, é um livro que consegui publicar somente uma vez e não houve mais um retorno de reedição, pois percebi que muitos professores tinham medo de trabalhá-lo. Por isso, os outros livros de literatura infantil e juvenil, meus e de outros autores, sempre foram mais trabalhados. E eu ficava triste com isso, porque a minha intenção era mostrar o assassinato de um grande líder, e que tinha que ser mostrado para os alunos, pois do contrário, a história de luta desse grande líder seria esquecida, já que, no Brasil, as grandes histórias das pessoas que lutam por um ideal sempre são esquecidas. Eu, como escritor, tinha a grande missão de não deixar o caso no esquecimento.

Por isso, tanto eu como outros escritores indígenas, temos uma grande missão, que é a de conscientizar a sociedade e mostrar os problemas que acontecem pelo Brasil e, ao mesmo tempo, mostrar uma cultura diferente, valorizando os nossos povos.

Sei que não é fácil, mas nós recebemos essa missão e temos que aproveitar, escrevendo sempre algo novo para que as coisas possam mudar e, quem sabe, diminuir o preconceito que sofremos desde 1500. E como sou escritor, acredito que nós não escrevemos

por acaso, por isso continuaremos escrevendo. E que nossas histórias sejam respeitadas, diferente do que acontece hoje.

Por isso, acredito que no mês de abril, quando se fala sobre as questões indígenas, temos que aproveitar e divulgar de várias formas nossas lutas que, aliás, são várias pelo Brasil, e são muitas. Nesse mês, é preciso mostrar tudo, inclusive, como eu sou escritor, espero que falem dos meus livros e que muitos possam ler e entender melhor a questão indígena, e que falem também de outros autores indígenas, que são vários pelo Brasil. Inclusive, vou citar Werá Jeguaka Mirim, Tupã Mirim e Jekupe Mirim, que são meus filhos e que também têm livros publicados.

Sei que tenho 24 livros já publicados, queria muito que eles estivessem em várias escolas pelo nosso país, mas, na verdade, não estão. Não sei se existe um pouco de preconceito com autores indígenas, porque se não tivessem, talvez, muitas Secretarias Municipais, Estaduais e o Ministério da Educação (MEC) já teriam comprado livros meus e de outros autores.

Sei da importância de um livro escrito por um indígena, por isso, sei que deveria haver vários nas escolas, para que as crianças possam entender melhor o mundo indígena e de vários povos. E com livros nas escolas, tenho certeza que as crianças cresceriam com uma mentalidade diferente, diferente dessa que vemos, onde todos têm medo da gente.

Mas também tivemos a chegada dessa doença, a Covid-19, que afetou o mundo e, além de matar, fez com que muitas coisas desaparecessem, inclusive nós, escritores que damos palestras, que tivemos que nos adaptar a uma outra realidade, as *lives*. E mesmo assim, não paramos, continuamos dando as nossas palestras nas escolas, virtualmente, e por isso continuamos falando para os alunos. E falar sempre é importante, porque nossa causa não pode parar, porque foram séculos nos massacrando e agora temos que nos defender de outras formas também, por exemplo, escrevendo livros para que os professores possam conhecer melhor e ter a oportunidade de falar melhor com seus alunos.

Inclusive, surgiu a Lei 11.465, que determina que se tem que falar nas escolas sobre a questão indígena; daí a importância da literatura nativa. Aliás, quando comecei a escrever, em 1984, foi uma época muito difícil, onde ainda não havia escritores indígenas com livros publicados. Já hoje, as coisas mudaram e abriu-se um caminho para publicação, algo que me deixa feliz, mas acredito que é preciso melhorar ainda mais. E que haja mais autores indígenas com livros publicados e, especialmente, com livros críticos, por meio dos quais possamos mostrar a realidade, porque temos muitos problemas que acontecem nas aldeias pelo Brasil. Além disso, resolvi criar uma editora que se chama Editora Jekupe. Sei que muitos autores indígenas sonham em publicar livros e não têm oportunidade, e com isso poderemos tentar incentivar alguns a publicar os seus livros, o que será de grande valia para que as escolas conheçam a realidade de cada povo.

Sei que muitos pensam que nós, indígenas, não temos a capacidade de escrever, mas temos sim. Basta ler o livro de algum escritor indígena que irão nos conhecer melhor. Sempre nos discriminaram, nos vendo como um povo atrasado, incapaz, por isso, aos professores, indico meus livros e os de outros autores indígenas espalhados pelo Brasil. Então, se querem cumprir a Lei 11.645, nos procurem através das redes sociais, porque temos muito o que falar; o livro é uma grande mãe que ensina. Nós estamos escrevendo e acreditando que tudo pode mudar nesse país se os livros de autores indígenas forem lidos, pois essa é nossa missão: trazer conhecimento para que o preconceito diminua e possamos viver melhor.

E, por isso, para que as coisas mudem e entendam melhor o mundo indígena, quero dizer que falar sobre a questão indígena em abril é muito importante, mas seria mais importante falar em todos os meses, e não só nessa data, porque estamos vivos e vivendo uma realidade todos os dias e meses. Inclusive, para esse mês de abril, tenho dois livros que serão publicados e espero que possam chegar nas mãos de muitos: *História de Kairú*, de Olivio Jekupé e Jovina Renhga, e *Casa de passagem: a luta das mulheres indígenas*, de Olivio Jekupé e Jovina Renhga.

Figura 1 – O escritor indígena Olívio Jekupé e seu filho



Fonte: Paulo Victor, 2022.



15

Jovina Renhga

MULHERES INDÍGENAS E LUTA

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97525.15](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97525.15)

Sou uma mulher indígena do povo Kaingang, natural do Paraná. Vivemos uma época difícil, em que temos o coronavírus, um vírus que não tem dó. Muitos pegam, mas resistem; outros pegam e passam muito mal; outros não aguentam e morrem. Sabemos que, no Brasil, muitos indígenas pegaram essa doença e morreram. Eu também peguei, sofri muito. Fiquei na minha aldeia, na minha casa, com muita dificuldade, sentindo que ia morrer, pois essa doença é cruel. Mas fui resistindo e sobrevivi. E depois, quando estava ainda me recuperando, eu sabia que muitos indígenas estavam em Brasília lutando pelos nossos direitos, contra esse PL 490. Como uma caravana ia sair da nossa aldeia, Kakané Porã, eu resolvi ir também. Sei que estava me recuperando, mas não aguentei, tive que ir e fazer parte junto com outros parentes, inclusive, muitas mulheres estavam presentes, algo que posso dizer que é muito importante. Antigamente, só havia os índios homens nas lutas e reuniões, mas hoje, nós mulheres, também estamos juntas nas lutas, acredito que isso é muito importante.

E ali, fiquei em Brasília junto com muitos indígenas. Eram vários povos de todos os cantos do Brasil, havia vários atos e eu junto ao nosso povo gritando pelos nossos direitos, mas nem sempre somos respeitados. Por isso, quando estamos na luta não quer dizer que somos bagunceiros, mas guerreiros, porque se não lutarmos sofremos mais perdas. Desde 1500, o que acontece com o nosso povo são perdas e, por isso, sempre lutamos. Sempre que for preciso estar em Brasília, estarei junto com nossos parentes.

Mas, em 22 de junho de 2022, estivemos no Congresso, num ato pacífico como sempre temos o costume de fazer, onde vários povos estavam ali, dançando e gritando: “Demarcação já”. De repente, começamos a ouvir tiros, era a polícia. Houve uma grande correria, eram muitos tiros e aqueles gases sendo soltos. Sofremos muito com essa brutalidade policial; alguns caíram, levei um tiro de bala de borracha e com aquele gás forte, eu desmaiei. Por isso, quero dizer que nós, mulheres indígenas, somos a força da nossa cultura, somos nós que geramos os filhos, mas também somos guerreiras para lutar em defesa do nosso povo.

Figura 1 - 2ª Marcha das mulheres indígenas. Mulheres originárias: reflorestando mentes para a cura da Terra



Fonte: Olívio Jekupé, 2021.



16

Jama Wapichana

**RELATO DE UMA WAPICHANA
DO MOVIMENTO INDÍGENA
DURANTE A PANDEMIA:
mobilização Levante pela Terra
em Roraima (2021-2022)**

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97525.16](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97525.16)

Em 2021, mesmo diante da pandemia, o movimento indígena esteve ativamente presente nos embates contra as atrocidades e violações de direitos dos povos indígenas. Era tempo da mobilização do Levante pela Terra, em Roraima, durante o mês de junho. Estávamos ali vacinados contra a Covid-19, de rostos pintados, com nossas danças tradicionais, faixas de protesto e muita resistência. Somos o Povo Indígena de Roraima, estamos na BR-174, próxima à comunidade indígena Sabiá, Terra Indígena São Marcos.

Nós estávamos nos manifestando contra o Projeto de Lei 490/2007, que tem por objetivo a exploração e a apropriação das terras indígenas (TIs), e a tese do marco temporal, que define o futuro das demarcações das TIs no país, e estava previsto para ser julgado no dia 22 de junho de 2022, na Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania (CCJ). A tese é uma interpretação defendida por ruralistas e setores interessados na exploração das terras indígenas, violando os direitos constitucionais dos povos indígenas. De acordo com ela, as comunidades só teriam direito às terras caso estivessem sobre sua posse no dia 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição. Ou seja, entendíamos que era mais uma tentativa de deslegitimar, violar e retirar direitos. Teríamos que estar preparados para o embate, dizendo que a nossa história começa antes de 1988.

O protesto foi pacífico, ocorreu no km 174, que cruza a comunidade Sabiá. Nós, indígenas mulheres, homens, jovens, idosos e crianças dos oito povos de Roraima (Wapichana, Macuxi, Patamona, Yanomami, Yekuana, Wai Wai, Sapará e Taurepang), enfrentávamos chuva e sol. Continuávamos ali, com a voz aguerrida mesmo com o calor absurdo que doía nos pés e no corpo, todos contra o PL 490, gritando e dançando: “o povo unido jamais será vencido; se Deus é por nós, quem será contra nós”.

No mês de setembro, estivemos em Brasília, com a delegação de Roraima, pela UMIAB (União Das Mulheres da Amazonia Brasileira). O objetivo era estar em sintonia para a II Marcha Nacional das Mulheres

Indígenas, organizada pela Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA). Com o tema “Mulheres originárias: Reflorestando mentes para a cura da Terra”, foi o meu primeiro evento na Nacional. Poder estar presente e conhecer as mulheres que lideram a missão de proteger e denunciar a violência contra os povos indígenas do Brasil, foi uma vivência muito especial e provocante.

As presenças femininas nesse espaço enriqueceram a espiritualidade, as guerreiras vivas da ancestralidade assumiram a linha de frente para enterrar de vez o “marco temporal”. A tese defendida por ruralistas restringe os direitos indígenas e ainda está em análise no Supremo Tribunal Federal (STF). Lembro-me como se fosse hoje: era dia 09 de setembro de 2021, uma multidão na plenária assistia ao julgamento do marco temporal ao vivo, no telão. A declaração do Ministro Edson Fachin, a sua leitura favorável aos direitos dos indígenas e não ao marco temporal. Esse voto trouxe esperança, choros, abraços coletivos e força para continuar a luta; o resultado foi o adiamento da votação para junho do ano de 2022.

Pela noite, os rituais de dança continuavam para fortalecer e proteger todas as mulheres e as suas crianças que estavam naquele acampamento, pois várias pessoas passavam ao redor manifestando suas indignações contra os nossos povos e todo o cuidado era pouco. Na madrugada do dia 10, não consegui dormir, ouvia pássaros cantando bem alto e as velhas cantando e rezando, e questionei: por que o povo indígena tem que passar por isso se há uma vastidão de territórios? Por mais que eu reconheça que isso é uma resistência necessária para o presente e para o futuro, tenho a utopia que os acampamentos não serão mais de resistência e luta, mas de encontro das diversidades existentes no nosso Brasil.

Os povos indígenas do Brasil estão enfrentando vários Projetos de Lei (PLs), mas o principal deles é o marco temporal, que já está em debate novamente para a votação da tese. Precisamos estar ainda mais unidos como povos indígenas e como organizações.

Vamos continuar, sim, a fazer resistência pelas nossas florestas, lavrados em pé, pela defesa da vida. Marcamos presença no 18º Acampamento Terra Livre (ATL), a maior mobilização indígena do Brasil, com o tema “Retomando o Brasil: Demarcar Territórios e Aldear a Política”. O Movimento Indígena de Roraima esteve com uma delegação de 31 pessoas, entre jovens, mulheres e homens.

Ali, estive presente vivendo mais uma vez essa experiência de defender os direitos coletivos juntamente com essa grande diversidade de povos indígenas existente no Brasil. Vivemos, hoje, essa grande retomada enquanto povos indígenas para defender o território e o coração da aldeia, as mulheres e crianças. E, mais uma vez, reforço que estamos na linha de frente, dessa vez, para enterrar o marco temporal. Essa luta deve ser de toda a sociedade brasileira.

Figura 1 – Manifestação contra o PL 490 / Marco Temporal, 2021



Fonte: Acervo Pessoal de Jama Wapichana, 2021.

Figura 2 – Manifestação contra o PL 490 / Marco Temporal, 2021



Fonte: Acervo Pessoal de Jama Wapichana, 2021.

17

Fábio Araújo

“OS PIORES LUGARES QUE TÊM, SÃO OFERECIDOS PARA OS INDÍGENAS”:

entrevista com Carlos
Doethyró Tukano

VOCÊ PODERIA SE APRESENTAR E CONTAR SOBRE A SUA TRAJETÓRIA ATÉ CHEGAR NO RIO DE JANEIRO?

Eu sou Carlos Antônio Fernandes Machado, nome cristão que me deram. Meu nome de origem é Carlos Doethyró Tukano, etnia Tukano, do estado do Amazonas, da região do Alto Rio Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira. Eu nasci e me criei na reserva indígena de Pari-Cachoeira. Até meus 15 anos, eu não saí para canto nenhum, não havia nenhuma cidade vizinha próxima. Lá, é muito distante das grandes cidades como Manaus. É só floresta. Então, muito pouco conhecidas eram as pessoas estranhas como os brancos. Como o Brasil foi internacionalizado, a nossa região foi internacionalizada, Brasil, Colômbia, Venezuela, Peru, Bolívia. Eu nasci na região fronteira entre Brasil e Colômbia, nasci do lado brasileiro e outros tukanos ficaram do lado da Colômbia. Os que nasceram do lado da Colômbia são tidos como tukanos ocidentais e os que estão do lado brasileiro são tidos como tukanos orientais. Como nós fomos catequizados, quando eu nasci já tinham missionários católicos salesianos. Com eles, aprendi a ir à escola para ser letrado, alfabetizado em língua portuguesa. Como nós não tínhamos outro curso maior ou superior, como o ensino médio ou ensino fundamental, nós tínhamos que ir para a sede de São Gabriel da Cachoeira; a sede dos municípios, dos distritos de Pari-Cachoeira, Yaoritê, Itaraquá e Sana, que é conhecido como Alto Rio Negro, onde a maioria da região é constituída por reservas indígenas de várias etnias. Hoje, somos 23 etnias ao todo. Então, nós fomos chegando para as grandes cidades para estudar mais e para ter um conhecimento melhor.

QUEM QUISESSE ESTUDAR TINHA QUE IR PARA AS CIDADES?

Sim. Aos poucos, quem quisesse seguir nos estudos avançados, como o ensino médio depois do fundamental, tinha que ir até Manaus. Com a abertura do ensino médio e do fundamental em São Gabriel da Cachoeira, a maioria se concentrou nesse município. Em São Gabriel da Cachoeira, hoje, são 23 etnias. A minha saída para grandes cidades, como Manaus, ocorreu a partir de 1979 para 1980, quando conheci outras instituições que se dedicavam a estudar os indígenas, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Através delas, se reuniram vários agrupamentos indígenas para reivindicar os seus direitos. Na época, já existia a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que foi criada em 1967, em substituição ao antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). A partir desse momento, eu comecei a conhecer outros agrupamentos indígenas do Baixo Amazonas, como os Sateré Mawé, Ticunas e várias outras etnias existentes naquelas regiões. Dali, segui viagem para Brasília, nos meados da década de 1980. Brasília que é a sede da capital do país, onde se reunia o maior número de pessoas indígenas para levar junto ao Governo Federal as suas reivindicações por educação, saúde e a demarcação de terras indígenas. E assim, fui conhecendo outros grupos indígenas que ansiavam por melhores direitos para suas terras, suas famílias, suas etnias.

E COMO ERA VISTA ESSA MUDANÇA DA ALDEIA PARA A CIDADE?

Antes, eram conhecidas como tribos, não como etnias. Eram tribos. A partir do momento em que o indígena saía do seu habitat original, era tido como destribalizado. Para as autoridades, eram indivíduos que abandonavam a sua etnia de origem, então, eles não

tinham os mesmos direitos de quem estava dentro da reserva. Só era assistido pela FUNAI quem estava dentro da reserva, quem ficava fora da aldeia era tido como qualquer cidadão comum, não tinha direito a nada, poderia sofrer sanções penais como qualquer cidadão comum. Foram muitas mudanças no contexto indígena, tanto ao nível das aldeias quanto à vinda para as grandes cidades. Quando o índio aprendia a ler e escrever não tinha mais retorno, porque ele queria aprender mais. Chegando nas grandes cidades, tornava-se mão de obra barata, indo trabalhar em serviços pesados, serviços braçais. Então, o índio nunca teve espaço próprio para lutar, ele era sempre visto como um indígena atrasado, que não tinha cultura, não tinha a sua propriedade cultural, a sua terra. Era difícil você saber quais direitos te assistiam, era muito problemático. Foi uma das minhas curiosidades querer desvendar esses mistérios.

COMO FOI A SUA CHEGADA NO RIO DE JANEIRO?

Eu cheguei na cidade do Rio de Janeiro na década de 1990. Eu, chegando no Rio de Janeiro, comecei a trabalhar como instrutor, educador indígena no Museu do Índio, durante 10 anos, de 1997 a 2007. Aqui, eu encontrei vários grupos e indivíduos indígenas de outras etnias, do nordeste, norte, sul, sudeste, centro-oeste, de diversas etnias. Não sabia que existiam outras etnias no Brasil, para mim foi uma novidade ter outros indígenas falantes de outros idiomas, outros dialetos, outras línguas, outros costumes. Foi uma das razões da minha vida desvendar esse mistério e levar para a minha terra, para a terra onde eu nasci e me criei, para promover assembleias, reuniões, eventos, para também reivindicar nossos direitos, porque nós estávamos muito distantes dos grandes centros, de cidades onde estavam concentrados os poderes (judiciário, legislativo). Era difícil para nós entender isso. Foi também uma das razões pelas quais eu tive que

lutar pelos nossos direitos, convocando nossos irmãos para que pudessem também tomar conhecimento de quais eram nossos direitos, através da Fundação Nacional do Índio. Na época, havia a Lei 6001, onde se falava dos direitos dos povos indígenas à terra, à educação, à saúde. Nós fomos desbravando esse conhecimento já que nós tínhamos aprendido a ler e escrever um pouquinho. Mas só que os missionários não nos ensinaram a nos defender, a como se defender dos nossos agressores, dos invasores de nossas terras. Essa foi uma das razões da minha vinda para uma grande cidade como o Rio de Janeiro, onde se concentram as maiores universidades do país, universidades públicas e privadas. Eu tive essa vontade própria, ninguém me pediu para vir, foi a minha própria vontade. Chegando aqui, me deparei com várias situações diferentes, cada região com seus problemas diferentes: a terra, o direito à educação, o direito à saúde. Então, o que aconteceu? Eu conheci, através da universidade – conversando com professores, estudantes, intelectuais, acadêmicos, nesses eventos que eu era convidado para participar, mesas redondas, onde se faziam várias perguntas para os povos indígenas –, sobre os nossos direitos: como o governo dava assistência aos povos indígenas nas suas áreas de origem, nas suas aldeias...

COMO ERA O DEBATE SOBRE “QUEM ERAM OS INDÍGENAS”? QUEM ERA CONTABILIZADO COMO INDÍGENA?

Na época, só era considerado indígena quem estava nas aldeias, quem estava fora não era considerado indígena, ele era um desertor; só era contabilizado o índio que morava nas reservas; não se contabilizava os índios que estavam nas cidades. Até meados da década de 1980, na metade da década de 80, eram contabilizados 300 a 400 mil indígenas; indígenas em contextos urbanos não se

contavam. Depois, a partir da década de 90 em diante, 2000, é que passaram a contabilizar os indígenas que moravam em contextos urbanos, nas favelas, nas palafitas, nas vilas, nos morros. Chegou-se a contabilizar, em 2004, 900.000 indígenas, entre 800 e 900.000 mil indígenas. Em 2010, passou-se para 986.000 ao todo, em contextos urbanos e com as reservas, falantes de mais de 286 línguas indígenas no país, sendo 306 diferentes etnias. Sendo esse número maior antes da chegada dos europeus, quando se contabilizava cinco milhões. Hoje, se reduziu para esse número de 986 mil, de acordo com os últimos censos do IBGE, da Fundação Nacional do Índio e de outras instituições que estudam as causas indígenas.

E A QUESTÃO DA DEMARCAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS?

Hoje, temos muito pouca terra demarcada. Consta nos anais do Governo Federal de 10 a 13% de terras demarcadas. A Lei 6.001 de 1973 previa a demarcação das terras indígenas em sua totalidade, de imediato. Em um prazo de 5 a 10 anos todas as populações indígenas teriam suas terras demarcadas, só que isso nunca aconteceu, ficou apenas na lei. Ficou registrado no papel, mas não saiu do papel. Houve a Constituição de 1988 e mudaram-se várias leis que tratavam da questão indígena, a lei 6.001 passou para outro número de lei, mas até hoje não saiu do papel. Os direitos dos povos indígenas sempre foram negados, nunca foram validados pelo Governo Federal, que é responsável pelos povos indígenas através do Ministério da Justiça, que está acima da Fundação Nacional do Índio, que cuida dos assuntos dos povos indígenas, e que deveria representar os interesses dos povos indígenas, mas não representa.

QUAL O BALANÇO QUE VOCÊ FAZ DA ORGANIZAÇÃO E MOBILIZAÇÃO INDÍGENAS DESDE ESSE PERÍODO?

A partir desse momento das décadas de 1990/2000, houve um número maior de instituições indígenas. Em cada aldeia surgiu a sua instituição, as suas cooperativas, as suas instituições, que cuidavam direta e juntamente com seu povo para levar suas reivindicações aos Governos Federal, Estadual e Municipal, onde eles participavam de vários eventos. Mas até hoje não foram reconhecidos os direitos dos povos indígenas, continuamos no mesmo teclado, apesar de termos vários movimentos indígenas no país, principalmente no Norte, que é a maior parte. Lá, estão concentrados na Amazônia Legal, nos 9 estados. No Nordeste, quase não há porque foram dizimados muitos grupos indígenas para sempre. Inclusive, no Rio de Janeiro, os Tupinambás e os Goytacazes foram exterminados para sempre. Foi isso o que aconteceu. Então, quando chegamos nas grandes cidades, como aqui no Rio de Janeiro, não tem espaço para o índio, espaço para ele próprio administrar. Nós tivemos aqui na cidade do Rio de Janeiro um prédio do antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e depois surgiu, na década de 1950, criado pelo Darcy Ribeiro, o primeiro Museu do Índio da América Latina. O SPI foi criado, em 1910, pelo Marechal Rondon, para cuidar dos interesses dos povos indígenas. Eu acredito que esses dois foram grandes homens que tentaram lutar pelos direitos dos povos indígenas, porque o Marechal Rondon era descendente dos povos indígenas Bororo. Houve essas mudanças na política indigenista do país. O Darcy Ribeiro diz que criou o Museu do Índio para barrar o preconceito contra os povos indígenas.

COMO SE DEU O PROCESSO DE MOBILIZAÇÃO EM TORNO DO PRÉDIO DO MUSEU DO ÍNDIO, QUE VEIO A SER BATIZADO DE ALDEIA MARACANÃ?

Como o antigo Museu do Índio, ao lado do estádio do Maracanã, ficou abandonado durante 30 anos, não tendo nenhuma serventia, nenhuma utilidade, nós observamos aquele prédio e resolvemos ocupar em 2006. Entramos lá no dia 20 de outubro de 2006 e ficamos lá até 2013, porque quando o Brasil foi anunciado para sediar a copa do mundo de 2014, aquele prédio, que ainda estava de pé, corria o risco de ser demolido para se transformar em um estacionamento ou loja/shopping esportivo para receber a copa do mundo. Lutamos para que o prédio não fosse derrubado. Lutamos com toda a sociedade que nos apoiava e ele não foi derrubado, graças à sociedade civil que nos acompanhou nessa luta. Nós queríamos aquele prédio de pé, não demolido, porque ele carregava e carrega a memória dos povos indígenas desde 1910, quando foi criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Então, não era um prédio qualquer, era o primeiro prédio que foi construído, tido, aliás, como a representação dos povos indígenas, onde muitos líderes indígenas chegaram ali para reivindicar seus direitos ao Marechal Rondon e seus sucessores que passaram por esta entidade até ela se transformar em Fundação Nacional do Índio. Então, assim, fizemos e o governo nos tirou na marra em 20 de março de 2013, com mais de 200 homens do Bope da Polícia Militar, fortemente armados. Nos tiraram. E nós, os que acreditaram nessa manutenção do prédio, ficamos desiludidos com essa ação/atitude criminosa do Governo do Estado do Rio de Janeiro, que agiu por interesses próprios para sediar a copa do mundo, já que o Maracanã era o maior estádio do mundo. Ele foi reformado por um valor entre 750 milhões a 1 bilhão e meio. E nós também precisávamos reformar o nosso prédio, o antigo Museu do Índio, para que a gente pudesse trabalhar livremente mostrando a nossa cultura, nossos costumes, a nossa língua, as nossas crenças, a nossa ciência, nossa cosmologia, os nossos cantos. Mas isso foi impossível porque nós sofremos a reintegração de posse em março de 2013.

Figura 1 – Mobilização pela transformação do antigo prédio do Museu do Índio em um Centro de Referência da Cultura Viva dos Povos Indígenas



Fonte: Acervo Pessoal de Carlos Tukano, 2013.

Figura 2 – Mobilização pela transformação do antigo prédio do Museu do Índio em um Centro de Referência da Cultura Viva dos Povos Indígenas



Foto de Acervo Pessoal de Carlos Tukano, 2013.

O QUE ACONTECEU APÓS A REINTEGRAÇÃO DE POSSE COM AS PESSOAS QUE OCUPARAM O PRÉDIO?

Um grupo foi enviado para Curupati, em Jacarepaguá, onde ficou de 2013 a 2014, quase dois anos, onde o governo prometeu criar uma aldeia típica de cada etnia, o que nunca foi concretizado. Também ficou só na promessa. Então, para as pessoas não ficarem sem nenhum espaço, foi negociado o “Minha Casa Minha Vida”, projeto do Governo Federal juntamente com o Governo do Estado e do Município. Hoje, alguns indígenas que resolveram ficar lutando pelos interesses do grupo indígena, ficaram no espaço de um bloco inteiro de 20 apartamentos. Lá, nós chamamos de Aldeia Vertical. Então, vieram de Curupati para esse condomínio, que ficou construído no antigo presídio Frei Caneca, no Estácio. Até hoje estamos alojados lá. A maioria continua lá, acreditando que o antigo Museu do Índio será reconstruído e reformado. Nas tratativas com o governo do estado, foi considerada a criação do Centro de Referência da Cultura Viva dos Povos Indígenas e do Conselho Estadual dos Direitos Indígenas. Essa foi uma das propostas do governo. Ele mesmo fez essa proposta.

Figura 3 – Estudo preliminar de restauro do antigo prédio, realizado por uma agência de arquitetura, como apoio voluntário à luta pela criação do Centro de Referência da Cultura Viva dos Povos Indígena



Fonte: AAA Azevedo Agência de Arquitetura.

Figura 4 – Estudo preliminar de restauro do antigo prédio, realizado por uma agência de arquitetura, como apoio voluntário à luta pela criação do Centro de Referência da Cultura Viva dos Povos Indígena



Fonte: AAA Azevedo Agência de Arquitetura.

Figura 5 – Estudo preliminar de restauro do antigo prédio, realizado por uma agência de arquitetura, como apoio voluntário à luta pela criação do Centro de Referência da Cultura Viva dos Povos Indígena



Fonte: AAA Azevedo Agência de Arquitetura.

DESSE PROCESSO RESULTOU A CRIAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO INDÍGENA ALDEIA MARACANÃ?

Nesse espaço de tempo criamos a nossa Associação Indígena Aldeia Maracanã (AIAM). Em 2015, foi oficializada juridicamente para termos nossos direitos reconhecidos, já que não tínhamos nenhuma instituição oficial que nos representasse. Assim, criamos, através de advogados voluntários, esse dispositivo jurídico para que pudéssemos ser atendidos. Criamos CNPJ, com endereço próprio, estatuto, fazendo atas. Assim, foi criada a Associação Indígena Aldeia Maracanã em pleno século XXI, na cidade do Rio de Janeiro, onde a maioria dos povos originários que existiam aqui foram exterminados. Até hoje existe a AIAM, da qual eu fui presidente duas vezes, em dois mandatos, entre 2015 e 2018.

VOCÊ PODERIA COMENTAR O PROCESSO DE CRIAÇÃO DO CONSELHO DOS DIREITOS INDÍGENAS DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO E FAZER UM BALANÇO DE SUA ATUAÇÃO?

Nesse espaço de tempo também foi criado o nosso Conselho dos Direitos Indígenas do Estado do Rio de Janeiro, vinculado ao Governo do Estado, para que pudéssemos apresentar a nossa luta, as nossas reivindicações, para que os nossos direitos fossem reconhecidos. Então, nós temos o nosso conselho que existe há quatro anos, através de uma lei que foi criada pela Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro (ALERJ), proposta pelo deputado Átila Nunes Filho, que apresentou esse projeto para termos o nosso conselho, o qual era

para ser consultivo e deliberativo, mas ficou mais como consultivo. Nós temos, pelo menos, esse espaço para representar os povos indígenas em contexto urbano, através das suas associações, e em contexto de aldeamento, que são os irmãos indígenas Guarani da Costa Verde, que são representados em seis aldeias, e uma aldeia Pataxó que fica entre Angra dos Reis e Paratimirim. Ao todo, são 24 cadeiras no conselho, 12 indígenas – divididas em 6 para indígenas em contexto urbano e 6 para as aldeias – e 12 da sociedade civil, através das instituições, universidades, Defensoria Pública, antropólogos, área de saúde, educação. Assim, foram distribuídas essas cadeiras de conselheiros. Fazemos nossas reuniões mensalmente. Devido à pandemia, nós fazemos as nossas reuniões virtualmente. Não pode mais se aglomerar. Mesmo com essas dificuldades, o Estado não apresenta recursos, porque diz que está quebrado. Então, o nosso prédio tão sonhado não foi reformado, nem reconstruído. Nós já entregamos nosso projeto ao Governo do Estado do Rio de Janeiro há muito tempo, tanto hidráulico como elétrico, com o material para usar dentro da área chamada Centro de Referência da Cultura Viva dos Povos Indígenas (CRCVPI). Essa é uma das nossas esperas, que o governo faça esse prédio reformado para que os povos indígenas possam criar sua representatividade, sua cultura; criar novas lideranças, criar novos estudantes de universidade, que possam ingressar nas universidades, para que possam levar para seus grupos de origem, para suas aldeias, informações.

QUAL É A CONDIÇÃO DO INDÍGENA EM CONTEXTO URBANO?

Hoje, nós não temos nenhuma lei que reconheça o indígena em contexto urbano, a não ser um dado da Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), mas nenhuma lei oficial; ela não declara o reconhecimento pelo Estado do sujeito indígena, é simplesmente a pessoa afirmando que é indígena. Nem a Funai, nem a

OIT, dá o direito de dizer que você é índio. É a pessoa que tem que se reconhecer e pegar documentos, o que é difícil. Nós temos o Registro Administrativo de Nascimento de Indígena (RANI), que é expedido nos municípios em proximidade com as aldeias. O RANI é necessário para quem vai ingressar nas cotas indígenas nas universidades e para alguns benefícios, como a aposentadoria como trabalhador rural. Aqui é complicado. Há muita migração dos povos indígenas para grandes cidades, como Manaus, Belém, Brasília... aqui no Rio de Janeiro, São Paulo, onde existe o maior número de migração dos povos indígenas, sonhando com uma vida melhor, mas quando chegam, se deparam com uma realidade totalmente diferente, porque não tem espaço para os indígenas. Os piores lugares que têm são oferecidos para os indígenas. Por mais que ele tenha um nível superior de ensino, ele nunca conquistará o espaço melhor porque ele é indígena, então, ele é tido como um indígena selvagem que não tem cultura, culturalmente ignorante, economicamente pobre. É assim que ele é visto, então, é complicado para os povos indígenas. Há um êxodo muito grande dos povos indígenas para as grandes cidades, morando em palafitas, morando em favelas, morando em morros, nas áreas de risco. Ele acaba se marginalizando. Não tem um espaço bom para os povos indígenas, custa muito o nosso reconhecimento.

E QUAL É A REALIDADE DO RIO DE JANEIRO?

Aqui, no Rio de Janeiro, em contexto urbano, estão espalhados 16 mil indígenas em todo o estado, segundo o censo do IBGE de 2010. Existiam seis aldeias Guarani na Costa Verde e mais uma Pataxó, que fundaram recentemente, tem o nome de Iriri. São sete aldeias ao todo. A assistência era muito ruim também, com a criação do conselho passou a se dar um pouco mais de atenção através das prefeituras que são ligadas às aldeias, então, eles têm cobrado

diretamente do secretário de obras, do secretário de educação, do secretário de saúde. Para isso que o conselho é diretamente ligado aos conselheiros das grandes cidades. Inclusive, a Fundação Nacional do Índio que tem aqui nas grandes cidades extinguiu algumas instituições, como os postos indígenas que ficavam em Angra dos Reis, e que, hoje, se chamam CTL; há outros organismos que poderiam atender melhor. Não atendem bem as aldeias. Na situação de saúde e educação, muitos postos que foram criados dentro das aldeias foram abandonados. A escola está muito abandonada e não assistida, falta cadeira, falta material escolar, falta merenda escolar. Essa tem sido a luta do Conselho Estadual dos Direitos Indígenas (CEDIND): cobrar dos governos municipais e estaduais, através de suas secretarias. É tudo muito complicado, por isso a gente faz essas representações de aldeias e contexto urbano, para cobrar diretamente dos secretários. E em contexto urbano, é a reforma do prédio do antigo Museu do Índio para que ele possa ser utilizado como representação oficial para todos os povos indígenas que chegam até aqui na cidade do Rio de Janeiro. Para que eles possam ter referência, possam ser encaminhados para seus destinos, possam resolver as suas questões de necessidade, seja de doença, seja de educação, seja de políticas públicas.

QUAIS AS PRINCIPAIS REIVINDICAÇÕES EM RELAÇÃO AOS SERVIÇOS E ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS?

As políticas públicas reivindicadas pelo conselho e pelos indígenas são as seguintes: atendimento diferenciado, ensino diferenciado nas escolas, manter a língua de origem, a língua materna, aprender a ler e escrever na sua língua materna, e atendimento diferenciado na saúde. Dar prioridade aos povos indígenas, uma coisa que não acontece, que é difícil. O Estado faz uma coisa e o município faz outra, por

isso que a Fundação Nacional do Índio tem seu setor de atendimento, mas também não funciona. Há vários setores que poderiam atender melhor, mas isso também não funciona. E com o conselho, a gente ainda anda um pouco, porque há também um excesso de proibições. Por exemplo, muitas árvores estão na área de preservação ambiental e não podem ser derrubadas, não podemos plantar, não podemos fazer isso e aquilo. Então, nós temos quebrado esse item para que os povos indígenas sejam atendidos integralmente, normalmente, tendo os seus direitos garantidos. A gente está avançando um pouquinho, mas faltam recursos, falta dinheiro. O próprio governo fala o seguinte: “Para ter políticas públicas, tem que ter dinheiro e o governo não tem”. Essas são as palavras que a gente ouve. É complicado para nós, povos indígenas. Por mais que você tenha razão, sempre se esbarra em leis, em itens que eles criam e interrompem o atendimento. Então, é difícil.

AS EPIDEMIAS TIVERAM, HISTORICAMENTE, UM PAPEL IMPORTANTE NAS DINÂMICAS DE EXTERMÍNIO E PRODUÇÃO DA MORTALIDADE INDÍGENA. COMO FOI ATRAVESSAR A ATUAL PANDEMIA DE COVID-19?

Quanto ao aparecimento da pandemia, desde que o solo foi pisado por europeus ocidentais, foi complicado, desde a gripe, coqueluche, sarampo, doenças venéreas. Até porque nós não tínhamos imunidade, então, isso também foi uma das graves infestações de doenças que a gente desconhecia, já que não tínhamos imunidade e remédios para isso. Com isso, se dizimou bastante os povos indígenas. Tiveram que trazer vacinas, mas isso chegou muito tarde. Por exemplo, a pandemia de hoje, de Covid-19, é horrível. Em pleno século XXI está dizimando os povos indígenas nas suas regiões. E, para

mim, foi difícil também, até perdi a minha filha pelas complicações da Covid-19 há pouco mais de dois meses. É horrível! Então, o governo precisa ter mais cuidado, ter mais responsabilidade com os povos indígenas, fazendo a demarcação de suas terras, reconhecendo os direitos dos povos indígenas através da saúde, educação, políticas públicas. É necessário o governo se manifestar mais em relação aos povos indígenas. Para manter essa saúde, especificamente, essa imunidade, o governo tem que abraçar a causa, reconhecer que os povos indígenas têm direito à saúde através de seus programas assistenciais de saúde. Para mim, foi triste receber essas notícias que chegam até nós pela impossibilidade de ser atendido diferenciadamente nos postos de saúde do Estado, do Município e do Governo Federal. Então, eu vejo essa dificuldade com muita tristeza, por isso que nossa luta é grande por visibilidade, para que os povos sejam atendidos dignamente, para poderem viver nas suas terras e chegar nas cidades e serem atendidos de maneira diferenciada. O que houve, por exemplo, no caso da Covid-19 foi a dificuldade de atender os povos indígenas que vivem em contextos urbanos. Como a gente acabou de falar de RANI, nós tivemos que fazer através da nossa associação indígena Aldeia Maracanã, através dos nossos registros de quem participa dos nossos eventos, das nossas reuniões... Nós temos uma margem mais ou menos de quase 200 pessoas que participam dos nossos eventos. Através disso, nós tivemos que pedir ao Governo do Estado para que os indígenas fossem atendidos diferenciadamente, não só nas aldeias. Nós, como representantes, tivemos que fazer isso, encaminhar esse documento baseado na representatividade através da Fiocruz, da Secretaria de Saúde do município, para que fôssemos atendidos. Assim, alguns de nós fomos atendidos através dos postos de saúde, através das clínicas de saúde da família, acessamos a vacina, não somente nas aldeias, mas também em contexto urbano, provando através das nossas palavras. Precisamos, muitas vezes, de documentos burocráticos que exigem nesse país.

SOBRE O ORGANIZADOR

Fábio Araújo

Doutor em Sociologia (UFRJ). Coordenador editorial do Radar Saúde Favela, atua na Cooperação Social da Presidência da Fiocruz.

E-mail: fabioa.araujo@fiocruz.br

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Ana Paula da Silva

Doutora em Memória Social, Pesquisadora Associada do Programa de Estudos dos Povos Indígenas (PROÍNDIO/UERJ). Atualmente, é formadora no Programa Saberes Indígenas na Escola – Núcleo UFMG/UERJ, e professora do Departamento de História e Relações Internacionais (UFRRJ).

E-mail: anaproindio@gmail.com

Angélica Nĩnhpryg Domingos

Meu nome é Nĩnhpryg kaingang, kairu krē, mulher mãe, mestranda, pesquisadora, profissional assistente social. Pertenço ao imenso território Jê meridional kaingang do sul do país, nasci e cresci na terra indígena Votouro, norte do estado do Rio Grande do Sul.

Carlos Antônio Fernandes Machado / Carlos Doethyró Tukano

Carlos Antônio Fernandes Machado é o nome cristão que me deram. Meu nome de origem é Carlos Doethyró Tukano, etnia Tukano, do estado do Amazonas, da região do Alto Rio Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira. Eu nasci e me criei na reserva indígena de Pari-Cachoeira, na região fronteira entre Brasil e Colômbia.

Diádiney Helena de Almeida

Povo pataxó. Professora de História na Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro e Coordenadora do Mestrado em Direitos Humanos, Justiça e Saúde: Gênero e Sexualidade na Escola Nacional de Saúde Pública (Ensp – Fiocruz). Bacharel e licenciada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestre em Ciências e Doutora em História das Ciências e da Saúde pelo Programa de Pós-graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz (COC – Fiocruz). Doutora em Governança, Conhecimento e Inovação pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

E-mail: dyhelena@gmail.com

Gersem Baniwa

É antropólogo e professor associado da Universidade de Brasília (UnB).
E-mail: gersem@terra.com.br

Jama Wapichana

Mulher Indígena do povo Wapichana, 25 anos, filha de um pescador e de uma guerreira trabalhadora, Bernadeth. Ativista do movimento indígena de Roraima. Graduada pelo curso de Gestão Territorial Indígena e mestra em letras e literatura, ambas pela Universidade Federal de Roraima. Está em processo de admissão para o doutorado na Universidade Americana pelo programa Oportunidade acadêmica. É coordenadora da Repam Juventudes de Roraima e voluntária da Escola Comum, um projeto de educação cidadã. É *Fellow* do Instituto Four. Atua como mobilizadora da região norte e sua missão é democratizar os acessos à educação de qualidade para juventudes indígenas e periféricas.
E-mail: jima.wapichana@gmail.com

José Carlos Matos Pereira

Sociólogo e pesquisador do Programa de Memória dos Movimentos Sociais (MEMOV/CBAE/UFRJ). Atualmente, está vinculado ao PPGAS/MN/UFRJ onde desenvolve a pesquisa "Projeto Trajetórias: Biografias audiovisuais de pesquisadores nos projetos coletivos iniciais do PPGAS do Museu Nacional", financiado com a bolsa FAPERJ de pesquisador sênior, sob a supervisão do professor José Sérgio Leite Lopes.
E-mail: jcpmatoss@gmail.com

Márcia Nunes Maciel – Márcia Mura

Coordenadora do coletivo Mura. Doutora em História Social.
E-mail: marcianeho@gmail.com

Marize Vieira de Oliveira-Pará Rete

É Guarani, professora de História, Mestre em Educação (UFRRJ), Doutoranda em Educação (UFF). Presidente da Associação Indígena Aldeia Maracanã (AIAM), Coordenadora do Instituto dos Saberes dos Povos Originários-Aldeia Jacutinga e Membro do PARLAINDIO (Parlamento Indígena do Brasil).
E-mail: marizemulher@gmail.com

Jovina Renhga

Artesã, massoterapeuta e escritora.

Júlia Castro Martins

Psicóloga da Área Técnica de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas da Secretaria Municipal de Saúde de Porto Alegre/RS.

E-mail: martins.juliac@gmail.com

Lucia Tucuju

Origem indígena do povo Galibi, marworo, do Amapá, em processo de retomada. Especialista em Literatura Infantil pela Universidade Cândido Mendes. Membro do Mulherio das Letras Indígenas do Brasil. Lecionou na Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais: Estudos Afro-brasileiros e Indígenas. Pesquisadora da cultura e da literatura indígenas.

E-mail: luciamoraisartes@gmail.com

Olivio Jekupé

Escritor de literatura nativa.

E-mail: mailto:oliviojekupe@yahoo.com.br

Rodrigo Ciconet Dornelles

Antropólogo da Área Técnica de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas da Secretaria Municipal de Saúde de Porto Alegre/RS.

E-mail: rodrigo.ciconet@gmail.com

Rosa Maris Rosado

Geógrafa da Área Técnica de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas da Secretaria Municipal de Saúde de Porto Alegre/RS.

E-mail: rosadomar.geo@gmail.com

Silene Orlando Ribeiro

Docente de História na rede pública estadual do Rio de Janeiro. É historiadora, com ênfase na História das Populações Indígenas no Rio de Janeiro e na Baixada Fluminense. Graduiu-se em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Realizou o mestrado em História na Universidade Federal Fluminense-UFF (2003). Obteve o título de doutora em História, em 2019, na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro(UFRRJ), com um estudo sobre o recrutamento indígena para o Arsenal da Marinha (séculos XVIII-XIX). Publicou os livros *a Maçã Mordida* (2012) e *Índios, Guerreiros e Úteis Povoadores: um estudo sobre a Aldeia de São Pedro de Cabo Frio – Séculos XVII-XVIII* (2015). É indígena em contexto urbano.

E-mail: silenehistor@uol.com.br

Sofia Beatriz Machado de Mendonça

Médica Sanitarista e Antropóloga. Coordenadora do Projeto Xingu – Programa de Extensão da UNIFESP.

Vicente Cretton Pereira

Antropólogo, docente da Universidade Federal de Viçosa (UFV), associado à Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e à Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência docente na UFV.

E-mail: vicente.cretton@ufv.br

ÍNDICE REMISSIVO

A

áreas indígenas 21, 46, 56, 58
áreas longínquas 22
áreas urbanas 21, 49, 56, 90

C

coloniais racistas 22, 26
contextos urbanos 11, 23, 25, 26, 27, 30,
47, 49, 53, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 82,
89, 116, 117, 119, 139, 140, 152
covid-19 43, 52

D

determinação social 23
direitos indígenas 21, 24, 54, 96, 132

E

escola pintada 79
esforços governamentais 21
estudantes indígenas 24, 68, 69, 72, 75
existência coletiva 67
explorando terras indígenas 22

F

famílias indígenas 22, 29, 47, 101

I

identidade cultural 22
indígena 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30,
31, 32, 33, 34, 36, 39, 40, 41, 44, 45, 46,
49, 51, 53, 54, 55, 56, 58, 62, 63, 65, 67,
68, 69, 71, 72, 75, 80, 82, 86, 87, 88, 93,
94, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 109, 110,
112, 113, 116, 117, 118, 119, 120, 124,
125, 126, 128, 131, 132, 133, 136, 137,
138, 139, 140, 144, 148, 149, 151, 152,
154, 155, 156
índio 22, 26, 53, 81, 88, 100, 102, 103,
104, 138, 139, 141, 149

L

literatura indígena 24
literatura nativa 122, 125, 156

M

modos tradicionais 22, 32
Movimento Indígena 37, 130, 133
movimentos sociais 23
Mulheres indígenas 127

O

organização política 92

P

pandemia 21, 23, 24, 28, 30, 31, 32, 34,
35, 44, 46, 48, 49, 55, 56, 57, 58, 60, 61,
63, 64, 88, 89, 90, 131, 148, 151
políticas públicas básicas 22, 26
população residente 21
povos indígenas 21, 22, 24, 26, 28, 31, 32,
33, 44, 45, 46, 48, 49, 53, 54, 55, 56, 57,
62, 63, 64, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 81, 82,
83, 89, 97, 108, 111, 113, 114, 119, 123,
131, 132, 133, 139, 140, 141, 142, 148,
149, 150, 151, 152
Povos indígenas 43
presença indígena 21, 22, 25, 26, 27, 39,
40, 100, 102, 118
presenças indígenas 11, 23

S

saúde indígena 22, 45, 54, 55
segurança territorial 22, 26
seus territórios 22, 32, 33, 62, 63, 64, 83,
96, 108, 109
sistematicamente expulsos 22

T

território demarcado 23
Território indígena 67
territórios indígenas 22, 33, 62
territórios socioambientalmente 23
trajetórias indígena 24

WWW.PIMENTACULTURAL.com

PRESENCAS INDÍGENAS EM CONTEXTOS URBANOS

a pandemia de Covid-19
e outras histórias



Ministério da Saúde

FIUCRUZ
Fundação Oswaldo Cruz

Coordenação de Cooperação Social

RADAR
SAÚDE ■ FAVELA

