

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Daniela dos Reis Chagas

Entre cocares e maracás ecoamos: Continuamos Aqui!
Presenças Indígenas na Região Metropolitana de São Paulo

Mestrado em Serviço Social

São Paulo
2025

Daniela dos Reis Chagas

Entre cocares e maracás ecoamos: Continuamos Aqui!
Presenças indígenas na Região Metropolitana de São Paulo

Dissertação apresentada à banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Serviço Social, sob a orientação da profa. Dra. Carola Carbajal Arregui

São Paulo

2025

Banca Examinadora

AGRADECIMENTOS

O Real não está nem na saída, nem na chegada: Ele se dispõe para a gente é no meio da travessia. Com a frase de Riobaldo, personagem de *O grande Sertão Veredas*, obra de Guimarães Rosa, desejo iniciar meus agradecimentos à todas e todos que encontrei durante a árdua, mas tão satisfatória travessia que foi a realização dessa pesquisa e o período do mestrado.

Agradeço aos meus amados pais Antônio e Margarida, pelo apoio e paciência no cotidiano da vida. Aos amigos da Pastoral Indigenista e Cimi Sul, pelo exemplo na luta com os povos indígenas, de modo especial Lucia Rangel e Benedito Prezia. Aos amigos da coordenação ampliada do Programa Pindorama, pela confiança e parceria. Aos indígenas estudantes e ex-estudantes do Programa Pindorama, que muito me ensinam com seus saberes e força ancestral. Ao movimento indígena, tão importante inspiração nesta travessia. À Articulação Nacional Serviço Social e Povos Indígenas, composta por colegas indigenistas e indígenas Assistentes Sociais incríveis.

Meus agradecimentos aos colegas e companheiros de caminhada do CRAS Iguatemi: Wilson, Glaucia, Antônio, Raoni, Peterson e André pela compreensão e apoio nesses anos de estudo.

Agradeço à Professora Carola, minha orientadora, que soube tão bem me inspirar nessa travessia, com muito respeito e companheirismo, me ajudando a “fazer o papel falar”, parafraseando a liderança Guarani Kaiowa Valdelice Veron. Aos professores da banca de qualificação Professor Rodrigo Diniz e Raquel Pataxó pelas importantes palavras que ecoaram durante a escrita dessa pesquisa. E ainda às(os) colegas Núcleos de Estudo e Pesquisa NEP Cidades e Territórios e NEPI sobre Identidades, as reflexões partilhadas foram fundamentais para a construção do estudo proposto. E aos demais colegas e professores do Programa de Pós - Graduação em Serviço Social que encontrei ao longo da travessia. Meus profundos agradecimentos! A luta é coletiva, e as conquistas também!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, processo 88887.894612/2023-00.

The present work was carried out with the support of the Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel - Brazil (CAPES) - Funding Code 001, under process 88887.894612/2023-00.

RESUMO

CHAGAS, Daniela dos Reis. Entre cocares e maracás ecoamos: Continuamos Aqui! Presenças indígenas na Região Metropolitana de São Paulo.

O presente estudo tem como objetivo apresentar as múltiplas presenças indígenas na região metropolitana de São Paulo, e compreender de que modo essas populações enfrentam o apagamento histórico, a invisibilidade e o não reconhecimento étnico, bem como as demais expressões da questão social produzidas pelo capitalismo. Discorre sobre suas diversidades étnicas, modos de vida e organização na produção capitalista do espaço urbano e investiga sobre como as manifestações da questão social operam sobre as populações originárias e se lhes são garantidos o acesso a políticas públicas de atenção aos povos indígenas. Busca contribuir com um debate ainda incipiente no campo do Serviço Social: a questão indígena, mais especificamente sobre os povos indígenas que vivem nas cidades. Para tanto, a metodologia escolhida foi a pesquisa bibliográfica e documental, utilizando prioritariamente como referenciais teóricos as produções de autoras(es) pesquisadoras(es) indígenas e os saberes originários, em constante diálogo com o pensamento marxista latino-americano. Utiliza ainda produções e recursos audiovisuais e matérias jornalísticas que apresentam relatos e depoimentos de indígenas de diversas etnias que vivem nos municípios da grande São Paulo. A pesquisa demonstra que o projeto de apagamento histórico teve como objetivo a usurpação dos territórios originários e exploração de seus recursos naturais, bem como a escravização das populações consideradas inferiores pelo poder dominante. Por fim, a pesquisa apresenta suas estratégias de resistências e re-existências do movimento indígena frente às opressões enfrentadas e demonstra os outros mundos possíveis de superação ao capitalismo predatório.

Palavras-chave: questão indígena; povos originários; espaço urbano; movimento indígena; invisibilidades.

ABSTRACT

CHAGAS, Daniela dos Reis. *Between Headdresses and Maracás We Echo: We Are Still Here! Indigenous Presences in the Metropolitan Region of São Paulo.*

The present study aims to present the multiple Indigenous presences in the metropolitan region of São Paulo and to understand how these populations face historical erasure, invisibility, and the lack of ethnic recognition, as well as other expressions of the social question produced by capitalism. It discusses their ethnic diversities, ways of life, and organization in the capitalist production of urban space, and investigates how manifestations of the social question operate on Indigenous populations and whether they are guaranteed access to public policies aimed at Indigenous peoples. It seeks to contribute to a still incipient debate in the field of Social Work: the Indigenous question, more specifically regarding Indigenous peoples living in cities. To this end, the chosen methodology was bibliographic and documentary research, primarily using as theoretical references the works of Indigenous researchers and original knowledge, in constant dialogue with Latin American Marxist thought. It also draws on audiovisual productions, journalistic materials, and reports featuring testimonies from Indigenous individuals of various ethnicities living in the municipalities of Greater São Paulo. The research demonstrates that the project of historical erasure aimed at the usurpation of original territories and the exploitation of their natural resources, as well as the enslavement of populations considered inferior by the dominant power. Finally, the research presents the strategies of resistance and re-existence of the Indigenous movement in the face of the oppressions encountered and points to other possible worlds for overcoming predatory capitalism.

Keywords: Indigenous question; original peoples; urban space; Indigenous movement; invisibilities.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Manchete Folha de São Paulo Incêndio Real Parque	59
Figura 2- Praiás Pankararu circulando pelo Real Parque (2006)	60
Figura 3 Córrego na Fazenda da Juta, bairro onde vivem famílias Pankararu	65
Figura 4-Manchete com moradores da Aldeia Multiétnica	67
Figura 5- Manchete TV Globo	71
Figura 6- Família indígena com roupas de brancos em 1905 em São Paulo	73
Figura 7-Mapa dos Povos Indígenas na Região Metropolitana de São Paulo. Censo Demográfico 2022.	79
Figura 8- Gráfico CENSO POP RUA 2021	83
Figura 9- Manchete Ponte Jornalismo (2021)	87
Figura 10- Bino Pankararu na sede da Associação (2008)	99
Figura 11-Divulgação do Seminário	104
Figura 12- Arte Indígena contemporânea – Tapuias Mandando Passinho Artista Jaguatirika (2024)	116
Figura 13- Dança dos Praiá – Encontro Anual Pankararu (2022)	119
Figura 14- Cacica Alaíde e Renato Pankararé (Encontro dos Povos Indígenas de Osasco, 2022)	120
Figura 15- Manchete Jornal Guarulhos Hoje.....	121
Figura 16- Imagem de cerimônia na cidade de Tiwanaku, na Bolívia, em 21 de junho de 2021 — Foto: Aizar Raldes / AFP	123
Figura 17- Captura do vídeo "Museu das Culturas Indígenas Institucional"	125
Figura 18- Monumento às Bandeiras	126
Figura 19-Manifestação na PUC-SP contra a PEC 215	131
Figura 20- Protesto contra o PL 490 na Rodovia dos Bandeirantes (2021)	136
Figura 21- Entrada Aldeia Multiétnica	140
Figura 22- Encontro Indígenas Mulheres (2018)	143
Figura 23- Convite Evento das Mulheres Pankararu de Francisco Morato	146

LISTA DE TABELAS

Tabela 1- População autodeclarada indígena nos municípios da Região Metropolitana de São Paulo. Censo Demográfico 2022.	79
Tabela 2- Famílias indígenas cadastradas no CadÚnico e beneficiárias do Programa Bolsa Família, segundo municípios da RMSP. 2024	81
Tabela 3- Pessoas autodeclaradas no Censo POP RUA (2021) cidade de São Paulo por subprefeitura.....	84

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CFESS	Conselho Federal de Serviço Social
CRESS	Conselho Regional de Serviço Social
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
SEHAB	Secretaria Municipal de Habitação
SMADS	Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ABC	Santo André, São Bernardo e São Caetano
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CONEP	Conselho Nacional de Ética em Pesquisa
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
UNIFESP	Universidade Federal de São Paulo
UFR	Universidade Federal de Roraima
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFOP	Universidade Federal de Ouro Preto
UFA	Universidade Federal do Amazonas
UEA	Universidade Estadual do Amazonas
UFPA	Universidade Federal do Pará
CEstA	Centro de Estudos Ameríndios
USP	Universidade de São Paulo
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
FFLCH	Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
UnP	Universidade Potiguar do Rio Grande do Norte
UFRN	Universidade Federal do Rio Grande do Norte
UFES	Universidade Federal do Espírito Santo
CNPQ	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
SISRUA	Sistema Rua
FAPIB	Frente de Apoio aos Povos Indígenas do Brasil
ATL	Acampamento Terra Livre
APIB	Articulação dos povos Indígenas do Brasil
CNV	Comissão Nacional da Verdade
SPI	Serviço de Proteção ao Índio

FHC	Fernando Henrique Cardoso
PAC	Programa de Aceleração Econômica
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
MPI	Ministério dos Povos Indígenas
TI	Terra Indígena
SEADE	Secretaria de Estado da Assistência e Desenvolvimento Social.
MDS	Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à fome
RMSP	Região Metropolitana de São Paulo
CADUNICO	Cadastro Único
PBF	Programa Bolsa Família
CNJ	Conselho Nacional de Justiça
CNMP	Conselho Nacional do Ministério Público
OIT	Organização Nacional do Trabalho
COVS	Coordenação do Observatório da Vigilância Socioassistencial
ASPIN	Ambulatório de Saúde dos Povos Indígenas
ISA	Instituto Socioambiental
COHAB	Companhia de Habitação de São Paulo
CDHU	Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano do Estado de São Paulo
CAPISP	Comissão de Articulação dos Povos Indígenas de São Paulo
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
APOINME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ARPINSUDESTE	Articulação dos Povos Indígenas da Região Sudeste
CEPISP	Conselho Estadual dos Povos Indígenas de São Paulo
COMPISP	Conselho Municipal dos Povos Indígenas de São Paulo
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social

CREAS	Centro de Referência Especial de Assistência Social
CCINTER	Centro de Convivência Intergeracional
ESFI	Equipe de Estratégia de Saúde da Família Indígena
SUAS	Sistema Único de Assistência Social
PAIF	Proteção e Atenção Integral à Família
AIS	Agente de saúde indígena
SasiSUS	Subsistema de Atenção à Saúde Indígena
SUS	Sistema Único de Saúde
DEAMB	Determinantes Ambientais da Saúde Indígena
DSEIs	Distritos Sanitários Especiais Indígenas
UBS	Unidade Básica de Saúde
UBSI	Unidades básicas de saúde indígena
CASAI	Casa de Apoio à Saúde Indígena Nacional em São Paulo
CCAA	Centro Cultural Andino Amazônico

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
SEÇÃO 1 – NOSSO MARCO É ANCESTRAL: SEMPRE ESTIVEMOS AQUI.....	29
1.1 A Colonialidade do Poder e do ser e os povos originários	29
1.2 – Escravismo indígena, expropriação de terras e estratégias de dominação de corpos e territórios - Breves apontamentos históricos	33
1.3 – Em nome Progresso: Integracionismo, tutela e usurpação de terras indígenas entre as décadas de 1940 e 1980.....	39
1.4 – Entre avanços e retrocessos: a política indigenista pós Constituição Federal.....	42
1.5 – Colonialidade do poder e Territórios originários	47
SEÇÃO 2 – ENTRE ALDEIAS E ASFALTOS: TERRITORIALIDADES URBANAS E OS POVOS INDÍGENAS DA REGIÃO METROPOLITANA DE SÃO PAULO.....	54
2.1- Corpos Indígenas Invisíveis nas cidades	68
2.2 – Produção de dados e povos indígenas: o que os dados (re)velam.....	76
2.2.1 – Breve apresentação das etnias presentes segundo os dados registrados....	87
SEÇÃO 3 – OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS JÁ EXISTEM: RESISTÊNCIAS E RE-EXISTÊNCIAS INDÍGENAS NA REGIÃO METROPOLITANA DE SÃO PAULO.....	93
3.1–O Movimento Indígena da RMSP e suas pautas de luta	96
3.1.1 – A Política de Assistência Social, povos indígenas em situação de rua e a proteção social especial: invisíveis entre os invisíveis	102
3.1.2 – O direito à atenção diferenciada em saúde indígena	109
3.1.3 – A preservação e valorização das tradições e culturas dos povos indígenas nas periferias.....	116
3.1.4 - A luta pelo direito à Memória.....	124
3.1.5- O Programa Pindorama – Resistência Indígena na PUC-SP.....	130
3.2- A Re-existência dos Guarani Mbyá na metrópole de São Paulo.....	133
3.3 –A Aldeia Multiétnica Filhos desta Terra (Guarulhos, SP) e a Retomada Territorial Urbana	136
3.4 – Mulheres Indígenas Reflorestando as cidades.....	141
CONSIDERAÇÕES FINAIS	148

BIBLIOGRAFIA	151
APÊNDICE.....	162

INTRODUÇÃO

O Serviço Social brasileiro, em seu processo histórico, trouxe como princípio fundamental em seu projeto ético político a defesa da classe trabalhadora e a luta por uma nova ordem societária, em contraponto às expropriações e opressões do sistema capitalista que produz e reproduz as desigualdades sociais. Amaral (2020) recorda que assim como a questão racial, a questão indígena está profundamente interligada à questão social e manifesta-se por meio das ofensivas capitalistas e colonialistas de usurpação de territórios e etnocídios e que é nessa perspectiva que discussões acerca da questão indígena no Serviço Social se apresenta:

Profunda e historicamente associada aos processos originais de exploração, espoliação e etnocídio colonial presentes desde os primeiros contatos entre os povos originários habitantes desse território com os arautos da expansão constitutiva do modo de produção capitalista, do século XVI até a contemporaneidade. (AMARAL, 2020, p. 183).

Essa pesquisa é uma contribuição para um debate já presente, mas ainda incipiente no campo do Serviço Social: a questão indígena, mais especificamente sobre os povos indígenas que vivem nos espaços urbanos.

Nos últimos anos, o Conjunto Conselho Federal de Serviço Social e Conselho Regional de Serviço Social (CFESS-CRESS) tem apresentado em suas agendas de lutas a realidade dos povos indígenas e comunidades tradicionais e convidado a categoria a se engajar e apoiar as lutas indígenas. Em abril de 2012, sob a gestão “Tempo de Luta e Resistência”, publicou o primeiro CFESS MANIFESTA: *Questão Indígena e Serviço Social*. Embora tenha apresentado o debate indígena como distante da realidade urbana, atribuindo-o apenas como uma questão inerente às políticas sociais do âmbito rural, o documento foi um avanço no reconhecimento da necessidade de aproximar-se da temática tão fundamental para o Serviço Social.

No ano seguinte, o CFESS MANIFESTA traz como título: “*Éramos livres e felizes*”, discorrendo sobre a História dos povos originários, a partir do binômio expropriação territorial e exploração da força de trabalho, relacionando passado com os enfrentamentos atuais dessas populações. Observa-se um avanço no que tange ao reconhecimento da presença indígena nas cidades.

Em 2021, surge pela iniciativa de Professor Dr. Wagner do Amaral e Professora Dra. Elizângela Cardoso de Araújo da Silva Pankararu, uma rede de pesquisadores em

Serviço Social, indígenas e aliados, que posteriormente consolidou-se como *Articulação Brasileira Serviço Social e Povos Indígenas*. Em 2022, o conjunto CFESS-CRESS realizou o Seminário Serviço Social, Povos Indígenas e Direitos Humanos. Além dos documentos manifestos, é possível encontrar no sítio eletrônico do CFESS diversas matérias relacionadas aos povos indígenas, indicando maior visibilidade ao tema.

Sobre as produções teóricas, ainda é muito pequeno o número de pesquisas referentes à questão indígena nos Programas de Pós-graduação em Serviço Social da PUC-SP. O quadro 1 (apêndice) apresenta o resultado de um levantamento de dissertações e teses da área de Serviço Social que abordaram a temática indígena. Foi realizado entre os meses março e agosto de 2024, utilizando como bases de dados o Repositório da PUC-SP¹, o acervo da Articulação Brasileira Povos Indígenas e Serviço Social e a Biblioteca Digital de Teses e Dissertações.

Tendo como recorte dissertações e teses que abordaram a questão indígena em contexto urbano e, especialmente no Estado de São Paulo, o Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da PUC-SP possui uma dissertação de mestrado cuja delimitação foi a análise dos povos indígenas em contexto urbano na metrópole de São Paulo, da pesquisadora Mestra Lígia Oliveira.

A mesma autora possui ainda um artigo com a mesma temática no livro *A História Oral da pesquisa em Serviço Social*, cujo título é Diálogos de Fronteira: uso da metodologia da história oral nos estudos étnicos. Deseja-se dar continuidade as reflexões trazidas pela pesquisadora, entretanto, atualizando as informações e utilizando de outros procedimentos metodológicos que complementem o debate já iniciado.

Mesmo fora do escopo de São Paulo, é importante destacar ainda a tese de doutorado de Professor Dr. William Berger, que apresenta importante estudo sobre os indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro, entre os anos de 2012 e 2017. Sua pesquisa faz uma relação entre a perspectiva marxista lefebvriana e as lutas dos povos indígenas.

A escolha pela temática indígena se deu primeiramente pela profunda identificação com os povos originários, o que talvez se explica pela ancestralidade

¹ As palavras-chave utilizadas foram: povos originários, povos indígenas, índios. Por algum motivo, o localizador não encontrou a tese: *Nos caminhos da dupla consciência: socialismo indo-americano, libertação e descolonização da América Latina*, de Bruno Simões Gonçalves, psicólogo social. Posteriormente, ao pesquisar trabalhos que abordassem Mariátegui, o repositório apresentou como resultado esta pesquisa, que discorre acerca da questão indígena numa perspectiva histórico-filosófica tendo como figura central José Carlos Mariátegui.

presente em minha história familiar, reduzida a breves lembranças fragmentadas pelo processo de apagamento sofrido pelos povos indígenas nas regiões de Minas Gerais e do Ceará.

Este interesse surge ainda em minha adolescência e segue pelas várias etapas da minha trajetória de vida, inclusive durante o período em que cursei Serviço Social nos idos finais dos anos 1990. Num momento em que bibliografias e pesquisas relacionadas a questão étnico-racial e questão indígena eram escassas ou inexistentes, escolhi por tema da minha monografia a Questão Indígena e o Serviço Social, abordando a realidade dos povos Guarani Mbyá do território de Tenondé Porã.

A escolha está vinculada também à minha longa vivência com o movimento dos indígenas em contexto urbano, como participante da pastoral indigenista da arquidiocese de São Paulo, organismo que atua com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) Sul numa perspectiva de luta por direitos, acompanhando as comunidades indígenas da cidade e Estado de São Paulo, por meio do apoio na organização do movimento e fortalecimento das tradições e culturas, na formação política e assessoria jurídica.

A convite de Benedito Prezias, desde o início de minha presença na Pastoral Indigenista, passei a acompanhar o Programa Pindorama da PUC-SP, compondo a coordenação ampliada e posteriormente, assumindo a coordenação geral, função que ocupo até presente momento. Minha participação no Programa Pindorama foi e é fundamental para adentrar na realidade dos povos originários, convivendo com a diversidade étnica, conhecendo melhor suas culturas e formas de organização.

Durante estes anos, tive a oportunidade de acompanhar a trajetória estudantil de dezenas de indígenas, que se formaram em áreas diversas, inclusive no Serviço Social. Tenho a honra de conviver e manter contato com vários indígenas colegas de profissão, que atuam nas políticas de Saúde, Assistência Social, Cultura, entre outras. São potentes lideranças e referências de seu povo.

Em 2021, ainda durante a pandemia do COVID-19, concluí a especialização em Cidades, Planejamento Urbano e Participação Popular e a monografia apresentada teve como título: *Terra, substantivo feminista: Lutas e resistências indígenas na Aldeia Multiétnica Filhos desta Terra*, foi resultado de uma pesquisa que teve como objetivo refletir sobre a diversidade étnico-racial na produção do espaço urbano, a partir da realidade das mulheres de uma aldeia do município de Guarulhos, grande São Paulo.

De certo, conhecer a diversidade étnica na cidade foi possível especialmente pela minha participação nos espaços de militância e pelo Programa Pindorama. E, se por um lado, a vivência nesses espaços revelava a pluralidade étnico-cultural da população da grande São Paulo, por outro lado, dificilmente era possível identificar essas presenças e/ou pluralidades, no meu cotidiano profissional, como Assistente Social da Secretaria Municipal de Habitação (SEHAB) e posteriormente da Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social (SMADS)² da prefeitura de São Paulo. No desenvolvimento do Trabalho Social, nos atendimentos realizados e nas bases de dados utilizadas, a questão étnica era completamente ignorada, o que me causou uma grande provocação para pesquisar a respeito, já que tinha conhecimento de que nos territórios de atuação, havia grupos e/ou pessoas indígenas.

O estudo converge com as palavras de YASBEK e IAMAMOTO (2019, p.56), que alertam sobre a importância de *“sintonizar o trabalho do assistente social com as necessidades dos sujeitos sociais com os quais se trabalha na resistência á vigorosa reação conservadora de forças regressivas”* e voltar as atenções aos *“sujeitos coletivos que lutam contra as desigualdades e na defesa dos direitos humanos, entre eles as nações indígenas pela preservação de seu patrimônio material e cultural”*.

Os Povos Indígenas e o Espaço Urbano

No clássico documentário do mundo do indigenismo: As Caravelas Passam³, produzido em 2002 por Ivo Sousa e Marcos Passerine, entre as palavras do antropólogo José Augusto Sampaio e as manifestações de lideranças de várias etnias, chamam a atenção as pessoas entrevistadas nas ruas da capital do Ceará, que desconhecem a realidade dos povos indígenas e revelam preconceitos enraizados pelo pensamento hegemônico dominante.

Perguntadas sobre qual a imagem de “índio” que tinham em mente algumas respostas foram: *“Um moreno bem moreno mesmo, cabelo lisinho e olho puxado pra mim é um índio”, “um índio primitivo, as vestes muito poucas”, “imagino uma pessoa de cocar, de saia, de pena”, “a cor dele que identifica”. “o índio é todo fantasiado, ele tem*

² Fui nomeada servidora municipal da Secretaria Municipal de Habitação em 2015, onde permaneci até final de 2020, ano em que permutei para a Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social, no CRAS Iguatemi, Zona Leste de São Paulo.

³ AS CARAVELAS PASSAM. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HnjVsBTE1AI&t=1237s> . Acesso em 01/05/2025.

penas”, “o índio é igual um ser humano homem, se veste um pouco diferente, mas...”, “ah, ele anda nu, com o cocar na cabeça”. As respostas à segunda pergunta (se ainda existem “índios” no Brasil), não fugiram do senso comum: *Índios ainda existem, mas no Pará, Amazonas, Mato Grosso do Sul, “aqui não”*.

Embora seja um documentário do início dos anos 2000, é muito atual e revela a percepção que grande parte da sociedade brasileira ainda tem das populações indígenas. Mas, afinal, ao que se refere quando se fala sobre os povos indígenas, ou povos originários?

Os povos indígenas⁴ referem-se a *grupos humanos espalhados pelo mundo e que são diferentes entre si*. Viveiros de Castro (2006) define “Comunidade indígena” como toda comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros, que mantém laços histórico-culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas.

Dados do Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022) de 2022 revelam que o Brasil possui 1,7 milhões de indígenas. São mais de 305 povos e 274 línguas e dialetos falados. Não há como generalizar a realidade dos povos indígenas frente a esta diversidade.

Ao falar sobre povos indígenas, ou povos originários, é preciso considerar as suas plurais existências e modos de vida: Povos isolados (povos em isolamento voluntário), povos de recente contato, povos emergentes (ou ressurgidos), povos que vivem em territórios demarcados, povos que vivem em territórios de retomada, povos transfronteiriços (que estão organizados de forma diferenciada das delimitações geográficas impostas pela colonização), povos indígenas que vivem em contexto urbano.

Esta pluralidade é atravessada pelo que MIRANDA (2021, p.16), em sua dissertação de mestrado, chama de “questão indígena”, que se constitui a partir *da sociedade burguesa – para descrever as contradições e incongruências geradas pelo desenvolvimento do capitalismo*. Pode-se complementar que a questão indígena se

⁴ Utilizarei o conceito povos indígenas ou povos originários, cujo significado é *de origem dessa terra*. Entretanto, é importante ressaltar que mesmo o termo indígena deve ser utilizado no plural buscando contemplar e considerar as diversidades étnicas, para que não se caia no risco de utilizá-lo apenas em substituição ao termo índio, conceito não mais adotado por se tratar de expressão pejorativa que traz elementos do pensamento colonial. Nesse sentido, sempre que for possível, é importante nomear o povo pelo qual o estudo se refere.

constitui a partir da sociedade burguesa e eurocêntrica, engendrada pela modernidade e pela colonialidade do poder conforme pensamento de QUIJANO.

O presente estudo se deterá na realidade dos povos indígenas que vivem nos espaços urbanos, com enfoque na Região Metropolitana de São Paulo⁵. Dados do Censo de 2022 apontam um aumento de indígenas vivendo nas cidades: indicando 1,1 milhão de pessoas autodeclaradas indígenas que vivem fora de seus espaços originários, ou seja, o equivalente à 63,27% do total de indígenas, causando a essas populações outras violências, como a negação e invisibilidade étnica, racismo ambiental e demais problemáticas urbanas.⁶ (IBGE, 2022),

No caso da Região Metropolitana de São Paulo⁷, isto levou a redução dos territórios dos povos Guarani Mbyá e demais etnias que vivem no bioma mata atlântica e a chegada de povos de outras regiões que historicamente até os dias atuais foram e são expulsos de suas terras em processos violentos de grilagens, expropriação ou em busca de sobrevivência e subsistência.

Os Guarani Mbyá estão presentes na região Extremo Sul e Noroeste da cidade de São Paulo contemplando parte também do município de Osasco.

Em Parelheiros e Marsilac, encontram-se a Terra Indígena Tenondé Porã, que possui 6 tekoas (aldeias), totalizando uma área de 16 mil hectares, sendo 7.340,36 há no município de São Paulo. Já na região Noroeste, a Terra Indígena do Jaraguá é composta por 8 aldeias, numa área de 532 hectares⁸: Tekoa Itawera, Tekoa Pyau, Tekoa Ytu, Tekoa Itakupe, Tekoa Itaendy, Tekoa Ivy Porã, Tekoa Pindo Mirim e Tekoa Kwarãý Djekupé. O Censo de 2022 aponta uma população de 1.430 indígenas presentes nesses territórios (IBGE, 2022).

Os Guarani Mbyá e demais povos que vivem nos territórios mencionados acima vivenciam lutas muito específicas que se diferenciam das lutas de outros territórios

⁵ Não nos aprofundamos no levantamento de dados e na análise das territorialidades dos povos indígenas transfronteiriços (Andinos, venezuelanos, entre outros) devido ao tempo limitado e à às especificidades das populações originárias imigrantes. Contudo, faremos menção a esses povos ao longo da dissertação, os considerando parte da realidade dos indígenas urbanos da Região Metropolitana de São Paulo.

⁶ O IBGE pondera que o aumento de indígenas nas cidades não se deu apenas pelos deslocamentos, mas também pela melhoria na metodologia da captação de dados que acessou um maior número de pessoas autodeclaradas indígenas. Este ponto será melhor destrinchado na segunda seção.

⁷ Conjunto de cidades que englobam a maior metrópole da América Latina e inclui as 05 cidades com maior PIB mundial (São Paulo, Osasco, Guarulhos, São Bernardo e Barueri)

⁸ Por meio da PORTARIA No-581, DE 29 DE MAIO DE 2015, a Terra Indígena do Jaraguá passou a ser de 532 hectares, e não mais 17 hectares, como redefinição de 2017. Nas páginas seguintes explicaremos mais detalhadamente a situação das Aldeias localizadas na Região Metropolitana de São Paulo.

indígenas brasileiros e dos povos que vivem na cidade fora do contexto de aldeias. Se tratando do Território Indígena Jaraguá, com menor território demarcado no Brasil, os indígenas enfrentam desafios como o pouco espaço para cultivar seus alimentos e vivenciar sua cultura de relação com a terra sagrada.

Além disso, a intrusão de não indígenas em seus territórios ameaça a população guarani com problemas sociais gerados pela sociabilidade do capitalismo, como o uso abusivo de álcool e outras drogas, violência contra mulheres e contra crianças e adolescentes e violência policial. Junto a isso, as expropriações e violências se agudizam pela especulação imobiliária com projetos de construções que ameaçam os espaços verdes da região.

Além das Terras Indígenas acima mencionadas, a Região Metropolitana de São Paulo possui outras 02 aldeias: a Reserva Multiétnica Filhos desta Terra, localizada no bairro do Cabuçu, município de Guarulhos e a Aldeia M'Boiji, localizada no bairro da Porteira Preta, município de Mogi das Cruzes, onde estão presentes indígenas Tupinambá e Guarani.

Quanto aos indígenas que não vivem em aldeias e que estão em boa parte dos municípios da Região Metropolitana de São Paulo, estes se originam de diversas localidades e se deslocaram para São Paulo em busca de sobrevivência, vítimas da expropriação de suas terras e da exploração da força de trabalho.

Exemplo desse deslocamento são os povos Pankararu, de origem do Estado de Pernambuco, que se deslocaram para São Paulo em meados da década de 1940, em busca de sobrevivência, após sofrerem conflitos fundiários em seus territórios. Assim como os Pankararu, outras etnias possuem Histórias semelhantes: a grande São Paulo concentra os povos Pankararé, Atikum, Kaimbé, Fulni-ô, Pataxó Hã hã hãe, Xucuru Kariri, Xucuru de Ororubá, Wassu Cocal, entre outros.

Nas últimas décadas nota-se também a presença de povos de regiões Norte, Centro Oeste e até de países e regiões fronteiriças, reflexo das ações predatórias de grandes empresas nacionais e multinacionais nos territórios originários desses povos. Há alguns anos um pequeno grupo do povo Xavante vive entre São Paulo, na região de Parelheiros, e sua aldeia, no Mato Grosso.

Os povos originários que vivem nas periferias são vítimas da segregação socioespacial e do racismo ambiental produzidos pelo modo de produção capitalista e a apropriação mercantil da cidade; enfrentam, cotidianamente os desafios da precariedade urbana, encontram-se em áreas de risco, em favelas, ocupações, cortiços,

entre as circunstâncias do desemprego, do trabalho precário e da ausência de garantias de acesso a políticas e direitos sociais.

Como apontado anteriormente, perante o conhecimento da imensa diversidade étnica presente em São Paulo, algo chamava a atenção: **Por que nos espaços socio-ocupacionais em que atuava (e atuo) a categoria indígena é praticamente inexistente, sendo que como participante do movimento indígena observava a presença destas populações em várias regiões de São Paulo, inclusive nos territórios em que estava inserida profissionalmente? O que explica esta invisibilidade?**

Como hipótese provável a este questionamento, pode-se afirmar que a invisibilidade dos povos indígenas nas cidades é consequência do processo violento de apagamento e do etnocídio enfrentado pelos povos originários. E que produz mais violência, na medida em que tal invisibilidade se perpetua quando as populações indígenas, expulsas de suas terras, deslocam-se forçadamente para as áreas urbanas, e que por vezes não se autodeclaram como indígenas, seja pelo medo de perseguições e da violência sofrida já em seus territórios, seja pelo despreparo (ou por um projeto hegemônico) do Estado que trata o campo étnico-racial com pouca (ou nenhuma) relevância.

Diante da invisibilização dos povos indígenas na Grande São Paulo e ao acompanhar suas lutas e resistências por reconhecimento e pelo acesso a direitos, concluí que era fundamental que a pesquisa proposta fosse uma despretensiva contribuição para aqueles(as) que acessarem esta pesquisa, de modo especial para que assistentes sociais e demais profissionais inseridos nos territórios periféricos e nas diversas políticas públicas, percebam a presença dos povos originários nos espaços urbanos, reconheçam suas diversidades étnico-culturais e sejam aliados(as) nas lutas pelos direitos indígenas.

Com isto, o objetivo geral da pesquisa é apresentar as múltiplas presenças indígenas na região metropolitana de São Paulo, e compreender de que modo enfrentam o apagamento histórico, a invisibilidade e o não reconhecimento étnico, bem como as demais expressões da questão social produzidas pelo capitalismo. São objetivos específicos:

- Discorrer acerca das presenças indígenas na grande São Paulo e suas diversidades étnicas, modos de vida e organização na produção capitalista do espaço urbano;

- Refletir sobre as (in)visibilidades dos povos originários em contexto urbano da Região Metropolitana de São Paulo e apresentar suas principais pautas de luta.
- Investigar sobre como as manifestações da questão social operam sobre essas populações e se lhes são garantidos o acesso a políticas públicas de atenção às populações indígenas.

É importante explicitar o porquê da escolha pela Região Metropolitana de São Paulo. Primeiramente, para demonstrar a pluralidade presente numa grande metrópole e que, se a escolha fosse por um município, distrito/bairro ou comunidade/etnia as análises seriam limitadas e os objetivos da pesquisa não seriam alcançados.

Segundo, devido a observação na trajetória com estas populações que as suas relações sociais possuem dinâmicas que extrapolam os limites administrativos estabelecidos pelo Estado, ainda que suas lutas por políticas públicas estejam vinculadas às essas delimitações geográficas. Vê-se isto na circularidade dos indígenas entre municípios e bairros da grande São Paulo, que por motivos diversos estabelecem-se temporariamente num determinado espaço. Bem como no modo de organização das etnias e do movimento indígena, por exemplo: Movimento Kaimbé, que envolve indígenas moradores da Capital, Guarulhos, Itaquaquecetuba, entre outras cidades. Ou na Articulação de Indígenas do ABC e Zona Leste, que envolvem indígenas da capital e de municípios do Consórcio Intermunicipal (Santo André, São Bernardo, São Caetano do Sul, Diadema, Mauá, Ribeirão Pires e Rio Grande da Serra); assim como nas articulações do movimento indígena que tem o envolvimento de lideranças independente da cidade que residem, unindo pautas e reivindicações comuns e ainda, pelas terras indígenas do Jaraguá e Tenondé Porã que alcançam outros municípios.

Percurso Metodológico

Recordando Martinelli (2019), *o método de pesquisa é sempre uma opção política*, e nesse sentido, é importante ressaltar que esse estudo será realizado por uma pesquisadora cujos valores éticos-políticos são pautados pelo projeto de uma nova ordem societária e que se direciona, portanto, a utilizar o método histórico-dialético, construindo uma pesquisa que se imbrica na compreensão sócio-histórica da realidade dos povos originários e seus enfrentamentos do passado e do presente. Como afirma Diniz (2019, p.44) o método “*movimenta-se pelo olhar político sobre o real, que nega a*

neutralidade e, por isso, passa a firmar conexões e entender as mediações ocultas nas relações da sociedade capitalista”.

O desenvolvimento de uma pesquisa desde a perspectiva marxista, além de uma escolha política, é também uma estratégia importante para que o processo investigativo ultrapasse a imediaticidade do fenômeno, pela necessária compreensão das determinações sociais que explicam a realidade. Assim, a compreensão da totalidade é fundamental para explicar as particularidades sociais investigadas. A respeito disso, versa Baptista (2010), recordando Lukács, afirma:

(...) Quanto mais profundamente os nexos da realidade, suas leis e contradições forem concebidos sob a forma da universalidade, mais concreto poderá ser a compreensão de sua realidade. Por outro lado, de acordo com Lukács, a singularidade de uma situação pode alcançar clareza teórica ao mostrar como as leis universais se particularizam, de forma que uma determinada situação que, por princípio, é irrepetível, pode ser compreendida em sua relação com as leis mais universais do desenvolvimento histórico. (Baptista, 2010, p. 400)

Em consonância com a dialética marxiana, o estudo teve como ponto de partida o fundamento e contribuição do pensamento de Aníbal Quijano sobre a colonialidade de poder, que auxiliou na explicação sobre como as estruturas e dinâmicas do capitalismo e da modernidade são vinculadas a ideia da hierarquia de raças, constituindo uma nova forma de dominação e exploração imposta pelos europeus durante a invasão do continente americano e propagado em outros continentes. Forma de dominação e exploração que refletem na escravização dos povos originários e posteriormente dos povos africanos, na expropriação de terras indígenas e na eurocentralidade, levando ao etnocídio e epistemicídio de populações inteiras, que reverberam e são perpetuadas até os dias atuais.

Tendo em vista os objetivos da pesquisa, a abordagem adotada foi a qualitativa, de forma a investigar as particularidades da questão indígena a partir da realidade na qual os povos originários que vivem na Região Metropolitana de São Paulo estão inseridos, cujas raízes sócio-históricas são marcadas pelas relações sociais de produção capitalista e herança colonial.

A pesquisa apresentada desejou retirar os povos indígenas do lugar de objetos de estudo desprovidos de conhecimento cujos saberes são usurpados por pesquisadores ocidentais, para o lugar de autores de sua própria História, como afirma Smith (2018, p.72), a pesquisadora indígena Maori Neozelandesa: *queremos contar a*

nossa própria história, escrever as nossas próprias versões, a nossa maneira, para os nossos próprios fins.

A pesquisa adentra no “*território de vivência*” dos povos indígenas que vivem na grande São Paulo e deseja que este território adentre também na academia, para que estas populações, com seus saberes ancestrais, apresentem suas ciências ao mundo acadêmico, por vezes marcado pelo conservadorismo e elitismo, como discorre Koga (2021, p. 31).

O projeto de pesquisa inicial propôs, entre os recursos metodológicos a serem aplicados, a pesquisa de campo, por meio da observação participante e de entrevistas a lideranças e anciãos indígenas moradores da Grande São Paulo. Entretanto, inspirada pelas recomendações da banca de qualificação, pelos diálogos com a orientadora e pelo acesso a ricos materiais bibliográficos e documentais produzidos por indígenas ou pesquisadores da temática próximos do movimento indígena, o estudo passou por uma “mudança de rota”, e, embora tenha a aprovação do projeto pelo CEP- Comitê de Ética em Pesquisa da PUC-SP e pelo CONEP – Conselho Nacional de Ética em Pesquisa, a pesquisa de campo não foi realizada, dando lugar à outro procedimento metodológico: a pesquisa bibliográfica e documental.

Sendo assim, no lugar das entrevistas, foram selecionadas e analisadas produções acadêmicas, desenvolvendo uma metodologia que valorize as produções de pesquisadoras e pesquisadores indígenas e os saberes originários⁹, utilizando-os como referenciais teóricos. Foram utilizados também materiais que recuperem a memória desses povos, a partir de suas próprias percepções. Além disso, utilizamos autoras(es) indígenas para fazer a interface entre o pensamento marxista e as cosmopolíticas indígenas de enfrentamentos ao capitalismo.

As(os) autoras(es) e pesquisadoras(es) indígenas estudados foram:

- Davi Kopenawa Yanomami: Xamã que apresenta a sua História e a História dos povos da Floresta, que tiveram seus territórios invadidos e explorados pelo “*povo da mercadoria*”, levando também à transmissão de epidemias e à violência e mortes das populações originárias. Davi Kopenawa reflete sobre os males do capitalismo e da colonização, alertando sobre as consequências da exploração e destruição da floresta,

⁹ Os saberes originários também possuem outras manifestações além de produções acadêmicas, como a música, artes visuais, grafismos, poesia, a oralidade, entre outras modalidades e expressões. Tais manifestações serão também utilizadas nessa pesquisa, valorizando as epistemologias indígenas que extrapolam a produção de conhecimento tradicionalmente eurocentrada.

que na cosmovisão dos povos Yanomami, é espaço sagrado onde habitam seres materiais e imateriais que formam um único universo. O autor recebeu o título de Doutor honoris causa pela Universidade Federal de Roraima - UFR (2022) e Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP (2023). Sua mensagem é traduzida por Bruce Albert.

- Ailton Krenak: Ambientalista, filósofo e escritor. Doutor Honoris causa pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF (2016) e Universidade de Brasília – UnB (2022). Ativista histórico dos povos indígenas, em 2024 passou a ocupar uma cadeira na Academia Brasileira de Letras.

- Eliane Potiguara: Graduada em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e em Educação pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), conhecida por ser a primeira escritora indígena. Doutora honoris causa pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ (2021). Uma de suas principais produções, lançada em 2004, chamada: *Metade cara, metade Máscara*, apresenta por meio de seu auto etnografia sua vivência como indígena nordestina migrante moradora de uma favela do Rio de Janeiro.

- Gersen Luciano Baniwa: Filósofo pela Universidade Federal do Amazonas - UFAM (1995), mestre e doutor pela Universidade de Brasília (2011). Professor associado ao departamento de antropologia da Universidade de Brasília.

- Marcia Wayna Kambeba: Indígena do povo Omágua/Kambeba, é geógrafa pela Universidade Estadual do Amazonas (UEA), Mestre em geografia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e Doutora em Linguística pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Poetisa e escritora. Ativista e poetisa.

- Emerson Souza Guarani Nhandeva: Professor titular de Sociologia na Rede Estadual de Educação de São Paulo. Bacharel em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA-USP). Mestre e Doutorando em Antropologia pela Universidade de São Paulo – USP. Sua dissertação: *Povos Indígenas na Metrópole: Movimento, Universidade e Invisibilidade na maior cidade da América*, publicada em 2021, discorre sobre a presença indígena na Região Metropolitana de São Paulo.

- Jacileide Martins Guarani Mbyá: Liderança da Terra Indígena do Jaraguá e bacharel em Ciências Socioambientais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. Autora do Trabalho de Conclusão de Curso *Terra Indígena do Jaraguá: a verdadeira história do Território de Kerexu*, concluída em 2024.

- Elisa Urbano Pankararu: Possui graduação em Licenciatura em Letras pela Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde (2000). Mestre e Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Pesquisa sobre campesinato, mulheres e feminismos indígenas.

-Amanda Santos Pankararu: Bacharel em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, Mestre em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP. Indígena ativista do contexto urbano, pesquisa sobre a luta das mulheres indígenas. Sua dissertação tem como título *A retomada das indígenas: reflorestando o lugar de mulher* e foi publicada em 2023. Assistente Social do município de Diadema, atua num Centro de Referência da Mulher do município.

-Elisângela Cardoso de Araújo da Silva Pankararu: Formada em Serviço Social pela Universidade Potiguar do Rio Grande do Norte - UnP, Mestre em Serviço Social pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN, Doutora em Serviço Social no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Atua como colaboradora voluntária de estudos e projetos no Coletivo Aroeira de Famílias Indígenas Pankararu, PE. Sua tese, defendida em 2020, tem como tema: *Indígenas Pankararu no sertão de Pernambuco: vida, deslocamentos e trabalho*.

- Raquel Mota Mascarenhas Pataxó: Keko Pataxó é artesã e assistente social. Graduada em Serviço Social e Mestre em Política Social pela Universidade Federal do Espírito Santo - UFES. Doutora em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro- UFRJ. Membro da Wayrakuna-Movimento Plurinacional de Indígenas Mulheres e da Wayrakuna-Grupo de Pesquisa de Indígenas Mulheres vinculado a Universidade Estadual da Bahia (UNEB) / Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ). Professora do curso de Serviço Social da Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP e Membro do Parente-Coletivo de Indígenas nessa instituição. Sua tese, defendida em 2024, tem como título: *O canto do Antropoceno: questão ambiental como emergência do espaço-tempo presente*. Pesquisadora da questão ambiental, antropoceno, bem viver e Retomada Indígena.

- Giomar Clemente Baré: Mestre em Psicologia Social pela PUC-SP, Indígena do povo Baré, nascido às Margens do Rio Negro. Sua dissertação versa sobre as práticas de cuidado e bem viver na perspectiva dos povos Guarani Mbyá, a partir da pesquisa de campo realizada entre os moradores da Terra Indígena Tenondé Porã.

Utilizarei nas citações dos indígenas autores o sobrenome e sua etnia, reforçando o reconhecimento étnico dos indígenas acadêmicos.

Além das referências indígenas acima, a pesquisa utilizou as seguintes produções:

- *Vozes Ancestrais: Tesouros Culturais e vivências dos povos indígenas em Guarulhos* organizado por Carla Rafaela Donegá, apresenta depoimentos de indígenas de diversas etnias residentes na Aldeia Multiétnica de Guarulhos.

- *Documentário Kaimbé, Massacará em São Paulo*: Trabalho de conclusão de curso em comunicação social - habilitação Jornalismo. Realizado na cidade de São Paulo entregue em junho de 2013 para Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação, FAPCOM.

- *Ventos de Piabiru*: Série documental que discorre sobre os povos indígenas andinos que vivem em São Paulo e lutam pela preservação da cultura ancestral e pelo acesso aos seus direitos.

- *Do outro lado do Rio*: os Pankararu do Real Parque e a Cidade de São Paulo: Trabalho de Conclusão de curso de Caroline Falcão Motoki (ECA-USP -Departamento de Jornalismo), 2005.

- *Mulheres que abrem caminhos – Jerá Guarani*: Depoimento de Jerá Guarani, liderança indígena feminina da aldeia Kalipety. Produção da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania de São Paulo, 2022.

A pesquisa buscou fazer a interface entre as produções indígenas com autores não indígenas, entre eles Quijano, Mariátegui, Cardoso Oliveira, Pacheco de Oliveira, Cunha, Freire, Bógus e Pasternak, Milton Santos, Koga, Diniz, Arruda, Gorender, Monteiro, Carneiro da Cunha, Prieto, Behring e Boschetti, Arregui, Paz, Iamamoto, Hurtado e Porto-Gonçalves.

A pesquisa contou, ainda, com a análise de documentos históricos, a saber: acervos fotográficos disponíveis em páginas da internet, matérias de jornais e revistas e registros de encontros e reuniões relacionados aos povos indígenas da grande São Paulo e/ou aos povos identificados na pesquisa.

Por fim, foi realizado um breve levantamento e sistematização de dados secundários que permitiram refletir sobre as visibilidades e invisibilidades dos povos indígenas e o seu acesso as políticas sociais na metrópole de São Paulo. Para isto, foram utilizados dados do CENSO do IBGE 2022 e CENSO da População em Situação de Rua 2021 da Prefeitura Municipal de São Paulo.

Além dessas fontes, uma relevante referência utilizada foi o Trabalho de Conclusão de Curso de Nicole Bueno Costa, da Faculdade de Medicina da Universidade Federal de São Paulo, cujo título é *Territorialização, Distribuição Étnica e Acesso à Saúde dos indígenas da Região Metropolitana de São Paulo: Análise e Reflexões sobre território e acesso à saúde dos povos indígenas no contexto urbano*. A pesquisa dispõe de dados relacionados à política de saúde e da Frente de Apoio aos Povos Indígenas do Brasil (FAPIB) Sudeste.

A pesquisa estruturou-se em 03 seções, além desta introdução:

A **Seção 1 – Nosso Marco é Ancestral: Sempre Estivemos Aqui** objetivou fazer uma análise socio histórica da questão indígena, refletir sobre o projeto de apagamento, integracionismo e invisibilização dos povos originários ao longo da História e suas reverberações na contemporaneidade, bem como apresentar dois conceitos importantes para compreensão da questão indígena: terra e território.

Na **Seção 2 – Entre Aldeias e Asfaltos: Territorialidades Urbanas e os Povos Indígenas da Região Metropolitana de São Paulo**, foi realizada uma aproximação entre territórios originários e urbanos fazendo um debate sobre a presença indígena nas cidades e analisando as territorialidades indígenas na região metropolitana de São Paulo. Ainda no segundo capítulo, discorre sobre a categoria (in)visibilidades, aprofundando conceitos e relacionando-os com os materiais bibliográficos e documentais analisados, bem como apresentando dados da Região Metropolitana de São Paulo.

Já a **Seção 3- Outros Mundos Possíveis já Existem: Resistências e Re-existências indígenas nos Territórios Urbanos – Região Metropolitana de São Paulo**, pretendeu demonstrar que ainda que invisibilizadas, as populações indígenas estão presentes na metrópole de São Paulo, resistindo às consequências do capitalismo e da colonialidade do poder sobre seus corpos e territórios, por meio da luta por reconhecimento étnico e por políticas públicas. E mais que isto, estão re-existindo, propondo outros modos de vida que superam o sistema capitalista.

SEÇÃO 1 – NOSSO MARCO É ANCESTRAL: SEMPRE ESTIVEMOS AQUI

O título desta seção se refere ao tema do Acampamento Terra Livre (ATL) 2024, mobilização organizada pela Articulação dos povos Indígenas do Brasil (APIB) e organizações indígenas de base. A manifestação, em sua 20ª. Edição, reivindicou o fim da anti-tese do marco temporal e exigiu as demarcações das terras indígenas que aguardam a homologação definitiva. A frase é uma resposta ao projeto colono-capitalista hoje representado pelo congresso anti-indígena, mas que vem sendo construído desde os tempos da invasão do território Pindorama, negando a existência das populações originárias, expropriando suas terras e explorando os recursos naturais presentes em seus territórios.

(Re)afirmar a existência de um marco ancestral em contraponto à temporalidade projetada pela classe dominante é reconhecer *que antes da História do capitalismo – esse sistema mundo em que fomos forçosamente imergidos no espaço-tempo presente – existem nossos ancestrais que se mantêm vivos como memória da criação de mundos*, como afirma MASCARENHAS PATAXÓ (2024).

No contexto da discussão central desta pesquisa, este título também traduz o grito-manifesto de tantos indígenas que vivem nas cidades, sendo constantemente questionados e deslegitimados, como se não fossem pertencentes ao espaço que ocupam, desconsiderando que *sempre estiveram aqui*, ainda que invisibilizados e violentados de tantas maneiras, como versa KAMBEBA (2013, p.39) em um de seus poemas que introduz os subitens que serão apresentados nas páginas seguintes

1.1 A Colonialidade do Poder e do ser e os povos originários

As narrativas históricas oficiais apresentam a chegada dos europeus na Latino-América como um verdadeiro descobrimento de um lugar inabitado pronto a ser explorado. Esta concepção enviesada que conta a História a partir dos colonizadores é parte do que QUIJANO (2005) denomina como *padrão mundial do poder*, em que todo o processo de construção de conhecimento tem como base o pensamento europeu ocidental.

Entretanto, recuperando a História a partir dos dominados, afirma-se que o Brasil não foi descoberto, já que havia milhões de pessoas, em diferentes modos de

organizações sociais no território Pindorama e Abya Yala¹⁰, que desenvolveram complexos sistemas políticos, econômicos, sociais e culturais. Estimativas de alguns estudiosos, contabilizam de 1 a 8,5 milhões de habitantes nas terras baixas América do Sul. (CARNEIRO DA CUNHA, 1992) ¹¹

KOPENAWA (1999) em seu depoimento traduzido por Bruce Albert e nomeado “Descobrimo os brancos”, fala da presença de outros povos no continente e da ideia do descobrimento como construção ideológica.

Os brancos são engenhosos, têm muitas máquinas e mercadorias, mas não têm nenhuma sabedoria. Não pensam mais no que eram seus ancestrais quando foram criados. Nos primeiros tempos, eles eram como nós, mas esqueceram todas as suas antigas palavras. Mais tarde, atravessaram as águas e vieram em nossa direção. Depois, repetem que descobriram esta terra. Só compreendi isso quando comecei a compreender sua língua. Mas nós, os habitantes da floresta, habitamos aqui há longuíssimo tempo, desde que Omama nos criou. No começo das coisas, aqui só havia habitantes da floresta, seres humanos (a autodesignação dos Yanomami -yanomae thëpë- significa antes de tudo "seres humanos", e se aplica também aos outros índios, opondo-se aos animais, aos seres sobrenaturais e aos não-índios/ napëpë). Os brancos clamam hoje: "Nós descobrimos a terra do Brasil!". Isso não passa de uma mentira. Ela existe desde sempre e Omama nos criou com ela. Nossos ancestrais a conheciam desde sempre. Ela não foi descoberta pelos brancos! Muitos outros povos, como os Makuxi, os Wapixana, os Waiwai, os Waimiri-Atroari, os Xavante, os Kayapó e os Guaraní ali viviam também. Mas, apesar disso, os brancos continuam a mentir para si mesmos pensando que descobriram esta terra! Como se ela estivesse vazia! Como se os seres humanos não a habitassem desde os primeiros tempos! (KOPENAWA, 1999, pág 18)

O Xamã discorre sobre a experiência do seu povo quanto a invasão dos brancos em seu território, e apresenta a História contada sob uma outra perspectiva: o que pensaram as populações indígenas sobre os brancos chegando em suas terras? ¹²

Mas foi bem mais tarde, quando habitávamos Marakana, mais para o lado da foz do rio Toototobi, que os brancos visitaram nossa casa pela primeira vez. Na época, nossos mais velhos estavam ainda todos vivos e éramos muito numerosos, eu me lembro. Eu era um menino, mas começava a tomar consciência das coisas. Foi lá que comecei a crescer e descobri os brancos. Eu nunca os vira, não sabia nada deles. Nem mesmo pensava que eles existissem. Quando os avistei, chorei de medo. Os adultos já os haviam encontrado algumas

¹⁰ Abya Yala é um dos nomes dados pelos povos originários, ao território chamado América. Um desses povos é o Kuna, da Colômbia e Panamá. Significa “terra viva ou terra que floresce”. A utilização de Abya Yala no lugar de América e Pindorama (território Brasil, que do Tupi significa Região das Palmeiras) faz parte movimento decolonial.

¹¹ Segundo ZARUR (2017, pág, 47), Terras Baixas da América do Sul dizem respeito à América do Sul, menos os Andes.

¹² O depoimento de KOPENAWA diz respeito a um período mais recente, já que a invasão no Território Yanomami ocorreu após a década de 40, contudo, nos auxilia na reflexão sobre como as populações originárias viram os brancos.

vezes, mas eu, nunca! Pensei que eram espíritos canibais e que iam nos devorar. Eu os achava muito feios, esbranquiçados e peludos. Eles eram tão diferentes que me aterrorizavam. Além disso, não compreendia nenhuma de suas palavras emaranhadas. Parecia que eles tinham uma língua de fantasmas. (KOPENAWA, 1999, p.16)

Os brancos foram criados em nossa floresta por Omama mas ele os expulsou porque temia sua falta de sabedoria e porque eram perigosos para nós! (os brancos foram criados por Omama a partir do sangue de um grupo de ancestrais Yanomami devorados por lontras e jacarés numa grande enchente provocada pela quebra de um resguardo menstrual). Ele lhes deu uma terra, muito longe daqui, pois queria nos proteger de suas epidemias e de suas armas. Foi por isso que os afastou. Mas esses ancestrais dos brancos falaram a seus filhos dessa floresta e suas palavras se propagaram por muito tempo. Eles se lembraram: "É verdade! Havia lá, ao longe, uma outra terra muito bela!", e voltaram para nós. Na margem desta terra do Brasil aonde eles chegaram viviam outros índios. Esses brancos eram pouco numerosos e começaram a mentir: "Nós, os brancos, somos bons e generosos! Damos presentes e alimentos! Vamos viver a seu lado nesta terra com vocês! Seremos seus amigos!". Era com essas mesmas mentiras que tentavam nos enganar desde que também chegaram a nós. Depois dessas primeiras palavras de mentira eles foram embora e falaram entre si. Depois voltaram muito numerosos. No começo, sem casa nesta terra, ainda mostravam amizade pelos índios. Tinham visto a beleza desta floresta e queriam se estabelecer aqui. Mas desde que se instalaram realmente, desde que construíram suas habitações e abriram suas plantações, desde que começaram a criar gado e a cavar a terra para procurar ouro, esqueceram sua amizade. Começaram a matar as gentes da floresta que viviam perto deles. (KOPENAWA, 1999, p.1-3)

A colonização do território chamado Abya Yala trouxe consigo uma nova estrutura de poder, em que populações foram categorizadas racialmente e toda a forma de dominação, social ou econômica, se pautou pela eurocentralidade. O capitalismo mundial e moderno surge a partir dessas novas formas de relações de produção e a raça passa a ser uma *categoria mental da colonialidade* (QUIJANO, 2005, p.118).

Em sua tese de Doutorado, MASCARENHAS PATAXÓ (2024, p.86-87) aprofunda o conceito de modernidade partindo do pensamento do filósofo Enrique Dussel (1993) e explica que a tese central do autor *é de que a modernidade, enquanto conceito, emerge a partir do ano de 1492, momento em que a Europa se depara com o território latino-americano ainda que tenha sido gestado há muito no interior das cidades europeias medievais*. A modernidade se estrutura a partir do sistema centro-periferia e é preciso retomar os corpos-territórios ancestrais para:

Descarvelizar o processo denominado de *descobrimto da América*, como ocasião em que *índios miseráveis de pão e roupas e endiabrados de deuses pagãos*, que viviam nus e carentes de cultura e condições mínimas de sobrevivência, foram *salvos* por homens brancos europeus. Desde o final do século XV. Como que "todo o 'mundo' imaginário do indígena era 'demoníaco' e como tal deveria ser destruído. Esse mundo do Outro era interpretado como o negativo, pagão, satânico e intrinsecamente perverso" (DUSSEL, 1993, p.60, apud MASCARENHAS, 2024, p. 82).

Ao revisitar a História da colonização da América Latina, compreende-se os engodos provocados pela invasão das terras das populações que aqui viviam e já possuíam seus modos de vida e organizações sociais, bem como as consequências causadas até os dias atuais: perseguições, violências, mortes e o etnocídio de tantos povos. Como explana SILVA KAMBEBA (2012, p.85), *a colonização portuguesa e a penetração no território ocasionaram profundas mudanças no modo de vida dos indígenas. Desta maneira, sua cultura original foi modificando-se e, na maioria das vezes, trouxe males e prejuízos para os antigos donos da terra.*

O peruano MARIÁTEGUI (2007), ao se referir à colonização espanhola, afirma que a conquista foi antes tudo uma *verdadeira carnificina* e que o vice-reinado espanhol estabeleceu um regime de brutal de exploração tanto das terras quanto das populações indígenas.

Já GORENDER (2016, p.162) recorda que *os colonizadores rejeitaram totalmente a organização social dos povos autóctones. Dela não extraíram nenhum elemento constitutivo do modo de produção e da formação social que vieram a implantar no país conquistado* e diferentemente do que está comumente registrado nos livros de História, os povos originários eram providos de tecnologias e de formas de produção próprias. Suas formas de organização assemelham-se ao que hoje se chama comunismo primitivo ou socialismo indígena como apresentado por Mariátegui, que incorporou às ideias de Marx o valor central dado à terra pelas populações indígenas.

As ideias inculcadas pelo pensamento eurocêntrico, por meio de seus cronistas, religiosos, artistas e nobres, reverberam até os dias por meio do imaginário coletivo guardado pela sociedade não indígena e pelos próprios povos indígenas. Fazem parte deste imaginário alguns mitos, citados por LUCIANO BANIWA (2006)¹³ :

Povos indígenas pertencem a culturas de estágios inferiores: a visão evolucionista da História e das culturas apresenta os povos indígenas (e povos não europeus) como seres inferiores, não dotados de conhecimento.

Visão romântica das populações indígenas: visão que se tem do índio protetor da natureza, ingênuo, pouco capaz de compreender o mundo dos brancos com suas regras

¹³ Além dos mitos, LUCIANO BANIWA também apresenta como característica da modernidade a categorização do indígena como sujeito de direitos e de cidadania, fruto da redemocratização.

e valores e de se defender. Propagado pelos cronistas e intelectuais desde o tempo da invasão e seguido pelas políticas indigenistas paternalistas e de tutela.

Povos indígenas são selvagens, bárbaros, preguiçosos, entre outros termos pejorativos: Também herança do período colonial, tais qualificativos justificavam as práticas de massacre para a expropriação das terras e exploração dos recursos naturais. Ainda hoje grupos econômicos utilizam da estratégia da estereotipação dos indígenas por os considerarem empecilhos para o desenvolvimento “moderno” do país. Por outro lado, tornar-se empecilho passa a ser ato político dos povos indígenas que negam as imposições do colono capitalismo.

PACHECO DE OLIVEIRA e FREIRE (2006, p.30) convergem com LUCIANO BANIWA, pois ao escreverem sobre o imaginário colonial sintetizam duas concepções que os colonizadores definiam os povos indígenas: seres humanos degradados, selvagens e canibais, mas que tinham potencial para serem catequizados e se tornarem cristãos ou seres inferiores, animais selvagens, que só poderiam ser escravizados ou mortos. Essas concepções nos remete mais uma vez a QUIJANO (2020, p.118) e a *ideia da raça como uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista.*

1.2 – Escravismo indígena, expropriação de terras e estratégias de dominação de corpos e territórios - Breves apontamentos históricos

O escravismo no continente americano foi, como nos diz QUIJANO (2005, p.126) organizada como *mercadoria para produzir mercadorias para o mercado mundial* e assim atender às demandas e dinâmicas do capitalismo¹⁴. A produção de riquezas gerada do sistema escravista está profundamente associada ao genocídio e à expropriação territorial. O autor defende assim que:

As novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram

¹⁴ O modelo de escravização já existia entre indígenas, por meio da captura de povos oponentes. Eram denominados cativos. Entretanto, esta prática não tinha a finalidade de exploração de mão de obra, mas de dominação e integração, como característica cultural e ritual de alguns povos. MONTEIRO (1992, p.105) , lembra que os próprios indígenas manifestaram grande resistência à venda dos cativos, como era a expectativa dos portugueses, que ambicionavam ‘adquirir’ mais escravos por meio das guerras entre povos. O artigo “*1º. de abril, um chamado à reflexão sobre a abolição da Escravidão indígena*”, da página da Rádio Yandê, faz menção aos povos Tupinambá, Terena, Guaianás, Papaneses e Kadiwéu.

estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se. (2015, pág 118).

Nesse sentido, pode-se afirmar que a questão racial surge a partir da invasão do continente europeu e do estabelecimento do capitalismo mundial e da colonialidade do poder, fundada sob a égide da eurocentralidade.

A escravidão indígena foi pouco abordada na Historiografia. Contudo, *desempenhou um papel de grande impacto entre não apenas sobre as populações nativas como também na constituição da sociedade e economia coloniais.* (MONTEIRO, 1994, p. 105)

A primeira atividade de exploração econômica desenvolvida pelos colonizadores foi a exploração do pau-brasil, usado para o tingimento de tecidos, por meio do escambo (troca de ferramentas por madeira abatida). Este tipo de atividade durou até meados de 1531, período em que iniciou-se a expansão das plantações de cana-de-açúcar e algodão e a escravização dos povos indígenas, ou negros da terra como assim eram chamados nesse momento histórico. O grande impulsionador da escravidão dos povos indígenas passou a ser a produção açucareira. Para tanto, a doutrina da “guerra justa”¹⁵ foi utilizada para escravizar os chamados índios inimigos. PACHECO DE OLIVEIRA E FREIRE (2006, p. 39) afirmam que *entre 1540 e 1570, em São Vicente, no sul, e Pernambuco, no nordeste, foram instalados cerca de 30 engenhos movimentados por milhares de escravos indígenas.*

Monteiro (1994) também evidencia a articulação entre guerra dos colonizadores, conquista territorial e escravização dos povos indígenas e sua exploração para a economia açucareira, mencionando a guerra contra os Caetés, como um exemplo, além de destacar como o processo de escravidão colonial capitalista provocou deslocamentos e extermínio de milhares de indígenas, já que com a exploração e perseguição dos dominadores, vieram também as epidemias.

O caso da guerra contra os Caetés permite entrever a articulação dinâmica entre a conquista territorial e a constituição de uma força de trabalho durante o século XVI. Em 1562, no bojo de uma grave crise epidemiológica que assolava as populações do litoral, o governador Mem de Sá decretou uma guerra contra os Caetés, sob a acusação que este grupo teria trucidado e devorado o bispo Sardinha —

¹⁵ A guerra justa era uma doutrina em que autorizava a Coroa e Igreja a declararem guerra aos pagãos. No Brasil, a guerra justa ocorria contra os “índios hostis” ou “tapuia”, que não se submetiam à catequização e cristianização e mantinham suas culturas e tradições, que, sob a visão de superioridade europeia, eram práticas demoníacas.

incidente aliás ocorrido seis anos antes. Sedentos de mão-de-obra cativa, os colonos da Bahia organizaram seus aliados em poderosas colunas de guerra e investiram contra os Caeté, além de outros grupos que se encontravam no caminho. De acordo com o jesuíta Anchieta, em poucos meses foram capturados mais de 50.000 cativos de guerra, entre homens, mulheres e crianças, sendo que apenas 10.000 destes chegaram a compor a força de trabalho nos engenhos do Recôncavo, os demais sucumbindo-se à varíola ou aos maus tratos dos conquistadores. MONTEIRO (1994, p.106)

O autor menciona outras “guerras justas” que marcaram a História, como a movida contra os Tamoios (1575), os Guarani (1580) e os Potiguar, na Paraíba (1580). Fala ainda sobre os precursores das “bandeiras” e *as primeiras expedições de apresamento claramente ofendiam os preceitos da legislação vigente, que coibia es tipo de assalto à liberdade indígena, em bora muitas vezes contassem com a descarada anuência das autoridades locais* (MONTEIRO, 1994, pág 107).

Na visão dos colonizadores, a terra-colônia era a fonte das riquezas extraídas ou produzidas destinadas ao mercado europeu. Segundo PRADO JUNIOR (1942), o *sentido da colonização* teve como base o comércio dos recursos extraídos da colônia e a exploração agrária do país.

O projeto colonial constituiu-se na base de uma política indigenista que dividia a população autóctone em dois grupos: aliados e inimigos. Isto não significou autonomia ou emancipação para nenhum dos grupos, já que aliados eram obrigados a se converterem à fé cristã e os inimigos (ou índios bravos), seriam forçadamente obrigados a ser catequisados. Este projeto tinha como objetivo *justificar o projeto colonial como uma iniciativa de natureza ético-religiosa preparando a população autóctone para servir como mão-de-obra nos empreendimentos coloniais (econômicos, geopolíticos e militares)* (PACHECO DE OLIVEIRA E FREIRE, 2006, p. 36).

O século XVII, seguido do século seguinte, tiveram como marco a ampliação das expedições pelos sertões e a exploração dos cativos na construção de fazendas e sítios. As expedições sertanistas de apresamento foram realizadas na região Sul e Sudeste de forma muito específica, por meio de organizações de grande porte e com modelo militar.

Qualquer que fosse a forma preferencial do apresamento, o mesmo resultou num considerável fluxo de índios para a economia colonial. Nas capitânicas do sul, este fluxo marcava presença em todas as etapas da cadeia produtiva que ligava os produtores a seus mercados. O índio roçava os terrenos, plantava as sementes, cuidava das plantações e fazia a colheita. Porém, sua principal função, atividade essa que no final das contas possibilitou qual quer atividade comercial por parte dos paulistas, foi no transporte. (MONTEIRO, 1994, p.107).

Cabe aqui um destaque para a região de São Paulo, caracterizada por uma estrutura econômica promissora produtora de riquezas, alicerçada sob a mão de obra escrava indígena e na geração da pobreza.¹⁶

Em São Paulo, a Serra do Mar, íngreme e inóspita, explicaria — para muitos historiadores — a pobreza e o isolamento dos produtores paulistas durante o período colonial. Para o carregador índio, no entanto, este obstáculo era vencido a pé, quase diariamente, mesmo com uma carga que beirava os trinta quilos. De acordo com o padre Antônio Vieira, que condenava a exploração desumana imposta aos índios de São Paulo, "nas cáfilas de São Paulo a Santos não só iam carregados como homens mas sobrecarregados como azêmolas, qua se todos nus ou cingidos com um trapo e com uma espiga de milho pela ração de cada dia"(MONTEIRO, 1994, p.107)

O decreto de primeiro de abril de 1680 de Dom Pedro II aboliu a escravidão indígena. Entretanto, essa se perpetuou já que os cativos permaneceram na servidão. Longe de ser um decreto em defesa dos povos indígenas, a lei foi resultado de uma disputa entre colonos e religiosos.

Já na segunda metade do século XVIII, com a Coroa portuguesa instaurando a reforma do aparelho estatal e administrativo em suas colônias, foi implantada uma política de laicização do Estado, que levou a expulsão de ordens religiosas e o controle de povos indígenas e das propriedades que pertenciam aos religiosos. A figura central desta reforma foi Marquês de Pombal. Surge neste período o Diretório dos Índios e foram estabelecidas mudanças profundas que culminaram no que é chamado assimilacionismo e apagamento histórico, tais como:

- As aldeias passaram então a ser vilas e a administração dos indígenas seria feita por juízes e vereadores e não mais por missionários. Inicialmente, a determinação era que os próprios indígenas governassem as aldeias. Entretanto, concluiu-se posteriormente *que os índios não teriam capacidade de governar devido à rusticidade, à ignorância e à falta de aptidão. Diante disso, era necessária a existência de um diretor nas povoações com domínio da língua indígena, entre outros requisitos* (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p.71).

- A proibição do uso das línguas originárias e a obrigatoriedade da língua

¹⁶ O Historiador John Manuel Monteiro é autor de *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, referência faz uma análise aprofundada da economia da sociedade seiscentista de São Paulo trazendo elementos importantes sobre a escravidão indígena. Segundo MONTEIRO (1994, pág 9), sua obra busca dialogar com 03 problemas centrais da História do Brasil: o primeiro, o papel do índio na História social e econômica da Colônia, o mito do bandeirante e a importância das economias não exportadoras para a formação do país.

portuguesa. Neste período muitos povos tiveram suas línguas extintas, especialmente as populações do Nordeste, como veremos mais adiante.

- A administração era responsável pela “civilização” dos indígenas. Para isto, implantaram escolas públicas para o ensino dos ofícios próprios do colonizador.
- Famílias indígenas passaram a viver separadas, em casas próprias.
- Os indígenas foram obrigados a se vestir.
- Proibição do vício do alcoolismo e à *ociosidade*.
- Se antes todos os indígenas eram chamados de “negros da terra”, a partir de então passou-se a haver uma diferenciação entre estes e os “Índios civilizados”, que por sua vez receberiam sobrenomes portugueses.

Com a imposição cultural europeia, houve também mudanças na forma da exploração de mão de obra dos povos indígenas. Passaram a exercer atividades como comércio e agricultura, *sempre com a ambição de produzirem muito para obterem maiores privilégios e honrarias* (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p.72).

Estimulou-se o casamento entre brancos e indígenas, promovendo-se assim a mestiçagem. Acerca disso, vale destacar que a Historiografia clássica apresenta o processo de miscigenação como resultado de relações consensuais romantizadas. Contudo, estudos decoloniais sobre gênero e raça defendem que se trata de um processo violento de estupro colonial, já que as relações estabelecidas entre europeus e indígenas eram categorizadas racialmente e pelo gênero, na base de um padrão eurocentrado e patriarcal.¹⁷

O processo de invasão colonial se deu no Brasil, entre outras dimensões, principalmente por meio da violência sexual das indígenas. Mas isso se tornou capítulo esquecido na historiografia. Lembra-se que a percepção europeia/cristã já possuía como intrínseco os papéis de gênero desigualmente definidos pelo patriarcado, que se perpetuava nos processos de interação com os povos originários. (SILVA PANKARARU, 2023, p.56)

Assim, a dominação dos corpos e dos territórios originários são duas faces da mesma moeda e os interesses na exploração de mão de obra e da dominação sobre as populações indígenas tinha o interesse evidente de expropriação e domínio das terras indígenas.

A gestão do Marquês de Pombal incentivava o casamento de vassallos do reino com índias, garantindo-lhes as terras em que se estabelecessem (Alvará de 04/4/1755). Os índios, “primários e naturais senhores” das terras que habitavam ou em que foram aldeados por missionários, se/undo o Alvará de 01/4/1680,

¹⁷ Trataremos de forma mais aprofundada a questão de gênero na seção seguinte, no subtópico que abordará o conceito de corpo-território.

tiveram esses direitos reafirmados na lei de 06/7/1755 e no Diretório dos Índios. Entretanto, a política de aldear índios tinha por objetivo, na prática, transformá-los em uma força de trabalho habilitada e espoliá-los de grandes extensões de terras. Em todo esse período, até o final do séc. XIX, buscava-se concentrar e sedentarizar os índios, torná-los produtivos, mão-de-obra de agentes do Estado, de missionários e colonos que os instruíam nos ofícios e os submetiam às leis. (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p.74)

O problema indígena é o problema da terra, afirmação de Mariátegui que remete a luta contra a exploração de terras e latifúndio que assolou o Peru e a América Latina. Todavia, o autor aprofunda-se no sentido da definição da terra para os indígenas, que é muito mais que um espaço físico, mas é a alma do índio, pois terra é vida.

A terra sempre foi toda a alegria do índio. O índio desposou a terra. Sente que 'a vida vem da terra' e volta à terra. Finalmente, o índio pode ser indiferente a tudo, menos à posse da terra que suas mãos e seu alento lavraram e fecundaram religiosamente (MARIÁTEGUI, 2007, p.63)

A lei de terras de 1850, que dispõe sobre as terras devolutas do Império, foi um momento de fortalecimento da aristocracia burguesa e de legitimação das grilagens de terras pelo Brasil, já que quaisquer aquisições de terras deveriam ser por compra.

Conforme afirma PRIETO (2020), para se compreender a Lei de Terras é preciso analisar o contexto do país, recém fundado, a partir de sua primeira constituição imperial. Segundo o autor, *tal constituição, a primeira produzida após a independência, instituiu a propriedade privada absoluta, estabelecendo o primeiro fundamento legal para a consolidação da propriedade privada capitalista da terra* (PRIETO, 2019, p.135-136).

Assim, a lei de terras foi um regulador da *manutenção da ordem social e política baseada na economia colonial, na dependência externa e nos interesses dos grandes latifundiários* (PRIETO, 2019, p.143). Mesmo com as mudanças legais ao longo dos séculos, a estrutura fundiária do país perpétua como base a grilagem de terras, a grande concentração de renda e de propriedade nas mãos de poucos e a legitimação para a expropriação de áreas que são originalmente das populações indígenas, camponesas e quilombolas.

Segundo CARNEIRO DA CUNHA (1992), houve um retrocesso no reconhecimento dos direitos dos indígenas durante o período imperial e um movimento de negação dos índios como Brasileiros e da própria soberania indígena.

[...] inaugura uma política agressiva em relação às terras das aldeias: um mês após sua promulgação, uma decisão do Império manda incorporar aos Próprios Nacionais as terras de aldeias de índios que vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada. Ou seja, após ter durante um século favorecido o estabelecimento de estranhos junto ou mesmo dentro das terras das aldeias, o governo usa o duplo critério da existência de população não indígena e de

uma aparente assimilação para despojar as aldeias de suas terras. (Carneiro da Cunha, 1992, p. 145).

1.3 – Em nome Progresso: Integracionismo, tutela e usurpação de terras indígenas entre as décadas de 1940 e 1980

Desde o final do período imperial, seguido pela República, o governo utilizara da criação de políticas indigenistas de dominação das populações indígenas, com o discurso de torná-los cidadãos integrados à sociedade. A colonialidade do poder e do ser perpetua-se com a roupagem da tutela e da cidadania. O precursor do indigenismo brasileiro foi Marechal Rondon e sua comissão, responsável por instalar linhas telegráficas na região do Mato Grosso e utilizar da mão de obra indígena para a execução das obras do governo. PACHECO DE OLIVEIRA E FREIRE (2006, p.107) nos recorda que *naquele momento, Rondon acreditava que índios ainda não contatados poderiam se tornar bons brasileiros, mão-de-obra empregada tanto na defesa das fronteiras como no desenvolvimento econômico de Mato Grosso*. A visibilidade desta estratégia exitosa para os governantes gerou debates em âmbito nacional e daí surgiu o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN).

Embora tivesse discurso ideológico de proteção social aos indígenas, o órgão nada mais era que uma forma da classe dominante manipular grupos, apropriar-se de suas terras e continuar promovendo o assimilacionismo iniciado no período colonial. Suas finalidades eram:

- a) estabelecer a convivência pacífica com os índios;
- b) agir para garantir a sobrevivência física dos povos indígenas;
- c) fazer os índios adotarem gradualmente hábitos “civilizados”;
- d) influir de forma “amistosa” sobre a vida indígena;
- e) fixar o índio à terra;
- f) contribuir para o povoamento do interior do Brasil;
- g) poder acessar ou produzir bens econômicos nas terras dos índios;
- h) usar a força de trabalho indígena para aumentar a produtividade agrícola;
- i) fortalecer o sentimento indígena de pertencer a uma nação (Souza Lima, 1987). (PACHECO DE OLIVEIRA E FREIRE, 2006, p. 112-113)

Em outras palavras, desejava-se transformar o índio em trabalhador nacional, por meio do controle educacional, mecanismos de homogeneização e nacionalização dos povos indígenas, instituição de ritos cívicos e militares e a imposição da cultura branca, como o uso de vestimentas, o ensino da língua portuguesa, a formação de produtores

para práticas rurais (PACHECO DE OLIVEIRA E FREIRE (2006). O integracionismo promovido pelo Estado brasileiro nega a identidade étnica e socioterritorial, como explica SILVA PANKARARU (2020):

A atuação da “mão do Estado” no controle dos povos originários administrou ações voltadas ao integracionismo enquanto direção política e ideológica de integração os povos indígenas na dinâmica da vida nacional a partir da eliminação de diferenças, supressão de particularidades étnicas e socioterritoriais. (SILVA PANKARARU, 2020, p.62)

O SPI foi extinto na década de 60, devido a fortes acusações de corrupção, dando lugar a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). O Estado avançava no desenvolvimento do modo de produção capitalista dependente, que favorecia o capital estrangeiro e a burguesia industrial. Pacheco de Oliveira (1989, p.3) afirma que a *burguesia industrial tinha sólidas conexões com o setor agrário e com o capital externo*.

As ameaças às populações indígenas intensificaram-se durante o período militar (1964-1988), e a invisibilidade dessas populações perpetua-se nesse momento histórico, marcado pelos assassinatos de milhares indígenas e pelo silêncio e desconhecimento dos não indígenas, que ignoraram as barbáries perpetradas contra populações inteiras em diversos territórios. Dois importantes documentos são fontes fundamentais para o resgate informações a esse respeito.

O Relatório de Violações de Direitos Humanos das Populações Indígenas(VDHPI)¹⁸, afirmava que durante a ditadura militar, o número de desaparecidos e mortos políticos chegou a 434 pessoas¹⁹. No que tange a morte de pessoas de povos indígenas nesse período, o número aumentava para 8.350, sendo que os dados eram referidos a apenas 10 povos foram estudados, o que indica que esse número poderia ser superior. Dentre as recomendações do Ministério Público Federal estava a criação de uma Comissão Nacional da Verdade Indígena para apurar com maior profundidade o que pode ser chamado genocídio, pois segundo o Relatório:

Os obstáculos aos projetos desenvolvimentistas, energéticos, de agropecuária, de colonização, eram tratados como ameaças à segurança nacional, pois diminuiriam o “poder” do país. A questão ambiental era tratada dessa forma, e os índios também. Por conseguinte, apesar de não terem se posicionado como opositores políticos da ditadura militar, os povos indígenas atingidos devem ser considerados em sua resistência social, pois foram o alvo de políticas de Estado de genocídio e etnocídio. Não contabilizá-los entre as vítimas da ditadura seria

¹⁸ A Comissão Nacional da Verdade foi promulgada pela Lei nº 12.528/2011 e instituída em 16 de maio de 2012, com a finalidade de apurar violações de Direitos Humanos durante o período de 18 de setembro de 1946 a 05 de outubro de 1988 (CNV, [s.d.]). A comissão foi dividida em treze grupos de trabalho, entre estes o de violação de direitos indígenas.

¹⁹ Este número não é preciso e pode não refletir a totalidade de mortos e desaparecidos.

o equivalente a não contar ciganos e judeus entre os mortos do nazismo, apenas porque a grande maioria dos mortos pelas políticas de extermínio não tinha atuação política (Relatório - tomo I - Parte II - Violações aos Direitos dos Povos Indígenas, 2014, p.11)

O mesmo Relatório faz menção à Davi Guarani, da TI Jaraguá que relata a invisibilidade dos povos originários mesmo quando trata-se dos Direitos humanos violados durante o período sombrio da ditadura militar:

“Na ditadura, quem mais morreu não foram os ativistas, os jovens universitários que estavam lutando pela liberdade do país. Foram os indígenas. Então essa situação muito revolta a gente. [...] As pessoas não conseguem ver a gente como povo originário e que tem uma resistência.”. É necessário combater essa invisibilidade. (Relatório - tomo I - Parte II - Violações aos Direitos dos Povos Indígenas, 2014, p.03)

Houve no período uma intensificação de projetos desenvolvimentistas que, em nome do progresso, atingiu terras e povos indígenas de todo o território nacional.

A Comissão Nacional da Verdade (CNV), em relatório de 2011, aponta que ao menos 8.350 indígenas foram assassinados no período da ditadura militar. O Relatório Figueiredo, produzido em 1967 pelo procurador Jader de Figueiredo Correia, registrou as torturas e violências contra os povos indígenas no período da ditadura e sobre a ineficiência e os crimes de corrupção executados pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Entre os crimes apontados, estão a *Dilapidação do patrimônio indígena: venda de gado, arrendamento de terras, venda de madeiras, exploração de minérios, venda de castanha e outros produtos de atividade extrativista e de colheita, venda de produtos de artesanato indígena, doação criminosa de terras* (Figueiredo, 1967, p.6).

O documento descreve a percepção da classe dominante sobre as terras indígenas e mais uma vez pode-se observar a incongruência com as cosmovisões das populações originárias:

O patrimônio indígena é fabuloso. As suas rendas alcançariam milhões de cruzeiros novos aos bens administrados. Não requeria sequer uma ajuda governamental e o índio viveria rico e saudável nos seus vastos domínios (...) Proclamam-se a míngua de recursos orçamentários escondendo-se que o índio brasileiro, um dos maiores latifundiários do mundo, tem meios de auferir suas terras, de suas dezenas de fazendas, capazes de tornar cada um deles imensamente rico se convenientemente fosse administrados, com zelo e honestidade. São milhões de hectares de terras espalhados em quase todo o país, justamente nas regiões mais férteis, nos lugares mais aprazíveis, nos climas mais amenos. (FIGUEIREDO, 1967, p.9)

O movimento assimilacionista foi determinante para os povos originários do Nordeste, levando à miscigenação forçada e a *fixação de colonos brancos dentro dos*

limites dos antigos aldeamentos (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999, pág 23). A partir da década de 1970, os chamados índios do Nordeste passaram pelos processos de etnogênes, isto é, de emergência ou ressurgimento de grupos étnicos que outrora foram considerados não indígenas para a categoria de povos indígenas, reconhecidos pelo Estado Brasileiro.²⁰

Ao mesmo tempo em que massacres e os extermínios atingiam os povos indígenas de Norte a Sul do país, o movimento indígena crescia, assim como outros movimentos sociais de resistência e lutas pela redemocratização. No ano de 1972 nascia o CIMI que buscava articular os povos indígenas, apresentando-os instrumentos políticos de luta como a realização de assembleias. No ano seguinte, foi promulgada a Lei 6.001/23, conhecida como Estatuto do Índio, que declarava o indígena como incapaz e que deveriam ser tutelados pelo Estado.

1.4 – Entre avanços e retrocessos: a política indigenista pós Constituição Federal

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, precedida pela Assembleia constituinte de 1987, os povos indígenas saíram de uma condição de sujeitos tutelados e incapazes pelo Estado como sujeitos coletivos de direitos, com suas especificidades de organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Também é a Constituição Federal que estabelece o direito dos indígenas às suas terras tradicionalmente ocupadas, conforme artigo 231:

§ 1º Diz respeito às São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Contudo, a legislação não garantiu segurança aos povos originários, e mesmo com o princípio constitucional garantindo-lhes a permanência, usufruto e não invasão de não indígenas e exploração dos povos indígenas das riquezas naturais dessas terras, a partir dos anos 1990, reeditam-se e agudizam-se as formas de violências contra os povos originários.

²⁰ https://pib.socioambiental.org/pt/Etnog%C3%AAneses_ind%C3%ADgenas

Aprofundaremos acerca das particularidades do processo histórico dos povos indígenas do Nordeste ao longo do texto

Isso porque, conforme recordam BEHRING e BOSCHETTI (2010), o período da redemocratização, tão importante para o país, também foi marcado por tensionamentos, pois, se por um lado as lutas sociais alcançaram a garantia constitucional dos direitos reivindicados, por outro, ocorria uma crise econômica externa e interna, o aumento da dívida externa e da inflação, num contexto de crise estrutural do capital e de particular avanço neoliberal, sob uma lógica de agudização das expropriações, contrárias à demanda pela ampliação de direitos sociais, que se evidenciava *na dificuldade da formulação de políticas econômicas de impacto nos investimentos e na redistribuição de renda, não só no Brasil, mas no conjunto da América Latina*. (Behring e Boschetti, 2006, P. 138).

A partir dos anos 1990, agudizam-se os traços da formação sociohistórica e da inserção do Brasil como país da periferia do capitalismo, subordinada aos imperativos de valorização do capital em escala mundial. Agrava-se a condição do país como exportador de produtos primários, na base do extrativismo e da exploração especializada agro-mineradora, que deriva em processos de desindustrialização crescente, de recrudescimento da exploração do trabalho; da concentração e expropriação violenta de terras (ARREGUI; PAZ, 2021). Para a política indigenista, isto significou um condicionamento dos direitos sociais dos povos originários aos interesses da classe dominante.

Dessa forma, em tempos de *crise combinada de superprodução e superacumulação, com gigantesca concentração de riqueza* (BEHRING, 2023, p.15), os conflitos e violências contra os povos originários se perpetuam. O avanço da ofensiva neoliberal, fortaleceu o Estado dependente e fragilizou os direitos sociais das populações latino-americanas.

Desde o governo Sarney até 2024, foram homologadas e reservadas 533 Terras Indígenas. A maior parte das demarcações ocorreram durante o governo Fernando Henrique Cardoso. Esse dado, embora aparente conquista e interesse da presidência em solucionar a questão das terras indígenas, apenas revela o caráter reformista de um governo orientado para o mercado (BEHRING E BOSCHETTI, 2010, P. 148).

LACERDA (2004), afirma que houve uma *extensa gama de situações de violências* durante o governo FHC (Fernando Henrique Cardoso) e destaca as principais: aumento de suicídios, especialmente na região do Mato Grosso do Sul; mortes em decorrência de desnutrição; ataques armados de pistoleiros a serviço de ocupantes de terras indígenas, agressões a aliados dos povos indígenas, tensões entre indígenas e

militares, bem como desrespeito à organização social indígena por agentes públicos. Foi também no governo FHC que houve a alteração do decreto 1775/96, que deu direito ao contraditório. Isto é, possibilitou que opositores aos direitos indígenas pudessem questionar os processos demarcatórios.

Com a primeira eleição do Governo Lula (2003), esperava-se novos rumos para a garantia dos direitos indígenas. Porém, como apresentado em análise de conjuntura do CIMI, acerca dos primeiros mandatos do governo Lula, os traços impostos no contexto do Programa de Aceleração Econômica (PAC) derivaram no aumento da violência e conflitos nas terras indígenas²¹.

Na concepção desenvolvimentista do atual governo, focada apenas em aspectos econômicos, estes segmentos são “produtivos” e viáveis. Os demais – os trabalhadores, os empobrecidos, os povos indígenas, os pequenos produtores – foram rotulados como improdutivos e, desse modo, tratados como sujeitos sem relevância para a economia e para o país. A sensação que se tem é a de que aqueles que governam o Brasil analisam e concebem que os pobres e as “minorias étnicas” devem receber, do poder público, a sua “generosidade” ou “caridade” e não políticas estruturantes. E, além disso, o presidente Lula, seguindo o exemplo dos governos militares, considerou os povos indígenas obstáculos ou entraves ao desenvolvimento e seus direitos constitucionais penduricalhos. (CIMI, 2010)

Os governos posteriores seguiram com a lógica desenvolvimentista de favorecimento do setor privado em detrimento dos direitos sociais, sempre aos moldes do capitalismo dependente e do modelo econômico neoliberal. O aumento de um parlamento conservador e de bancadas ligadas aos setores ruralistas, agropecuários e evangélicos, ampliaram as proposições anti-indígenas.²²

Com o golpe de 2016 e posterior eleição do Governo Jair Bolsonaro, escancarou-se a perseguição contra as populações originárias e a invasão e exploração em terras indígenas. Como afirma MIRANDA (2020, p.67) em sua dissertação de mestrado, para além de não demarcar, *Bolsonaro atua para impedir a demarcação de novos territórios.*

RANGEL e LIEBGOTT (2023, p.17) afirmam que de forma deliberada e planejada, por meio de deliberações institucionais, o governo Bolsonaro tentou *regularizar a grilagem de terras indígenas, retirando dos cadastros fundiários as terras*

²¹ E mais uma vez destaca-se a situação dos indígenas do Mato Grosso do Sul: *O estado de Mato Grosso do Sul é recordista em violências contra os povos indígenas, e ali as comunidades indígenas são obrigadas a viver em beira de estradas, são expulsas de seus acampamentos e têm seus pertences queimados. Dois professores indígenas foram sequestrados e mortos* (CIMI, 2010).

²² O documento elaborado pelo CIMI apresenta um levantamento dos parlamentares e projetos que ameaçaram os povos indígenas até 2014. Para mais informações, acessar <congresso-anti-indigena.pdf (cimi.org.br)>.

indígenas em processo de demarcação e autorizando organizações indígenas ou mistas para que pudessem explorar economicamente terras tradicionalmente ocupadas. De acordo com ARREGUI e PAZ (2021, p.90) este projeto não pode ser analisado endogenamente, mas no contexto das mudanças no capitalismo e da América Latina e relaciona-se à internacionalização do capital.

Com a pandemia da COVID-19 além do avanço das invasões, ocorreu o agravamento dos ataques contra as populações indígenas. O Estado sucateou e aparelhou ainda mais os órgãos federais como Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). As notícias evidenciaram as condições precárias dos povos Yanomami e demais etnias que vivem nos Territórios Indígenas da região. DALMONEGO e VENTURA (2022, p.25), explicam que dois motivos levaram a este agravamento: *um novo ciclo de expansão do garimpo e o desmantelamento do atendimento à saúde dos povos Yanomami e Ye'kwana. Afirmam ainda:*

É fundamental destacar que estes dois fatores não coincidem de forma casual; ambos se alimentam reciprocamente e atuam de forma sinérgica, têm a digital do governo brasileiro e fazem parte de um projeto planejado, que permitiu manter as condições de morte dentro do território Yanomami para viabilizar a exploração de seus bens naturais, de cujos lucros beneficiam-se agentes públicos e privados. (DALMONEGO e VENTURA, 2022, p.25)

Em 2023, o país elegeu um presidente que teve em seu plano de governo a defesa da garantia dos direitos indígenas e que sucedeu um governo desastroso declaradamente anti-indígena, gerando grandes expectativas.

Nos primeiros meses de governo as mudanças apontavam para significativos avanços: a presença do cacique Raoni na subida da rampa durante a posse do presidente Lula, o início do processo de desintrusão de garimpeiros na Terra Indígena Yanomami e a declaração da emergência nacional de saúde em atenção aos povos que ali viviam e que encontravam-se em situação de extrema vulnerabilidade; a criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI), a nomeação de indígenas na presidência da FUNAI (agora Fundação Nacional dos Povos Indígenas e não mais Fundação Nacional dos Índios) e da SESAÍ (Secretaria Especial de Saúde Indígena); a lei de cotas para indígenas em concursos públicos federais.

Entretanto, as mudanças estruturais aguardadas não ocorreram. O governo enfrentou a tentativa de golpe planejado pela extrema direita, que levou à invasão e

depredação dos edifícios dos três poderes. Nesse contexto de insegurança e ameaça à democracia o congresso anti-indígena *atuou para esvaziar o MPI, atacar os direitos indígenas e aprovar a Lei 14.701/2023*, a conhecida lei do marco temporal. (Relatório de Violência contra os povos indígenas, 2024, p.08).

Esta nova legislação ameaça os direitos conquistados historicamente pelas populações originárias e prevê que apenas territórios tradicionalmente ocupados até 1988 sejam garantidos aos povos indígenas. Isto é, as populações expulsas violentamente de seus territórios durante o período militar não terão direito as suas terras. E mais, ameaça inclusive territórios já regularizados, que podem ter a demarcação anulada.

A lei em vigor gerou um conflito constitucional e institucional entre os poderes e atende aos interesses dos setores econômicos que ambicionam as terras indígenas. Nessa disputa, destaca-se a mineração e o agronegócio.

A Lei 14.701/2023 é evidentemente inconstitucional e os próprios ruralistas têm consciência disso. A tramitação e a aprovação da lei ocorreram em paralelo ao julgamento de repercussão geral do STF sobre o tema, deixando clara a intenção dos parlamentares anti-indígenas de não acatar a decisão da Suprema Corte. (CIMI, 2024)

O movimento indígena nacional luta pelo reconhecimento da inconstitucionalidade da lei 14.701/2023 e, propõe em caráter emergencial, que quaisquer tramitações relacionadas a terras indígenas se mantenham suspensas.

Conforme Relatório de Violência contra os povos indígenas – dados de 2023, do total de 1.381 terras e demandas territoriais indígenas existentes no Brasil, a maioria (62%) segue com pendências administrativas para sua regularização. Trata-se de 850 terras indígenas com pendências, sendo que 563 ainda não tiveram nenhuma providência do Estado para sua demarcação²³. (CIMI, 2024).

Os dados apresentam também os casos de “violência contra a pessoa”, que interliga-se com a morosidade na demarcação dos territórios indígenas: foram 411 registros, entre *abuso de poder* (15 casos); *ameaça de morte* (17); *ameaças várias* (40);

²³ Esses números mudaram no ano de 2024, já que o governo federal homologou 05 terras indígenas: Cacique Fontoura, em Mato Grosso, Aldeia Velha, na Bahia, e Potiguara de Monte-Mor, na Paraíba; além de Morro dos Cavalos e Toldo Imbu, em Santa Catarina. Além disso foram publicadas pelo ministério da justiça 11 portarias declaratórias, sendo estas: TIs Jaraguá, Peguaoty, Djaiko-aty, Amba Porã, Pindoty/Araça-Mirim, Tapy'i/Rio Branquinho e Guaviraty, no Estado de São Paulo ; as TIs Sawré Muybu, Maró, Cobra Grande, no Pará; e a TI Apiaká do Pontal e Isolados, no Mato Grosso.

assassinatos (208); *homicídio culposo* (17); *lesões corporais* (18); *racismo e discriminação étnico-cultural* (38); *tentativa de assassinato* (35); e *violência sexual* (23).

As violências contra os povos originários persistem, gerando mortes, contaminações e doenças e intensificação das invasões em terras indígenas, legitimadas pelo próprio Estado. Além disso, aumentam-se os deslocamentos forçados para os espaços urbanos, como nos explica Silva Pankararu:

No contexto contemporâneo, existem múltiplas situações de migrações compulsórias, des(re)agrupamentos de populações indígenas (coletiva e/ou individual) provocadas pelo empobrecimento e expropriações do avanço do agronegócio, da produção de monocultura, uso de agrotóxicos, exploração ilegal de madeira, mineração em terras indígenas resultando movimentando a relação idas e voltas entre espaços urbanos e rurais (aldeias e assentamentos). (SILVA PANKARARU, 2022, p.184)

Há ainda uma profunda interlocução entre as lutas indígenas e demais comunidades tradicionais de aldeias e territórios rurais com a realidade urbana, já que a expansão do agronegócio e de atividades de superexploração de recursos naturais impactam não apenas os territórios explorados, mas estende-se às cidades que sofrem as consequências das mudanças climáticas e do racismo ambiental, sendo as principais vítimas as populações periféricas, pretas, pardas e indígenas.

1.5 – Colonialidade do poder e Territórios originários

Ao pensar em território na perspectiva dos povos indígenas, é necessário desconstruir a ideia dos limites geográficos. Evidentemente, todos são submetidos aos moldes e limites geográficos próprios da ideia de nação, e a delimitação das unidades federativas que compõem o território brasileiro, assim como, também, ocorre nos demais países latino-americanos e suas fronteiras. Entretanto, os povos originários relacionam-se com a espacialidade e com as relações territoriais de modo contra colonial. Por isso, é comum ouvir em seus discursos de luta: Brasil é terra indígena ou São Paulo é território indígena, ou, por exemplo Jaraguá é Guarani. Ou, ainda, como os povos andinos declaram-se povos transfronteiriços ²⁴.

GALLOIS (2004), recordando PACHECO DE OLIVEIRA (1989) esclarece que a ideia de limites territoriais faz parte da herança colonial:

²⁴ Para aprofundamento da categoria povos transfronteiriços, recomenda-se consultar o Instituto Socioambiental, <Categoria: Povos transfronteiriços - Povos Indígenas no Brasil>, acesso em 29 de outubro de 2024.

A relação entre uma sociedade indígena e seu território não é natural ou de origem. Não é da natureza das sociedades indígenas estabelecer limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades estão submetidas”. PACHECO DE OLIVEIRA (1989, p. 27).

KOGA e DINIZ (2018, p.82) recordam que o conceito de território *também ganha uma implicação econômica no período do capitalismo mercantil e passa a ter novos vetores atrelados à expansão territorial, internacionalização do poder econômico mercantil, sinalizando a materialidade da acumulação econômica do ciclo mercantil capitalista.*

Os conceitos Terra e Território estão intrinsecamente ligados, embora tenham definições distintas na perspectiva do não indígena. Conforme afirma GALLOIS (2004, p.39) enquanto terra diz respeito ao âmbito político jurídico (definição do colonizador), “território” *remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial.*

Já a relação terra e território vincula-se na perspectiva indígena, por exemplo quando MARIÁTEGUI (2007, p.63) afirma que *Sente que ‘a vida vem da terra’ e volta à terra*, pois ela não a reduz em um bem a ser assegurado como uma propriedade e seu valor se configura como um território, em que os indígenas se relacionam entre si e com a natureza, e que não há distinção entre um e outro. Esse é um elemento comum entre os povos de Abya Yala.

A definição de território e de natureza para os povos originários também não pode ser homogeneizada, já que cada povo possui uma percepção a partir de suas vivências e culturas, bem como das características ambientais que os rodeia. Os povos originários estão presentes e são responsáveis pela preservação dos 06 biomas brasileiros: Amazônia, Cerrado, Pampa, Caatinga Mata Atlântica e Pantanal.²⁵ A relação com os biomas e os seres que vivem nestes espaços é um elemento relevante da territorialidade dos povos indígenas.

No artigo de GOMIDE (2011), uma liderança Xavante, ao ser perguntada sobre o significado de território, responde:

Bom, o que eu vou falar do ponto de vista Xavante o que nós entendemos sobre o território em si é na verdade para nós, significa o espaço grande, sem limite, onde os nossos antepassados, vários povos indígenas andavam, viviam, faziam as suas tradições, conforme a cultura de cada, então isto para nós é território, sem influência como nós estamos tendo atualmente (Ruriõ, 2004, apud GOMIDE 2011).

²⁵ É comum que o movimento indígena utilize como referencial espacial os biomas.

Já os povos Guarani Mbyá, conforme explica LADEIRA (2015, p.98),

conservam um território - que compreende partes do Brasil, do Uruguai, da Argentina e do Paraguai – formado pontos de passagem e parada, e por aldeias que se interagem por meio das dinâmicas sociais e políticas e das redes de parentesco que implicam permanente mobilidade. (...) Assim quando dizemos que os Guarani mantêm a configuração de um território tradicional, significa que, para eles, o conceito de território supera os limites físicos das aldeias e das trilhas e está associado a uma noção de mundo que implica a redefinição constante das relações multiétnicas, no compartilhar e dividir espaços (...) (LADEIRA, 2008, p. 99).

A criação das capitâneas hereditárias destinadas aos portugueses capitães-governadores, já *demonstrava o modelo econômico adotado para o país, e que representava o grande latifúndio e a monocultura escravocrata* (ALMEIDA, 1999, p.138). O conceito de terra, para a classe dominante, é, segundo SILVA PANKARARU (2018, p.483) *um bem que envolve muitas tensões e conflitos de disputa*. Já para os povos originários, não obstante as particularidades étnicas e suas múltiplas cosmovisões, a terra não é vista como bem ou propriedade, mas é um valor inestimável que supera um espaço físico ou a ideia de propriedade.

Por exemplo, para o líder Kopenawa e seu povo, é a terra-floresta (Urihi). Assim como para outros povos indígenas, é uma entidade viva, é a mata recebida por Omama para que os Yanomami ²⁶ pudessem viver de geração em geração. Diz Kopenawa: *Acho que vocês deveriam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira* (Kopenawa; Albert, 1998, p.468).

O pensamento dos capitalistas é indissociável ao pensamento dos povos originários. Isto porque no pensamento ocidental, há uma dicotomia entre o ser humano e a natureza. A pesquisadora Elisa Ramos, do Povo Pankararu, originário do Estado de Pernambuco, discorre acerca da concepção da cosmovisão de seu povo:

quando falo dessa relação com meu território, não estou falando apenas de uma extensão de terra, não estou falando apenas de quilômetros ou hectares, mas estou falando de um espaço sagrado onde vivem seres humanos, mas outros seres também. Seres visíveis, invisíveis, árvores, águas, pedras, serras, rios, riachos, plantas. E da história do meu povo, do território, esse território é também morada dos meus antepassados, morada dos meus seres sagrados, e nesses seres sagrados há também seres femininos. (URBANO PANKARARU, 2019, p.2)

²⁶ Yanomami, na língua originária, significa seres humanos. Kopenawa e Albert (2004) explicam: *No começo das coisas, aqui só havia habitantes da floresta, seres humanos (a autodesignação dos Yanomami -yanomae thêpêsignifica antes de tudo "seres humanos", e se aplica também aos outros índios, opondo-se aos animais, aos seres sobrenaturais e aos não-índios/ napêpê).*

URBANO PANKARARU apresenta um elemento fundamental para compreender o conceito de território para os povos indígenas quando menciona a sacralidade e os *seres femininos*: a relação entre corpo território e as mulheres.

A invasão e exploração do território é também a invasão e exploração dos corpos indígenas. Essa concepção dos povos originários difere completamente da perspectiva eurocêntrica e cristã imposta pelo colonialismo e tão bem explicada por QUIJANO (2005) acerca da ideia de “*corpo*” e de “*não-corpo*” e sobre como o dualismo “alma e matéria/ razão/sujeito” foi utilizado para justificar a objetificação dos corpos não europeus (indígenas e negros), desumanizando-os e inferiorizando-os.

A perspectiva entre território e corpo é abordada por SANTOS PANKARARU (2023, p.25), no primeiro capítulo de sua dissertação “A retomada dos indígenas: reflorestando o lugar da mulher”. A pesquisadora afirma que o corpo indígena foi o *primeiro território colonizado* e apresenta como os *corpos femininos indígenas foram sendo compreendidos como territórios atraentes e significativos para a invasão e dominação* (2023, p.22), bem como identifica as potências de luta e resistência desses corpos em defesa da vida e seus territórios terra, resgatando e analisando a Marcha das Mulheres Indígenas.²⁷

É importante destacar que as Mulheres Indígenas realizaram durante a pandemia uma grande mobilização virtual, cujo tema foi “O Sagrado da existência e a cura da terra” e no manifesto chamado “Manifesto das primeiras brasileiras. As originárias da terra: Mãe do Brasil é Indígena”, expressam de forma poética e contundente a História da dominação de seus territórios e de seus corpos:

Nós, Mulheres Indígenas, também somos a Terra, pois a Terra se faz em nós. Pela força do canto, nos conectamos por todos os cantos, onde se fazem presente os encantos, que são nossas ancestrais. A Terra é irmã, é filha, é tia, é mãe, é avó, é útero, é alimento, é a cura do mundo (...)

Como calar diante de um ataque? Diante de um Genocídio que faz a Terra gritar mesmo quando estamos em silêncio? Porque a Terra tem muitos filhos e uma mãe chora quando vê, quando sente que a vida que gerou, hoje é ameaçada. Mas ainda existe a chance de mudar isso, porque nós somos a cura da Terra! (...)

Somos muitas, somos múltiplas, somos mulheres, cacicas, parteiras, benzedeiras, pajés, agricultoras, professoras, advogadas, enfermeiras e médicas nas múltiplas ciências do Território e da universidade. Somos antropólogas, deputadas e psicólogas. Somos muitas transitando do chão da aldeia para o chão do mundo.

²⁷ O evento é promovido anualmente pela Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), movimento de mulheres indígenas de todos os biomas que tem o objetivo de mobilizar a luta pelos direitos indígenas e fortalecer mulheres originárias que estejam à frente de organizações. Ao longo da pesquisa, retomaremos ao tema das mulheres originárias.

Mulheres terra, mulheres água, mulheres biomas, mulheres espiritualidade, mulheres árvores, mulheres raízes, mulheres sementes e não somente mulheres, guerreiras da ancestralidade. (ANMIGA)²⁸

Em sua tese de doutorado, FARIA (2019, p.57) menciona a fala de uma mulher liderança Guarani do Oeste do Paraná, que descreve a relação desses povos com a terra (...) *o dono da terra é Nhanderu, portanto, a terra não pertence à gente, a terra não é de ninguém. Na verdade, nós pertencemos à terra, não é a terra que nos pertence.* (Paulina Martines, da Tekoha Y'Hovy, município de Guaíra, PR, em entrevista em julho de 2012). No contexto da metrópole, a cosmologia do povo Guarani expressa resistência diante da expropriação territorial, como explica MARTINS GUARANI (2024):

O território que o povo guarani habita é fértil, pois são os guaranis que trazem a fertilidade para esses territórios, pois não praticamos a monocultura, cultivamos as roças guarani, que são parecidas com o método de agrofloresta; tal manejo é utilizado pelo guarani principalmente para cultivar abelhas, porque a cerimônia mais importante da cultura guarani é a cerimônia do nome, quando somos batizados e recebemos nosso nome. Nessa cerimônia usamos uma vela, que é feita de cera de abelha e, para isso, precisamos proteger as abelhas. Por muitos anos, meus ancestrais protegeram as abelhas para que esse ritual tão importante continue vivo. Portanto, o aquífero guarani existe porque existe o povo guarani; e o aquífero recebeu esse nome porque somos os plantadores de água, protetores do lençol freático, somos protetores das abelhas (abelhas nativas sem ferrão e outras). Também, sempre tivemos o Petyngua (cachimbo), seja ele feito de argila ou de madeira, para isso é preciso cultivar e fazer o manejo da argila para manter a argila viva. Então nunca há um consumo abusivo e predatório onde há o povo guarani. Há resquício de matéria prima para se fazer objetos de cerâmica, e também existe a matéria prima para fazer o pentygua em madeira. São práticas que provam que o povo guarani consegue viver sem acabar com a matéria prima do lugar. (MARTINS GUARANI, 2024, p.46)

Isto é, o sistema capitalista concebe a terra como mercadoria e fonte de recursos exploráveis infinitos. Acerca disso, Davi Kopenawa (2018, p. 469) explica:

Já os grandes homens brancos pensam diferente: “A floresta está aqui sem razão, então podemos estragá-la o quanto quisermos! Ela pertence ao governo!”. Contudo, não foram eles que a plantaram e, se a deixarmos nas mãos deles, farão apenas coisas ruins. Vão derrubar suas árvores grandes e vendê-las nas cidades. Vão queimar as que sobraem e sujarão todas as águas. A terra logo ficará nua e ardente. Seu valor de fertilidade irá deixá-la para sempre. Não crescerá mais nada nela e os animais que vinham se alimentar dos frutos de suas árvores também irão embora. (KOPENAWA e ALBERT, 2018, p.469)

KOPENAWA e ALBERT (1998, p.18) discorrem acerca do processo de colonização e dominação dos europeus e relatam sobre como era o território

²⁸ <https://anmiga.org/manifesto/>

Pindorama²⁹. Em suas palavras, os brancos *têm muitas máquinas e mercadorias, mas lhes falta sabedoria, pois esqueceram de seus ancestrais*. Para os Yanomami, os brancos foram criados na floresta por Omama ³⁰, mas foram expulsos, porque eram perigosos.

Ao mesmo tempo em que as populações indígenas enfrentaram o poder colonizador eurocêntrico contra suas vidas e territórios, observa-se um movimento de resistência, e que, não obstante o apagamento provocado pela “História oficial”, está presente ensinando aos não indígenas pistas para superação dos problemas desencadeados pelo capitalismo. KOPENAWA afirma:

Quem ensinou a demarcar foi o homem branco. A demarcação, divisão de terra, traçar fronteiras é costume de branco, não do índio. Brasileiro ensinou a demarcar a terra indígena, então a gente passou a lutar por isso. Nosso Brasil é tão grande e a nossa terra é pequena. Nós, povos indígenas somos moradores daqui antes dos portugueses chegarem. Lutei pela terra Yanomami para que meu povo viva onde eles nasceram e cresceram, mas o registro da terra Yanomami não está comigo, está com o governo. Mesmo diante das dificuldades, o tamanho da nossa terra é suficiente para nós, desde que seja somente para nós e não precisamos dividir com garimpeiro e ruralista. (1998, p. 38)

A concepção de corpo-território e a biodiversidade e humanidade como organicamente integrados faz parte da cosmovisão dos povos originários está muito presente na visão dos diversos povos. KRENAK³¹ (2020, p. 29) afirma que as diversas narrativas acerca da origem da vida revelam a memória ancestral dos povos indígenas, que *pensam as florestas como entidades vivas e inteligentes*. Para os povos indígenas, não existe o “meio ambiente”, pois todos fazem parte de um só sistema vivo e integrado.

Como escrito anteriormente, a demarcação de seus territórios é uma pauta central e fundamental para os povos indígenas, estejam estes onde estiverem. A luta pela demarcação é, de fato a luta pela preservação da vida e da cultura. O modo de produção capitalista, as investidas de empresas nacionais, estrangeiras e transnacionais na exploração das riquezas naturais, a ampliação e autovalorização do capital sob as

²⁹ Palavra de origem Tupi-Guarani, cujo significado é Região das Palmeiras (Pindó-rama) ou o nome atribuído ao território que o colonizador chamou de Brasil.

³⁰ A breve explicação acerca da cosmologia Yanomami encontra-se na página do Instituto Socio-Ambiental, que diz que *Os Yanomami remetem sua origem à copulação do demiurgo Omama com a filha do monstro aquático Tëpërësiki, dono das plantas cultivadas. A Omama é atribuída a origem das regras da sociedade e da cultura yanomami atual, bem como a criação dos espíritos auxiliares dos pajés: os "xapiripë" (ou "hekurapë")*. O filho de Omama foi o primeiro xamã. Em sua obra, escrita conjuntamente com Bruce Albert, “A Queda do Céu”, encontramos maiores detalhes sobre como o povo Yanomami concebe a criação do mundo e suas relações entre si e com a floresta.

³¹ A vida não é útil

investidas como complexo do agrominerador e a herança e perpetuação dos processos de grilagem de terras indígenas ameaçam corpos e territórios em todas as suas dimensões, como veremos nas páginas que seguem.

SEÇÃO 2 – ENTRE ALDEIAS E ASFALTOS: TERRITORIALIDADES URBANAS E OS POVOS INDÍGENAS DA REGIÃO METROPOLITANA DE SÃO PAULO

Alô, mãe. Você sente minha falta? Porque eu também sinto falta de mim
Alô, mãe, Canta que o corpo transpassa.
O tempo e nos faz resistir.
Deixei meu cocar no quadro. Retrato falado, escrevo: "Tá aqui".
Num apagamento histórico.
Me perguntam como é que eu cheguei aqui.
A verdade é que eu sempre estive. (Nos reduzem a índios, mitos, fantasias).
A verdade é que eu sempre estive (E depois dizem que somos todos iguais).
Vou te contar uma história real: Um a um morrendo desde os navios de Cabral.
Nós temos nomes, não somos números (Galdino Pataxó, Marçal Guarani, Jorginho Guajajara). Nós temos nomes, não somos números. (Marcinho Pitaguary, não somos).
Pra me manter viva, preciso resistir.
Dizem que não sou de verdade. Que eu não deveria nem estar aqui.
O lugar aonde eu vivo me apaga e me incrimina.
Me cala e me torna invisível.
A arma de fogo superou a minha flecha.
Minha nudez se tornou escandalização.
Minha língua mantida no anonimato. Kaê na mata, Aline na urbanização.
Mesmo vivendo na cidade nos unimos por um ideal. Na busca pelo direito Território ancestral. Vou te contar uma história real: Pindorama (território, território ancestral).
Brasil, demarcação já no território ancestral
(Kaê Guajajara, Território Ancestral, 2020)

Dados do último CENSO do IBGE apontam um aumento de indígenas vivendo nas cidades: 1,1 milhão de pessoas autodeclaradas indígenas vivem fora de seus territórios, o equivalente à 63,27% do total de pessoas, causando a essas populações renovadas formas de violências, como a negação étnica, racismo ambiental e demais problemáticas urbanas.

Como recorda SOUZA NHANDEVA (2021), *o bem viver de muitas populações foi nos dois últimos séculos modificado e submetido a políticas voltadas a integração do indígena a sociedade nacional*. CARDOSO OLIVEIRA (1968)³² em seu estudo sobre os povos Terena, analisa a situação dos “índios citadinos”, que saíram de suas reservas³³ para as cidades de Campo Grande e Aquidauana, Mato Grosso, na década de 40.

³² O autor realizou pesquisa censitária e identificou 418 indivíduos vinculados aos Terena.

³³ Explicar brevemente sobre as reservas do MS

Segundo ele:

Em ambas as cidades, o Terena – homem ou mulher – sentiu-se viver pela primeira vez numa aldeia de purutuya, numa “aldeia” onde o ritmo de vida era totalmente diverso daquele a que estava acostumado na reserva, nas fazendas ou nos povoados regionais(...) a intenção do índio que sai da sua aldeia é “mudar de vida” – a sua e a de seus familiares – não podendo admitir (pelo menos idealmente) o retorno à condição de existência inerentes à Reserva. (CARDOSO OLIVEIRA, 1968, p.126).

As conclusões do autor quanto aos motivos da migração dos Terena, revelam a precarização da condição de vida dos povos indígenas naquele período: *crê encontrar na cidade as escolas que não encontrou junto ao posto indígena (...); assistência médica que inexistia na Reserva (...) e condições de vida urbana e trabalho mais bem remunerado para si e empregos para seus filhos.* (CARDOSO OLIVEIRA, 1968, p.126). Seja pela expulsão direta ou indireta e ameaças, seja pela construção da idealização da cidade como lugar “de salvação”, os deslocamentos realizados dos indígenas para as áreas urbanas foram provocados para dar espaço para o agronegócio, como afirma KRENAK (2022):

A urbanização no Brasil é tardia. Ainda nas décadas de 1960 e 1970, havia campanhas para as pessoas saírem do campo e irem para os centros urbanos. Muita gente saiu da zona rural para liberar a área para o agronegócio e foi passar fome nas cidades.(2022, p.56-57)

Ao conhecer as Histórias dos povos que vieram para São Paulo desde a década de 40, concluímos que as motivações dos deslocamentos dos indígenas do processo de urbanização da Região Metropolitana de São Paulo fazem parte do projeto explicado por Krenak. A título de exemplo, podemos mencionar o Povo Pankararé, do Estado da Bahia, que sofreu a perseguição de fazendeiros na Terra Indígena a ponto de assassinar sua liderança, Ângelo Pereira Xavier, da Terra Indígena (TI) Brejo do Burgo, município de Nova Glória, no ano de 1979.

As terras férteis e com rico manancial de águas destacavam-se e o semiárido da região, como também despertava cobiça de fazendeiros locais. Com superfície de 17.924 hectares, destacava-se entre as terras da região. As invasões de fazendeiros eram constantes. Eles desejavam a todo custo o título da terra. O governo do estado da Bahia, alinhado ao governo militar, orientou o Instituto de Terras do Estado da Bahia (Interba) a titular a terra em nome dos fazendeiros. (OLIVEIRA; HECK, 2022)

Sua família estabeleceu-se no município de Osasco, onde permanece até hoje. Sua filha, Alaíde Xavier, hoje cacica e liderança do município, discorre na matéria de PAVAN e RAMOS (2021) publicada no Jornal “O Estado de São Paulo” sobre as perseguições sofridas e os motivos de deslocar-se para a cidade:

“Vim em busca de novas oportunidades na cidade. A gente vivia uma vida muito difícil na aldeia por causa dos conflitos de terra e ameaças de morte. A gente não podia nem dançar toré (dança tradicional) porque a polícia ia até a aldeia e mandava a gente parar”, relata. “Eles diziam que se a gente continuasse a dançar, iríamos apanhar. Eles nos humilhavam e às vezes prendiam lideranças para proibir a nossa reza. Então a gente ia para o meio do mato para dançar escondido. Ou era ameaça da polícia ou de fazendeiros”, continua. (ALAÍDE XAVIER)³⁴

A violência no território Pankararé marca os relatos dos indígenas que vivem na metrópole. Nos depoimentos da produção *Vozes Ancestrais: Tesouros Culturais e vivências dos povos indígenas em Guarulhos*, duas mulheres: Evangelista Maria da Conceição (Vanja) e Gilda Silva da Mata, que atualmente vivem na Aldeia Multiétnica Filhos dessa Terra³⁵, discorrem os motivos de ter deixado o Brejo do Burgo.

Eu tinha vinte e quatro anos quando saí da minha Aldeia, para passar três meses em São Paulo. Minha irmã morava aqui, essa da fugida, que o pessoal de uns fazendeiros de lá roubaram ela para cuidar dos filhos aqui, mas prometeram que iam cuidar bem dela e tal, mas fazendeiro não cuida de ninguém. Ele só explora.(...)

Quando cheguei a São Paulo foi horrível, o pior terror da minha vida, porque era um frio tão grande, que quase não aguentei. Pior foi minha irmã, que morava em um quatinho só de parede e uma portinha, sem janela. Quando vi aquilo fiquei em pânico.

-O que é isto? Onde está morando? Aqui é um terror!

Então minha irmã retrucou:

-Não, não! Aqui é bom para trabalhar! (EVANGELISTA PANKARARÉ, 2024,p.39)

A realidade encontrada em São Paulo assustou Evangelista que verbaliza ao longo de sua narrativa sobre como estabeleceu-se na cidade, sobre as condições precárias de moradia de sua família, sobre a mão de obra nas fábricas de costura. Gilda Pankararé também recorda as perseguições e ameaças sofridas pelo seu povo:

Meu pai ainda é vivo e tem cento e quatorze anos, mas já foi esfaqueado várias vezes por causa da terra, que eles queriam tomar, porque na nossa aldeia tem umas pessoas que não são indígenas, mas brancos. Então, por causa da terra, quando descobriram que éramos indígenas, queriam matar meu pai, por causa da Serra, e ali eu fui me desgostando. Lá trabalhávamos desde os sete anos. Na roça, quando chovia, vivíamos da coleta do milho e do feijão, porque na nossa aldeia, no Nordeste do Sertão da Bahia, as vezes não chove, e a gente plantava, mas não tinha o que comer. Assim, nos restava vender para os brancos, carregar a lenha, água, para aquele branco dar um prato de comida pra nós (GILDA PANKARARÉ, 2024, p. 59)

Hoje tudo já está melhor porque a FUNAI ajuda e temos trabalho.Mas

³⁴ Indígenas sofrem violência física e simbólica, afirma pesquisador - Estadão Expresso

³⁵ Maiores detalhes sobre a Aldeia Multiétnica Filhos dessa Terra estarão na seção 3.

antigamente, na minha época, há sessenta e três anos atrás, nós passávamos muita dificuldade e muita fome. Muitas vezes eu dormia e as tripas engoliam as outras. (...) Graças a Deus eu vim para a cidade, trabalhei, mesmo sem saber ler, prestei um concurso da prefeitura, passei e fiquei. (GILDA PANKARARÉ, 2024, pág 61)

As Histórias singulares de Evangelista, Gilda e Alaíde refletem traços da realidade social e coletiva, e, portanto, carrega elementos da universalidade da História Social dos povos indígenas nas cidades. Com as perseguições e a busca por sobrevivência, centenas de Pankararé e indígenas de outras etnias mudaram-se para a grande São Paulo e passaram da luta pela “terra rural” à luta pela “terra urbana”. que como defende MARICATO (2015), associa-se à herança patrimonialista vinculada à formação sociohistorica do país.

Sobre o processo de urbanização da Região Metropolitana de São Paulo , BÓGUS e PASTERNAK (2015) explicam que este passou por *fases em sua configuração nas quais se formaram e consolidaram os fatores responsáveis pela expansão de sua economia* (p.15). A primeira, no início da década de 30, com a fase da expansão ferroviária, em que se instalaram indústrias nas regiões onde eram estruturadas as estradas de ferro, a saber: Jundiaí, Osasco, municípios do ABC e Zona Leste da cidade de São Paulo. A segunda fase, a partir de 1960, período de maior expansão, com o aumento da malha rodoviária no Estado de São Paulo.

A terceira, entre 1960 e 1980 foi o momento da industrialização automobilística na região do ABC e bairros do entorno e intensificação dos fluxos migratórios. E a quarta fase, iniciada na década 80 e que perdura até hoje, com as reconfigurações das atividades econômicas, sob as profundas mudanças da financeirização do capital, que agudizaram os processos especulativos de expropriação de terras (rurais e urbanas) e aprofundaram o desemprego e precarização do trabalho.

Em todas estas fases os povos indígenas foram afetados, ora pela intervenção das construções de ferrovias e rodovias entre seus territórios em todo o Estado de São Paulo, ora pelos deslocamentos desses povos das aldeias às cidades. Os povos indígenas em contexto urbano incorporam-se, portanto, à massa da classe trabalhadora urbana, enfrentando as desigualdades sociais que tem origem na concentração da renda fundiária, que tornam a *cidade um grande negócio* (MARICATO,2015).

A cidade como mercadoria privilegia determinados grupos relacionados ao *conjunto de capitais que tem interesse em específico na produção do espaço urbano*,

destacando construtoras e empresas de infraestrutura, incorporadoras e financiadoras imobiliárias. A constituição da cidade como lugar de geração de riquezas e obtenção de lucros produz a segregação urbana e impacta nas condições de vida da classe trabalhadora, que não consegue fazer uso da cidade. O Estado, que deveria fazer o investimento do fundo público para a provisão do direito da população à cidade, no contexto neoliberal, coloca-se à serviço do mercado, investindo recurso público em setores privados.

A crise urbana correlaciona-se com o processo de industrialização com baixos salários, resultado do lugar ocupado pelo país dentro do modelo do capitalismo periférico, como explica MARICATO (2015) dialogando com Francisco de Oliveira.

Um exemplo que ilustra como se materializa a cidade como espaço da desigualdade e da segregação é a presença dos Pankararu, povo originário de Pernambuco, que chegou em São Paulo a partir da década de 40 e instalou-se em grande parte na Zona Sul da cidade:

Uma boa parte dos Pankararu trabalhou na construção do estádio de futebol Cícero Pompeu de Toledo (o Estádio do Morumbi). Próximo ao local dos alojamentos, alguns trabalhadores começaram a se apossar de partes do terreno às margens do rio Pinheiros que eram de utilidade pública, —sobrasll do loteamento do bairro e destinadas à construção de benfeitorias públicas que nunca chegaram a termo, formando assim uma —favela, inicialmente chamada de —favela da mandioca e posteriormente com o nome do bairro, —favela do Real Parque. Foi nesse contexto que grande número de Pankararu acabou construindo um indígena com endereço fixo em São Paulo o que possibilitou a vinda de parentes formando, assim, uma migração constante para São Paulo, normalmente intercalada entre grandes períodos de trabalho em São Paulo e breves retornos à aldeia em Pernambuco. (ALBUQUERQUE, 2011, pág 25)

A Favela do Real Parque e adjacências faz parte de um complexo histórico de intervenções urbanas, desde o Programa de Verticalização de Favelas PROVER (Cingapura), no ano de 1986 até a Operação Urbana Faria Lima (Lei 13.769/04). Todavia, nenhum projeto considerou as especificidades e demandas dos Pankararu. Em matéria no sítio eletrônico Periferia em Movimento, Lídia Pankararu afirma que *com a urbanização de Real Parque, estamos perdendo nossa cultura*". Ela explica que antes da construção dos prédios, as cerimônias e rituais religiosos era realizados na rua onde viviam os Pankararu, se estendendo durante a madrugada de sábado para domingo. Mas com a nova estrutura, os rituais são realizados nos apartamentos e se encerram antes da meia-noite.

Figura 1- Manchete Folha de São Paulo Incêndio Real Parque

Incêndio em favela

Incêndio atinge a favela Real Parque, na zona oeste de São Paulo



24.set.2010 às 13h04 Atualizado: 24.set.2010 à 0h00

1 / 21 Incêndio em favela



Um incêndio atinge a favela Real Parque, na região do Morumbi (zona oeste de São Paulo): vários barracos foram destruídos Rodrigo Capote

Fonte: <https://fotografia.folha.uol.com.br/galerias/1034-incendio-em-favela>

Figura 2- Praiás Pankararu circulando pelo Real Parque (2006)



Fonte: Antônio Galdério (Instagram @antonio.galderio)

Embora a maior concentração deste povo tenha sido na região do Morumbi, outros bairros e municípios receberam famílias Pankararu, como Jardim Elba, Sapopemba, Mauá, Francisco Morato e Guarulhos, predominantemente bairros/cidades dormitórios.

Essa distribuição das populações indígenas da Região Metropolitana de São Paulo nos provoca à pensar sobre a segregação urbana não apenas como a segregação das elites, mas pela *segregação racial das classes médias e altas brancas, numa espécie de pacto territorial narcisístico da branquitude, que conforma territórios de exclusividade branca*. (MENDONÇA;SILVA;BRITO, 2023). A defesa de que existe um pacto territorial da branquitude é feito por BRITO; MENDONÇA e ROLNIK (2023), que versam sobre como a cidade de São Paulo é estrutura sobre as bases do racismo e que existem territórios de exclusividade branca que são uma *estratégia espacial da manutenção do poder e dominação branca sobre a cidade e sobre os corpos negros*.

A verticalização produzida pelo mercado é projetada e apropriada pela população branca, que coletivamente se beneficia da captura das vantagens de localização e também dos rendimentos imobiliários. A verticalização acessível à população negra, por outro lado, é produzida pelo Estado e se concentra nas periferias, nos grandes conjuntos habitacionais. Com isso, a política habitacional reforça o padrão de segregação racial. Já a região do centro histórico de São

Paulo, simultaneamente negro e vertical, é constantemente entendida como um problema urbanístico, como uma área que necessita de “requalificação”, “revitalização” (como se não houvesse vidas) para “trazer moradores de perfis diversos”, e como uma área perigosa e inóspita. (BRITO; MENDONÇA e ROLNIK, 2023, p.51)

Une-se ao pensamento dos autores acima, a urbanista BERTH(2023), que defende que as cidades têm cor e gênero, isto é, os territórios tem marcas da construção histórica de uma nação estruturada sob as bases do racismo e do patriarcado. BERTH avizinha-se a QUIJANO, e traz para o urbanismo a colonialidade do poder e do ser e suas consequências na constituição das cidades.

Aqui vale uma observação: Nesses e em outros debates evidentemente a centralidade é a questão racial, afinal a população negra é a maioria em números e a que mais sofre com os problemas urbanos. Contudo, os povos indígenas podem e devem ser inseridos e lembrados como parte dessa classe trabalhadora que compõe, junto à população negra, os territórios periféricos, ainda que sofram o apagamento histórico e não estejam nas estatísticas.

A chegada dos povos indígenas nas cidades não os desvincula dos seus territórios de origem. Nesse sentido, as territorialidades como conjuntos de relações que *se originam num sistema sociedade-espaco-tempo*, estão profundamente ligadas aos usos e costumes de cada etnia e não se restringe ao espaço físico da cidade. Conforme recordam KOGA e DINIZ (2018, p. 85) *o território supera a visão ligada às restrições geográficas, ao conteúdo natural, que se visualiza, estanque, a-histórico*. A respeito disso, a jovem liderança Pedro Henrique da Silva Pankararé, filho de Evangelista e morador da Aldeia Multiétnica Filhos dessa Terra, expressa-se:

Minha aldeia fica na Bahia, no distrito do Brejo do Burgo. Dentro do território tem quase dois mil habitantes e cerca de umas quinhentas pessoas aqui em São Paulo, divididas no Estado inteiro. Sou nascido em São Paulo, na Santa Casa, mas mantive minha tradição. Acho que com uns dois ou três anos minha mãe me levou para a Aldeia, e a gente morou um tempo lá. (...)

Mas eu vivi a minha vida toda em São Paulo. Completei o ensino fundamental e médio na mesma escola e vou dizer que tive o privilégio de poder ter estudo. Na época só podia estudar quem tinha roupas e livro. O que tinha era roupa de caroá, que é hoje é uma roupa sagrada quem mantém a tradição, que é a roupa dos praiá, uma vestimenta de fibra. Então tive o privilégio de poder estudar, coisas que minha mãe não teve. No então tudo foi bem sacrificoso. Com as marcas que a vida deixou no corpo, e até no espírito, eu sei que não foi fácil. Eu não passei pelo que minha mãe passou, mas conheço a História do meu povo. Conheço aqueles que passaram cada momento lá dentro, e gosto quando estou sentado lá, com o pessoal da mais velha, que comentam sobre isso. (...)

Eu tenho o corpo nascido aqui, mas a minha alma é de lá, graças ao meu pai, à minha mãe e à tradição que o povo o segurou, porque pelo que os mais antigos dizem, se não fosse uma das lideranças de lá, que hoje não está mais entre a gente, mas está em espírito, esse povo chamado Pankararé não era mais pra

existir. Era para ser extinto há muito tempo. (PEDRO HENRIQUE PANKARARÉ, 2024,p. 31)

Esta relação entre os territórios originários e o espaço urbano é um elemento importante para compreender as territorialidades dos povos indígenas e não é possível desprender-se das especificidades étnicas e culturais de cada povo ao mesmo tempo em que observa-se que existem também os impactos do capitalismo que os atinge produzindo necessidades que os tensionam a buscarem estratégias para atendê-las. No documentário *Kaimbé Massacará em São Paulo*, o relato de Salvador Kaimbé, morador do bairro de Sapopemba, demonstra a ligação entre urbano e cidade:

Eu sai da aldeia ainda pequeno, por necessidade por ter que trabalhar. (...) Eu não vou dizer que a cidade é ruim pra mim. Eu trabalhei muito, continuo trabalhando. Mas fui tendo algumas conquistas, muito trabalho. Vim pra cá com um objetivo. Eu vou trabalhar. Aí quando chega um tempo: Não! Agora eu vou voltar. Que meu lugar não é aqui. O meu lugar é lá. E tem outros que ficam mais tempo, que nem eu que já tô há 30 anos.(SALVADOR KAIMBÉ, 2013)

O povo Kaimbé é uma etnia de origem do Estado da Bahia, região de Canudos, aldeia Massacará, que instalou-se em em muitas regiões de São Paulo, como Ermelino Matarazzo, Guarulhos, Ferraz de Vasconcelos, Itaquaquetuba e Heliópolis. Souza Guarani Nhandeva descreve a História do povo Kaimbé e da aldeia Massacará, demarcada em 1988, e registra uma importante fala da liderança Vanuza Kaimbé e de dona Augusta, sua mãe, anciã e referência de seu povo:

Era difícil, a gente vem pra cá com a intenção de voltar, mas não cabe. Aqui em São Paulo somos em torno 800 indígenas, lá deve ter uns mil, por aí. E se levar 800 daqui para lá, não cabem. Voltar para a aldeia? A aldeia é muito pequena, não cabe... Se todo mundo voltar não tem espaço, não tem lugar para a gente trabalhar. É por isso que a gente vive em contexto urbano. Trabalhamos e sobrevivemos e vamos ficar por aqui. Fazemos parte da história de São Paulo e de Ermelino Matarazzo.(VANUSA KAIMBÉ, apud Souza Guarani, 2021, p.149)

A cidade pode ser um espaço de sobrevivência, trabalho e moradia, como é o caso dos Pankararé, Pankararu, Kaimbé, Guarani Nhandeva e tantos outros povos que estabeleceram-se na Região Metropolitana de São Paulo, mas pode ser também um espaço de transitoriedade: os centros urbanos, não apenas de São Paulo mas em muitas capitais, comumente recebem povos da etnia Kaingang, que circulam pelas cidades vendendo seus trabalhos manuais, permanecem por dias e depois retornam às suas aldeias.

Na Região de Parelheiros, município de São Paulo, além presença dos Guarani Mbyá, existe uma comunidade Xavante de aproximadamente 20 pessoas, entre adultos,

jovens e crianças. Vivem uma área de proteção ambiental e sobrevivem da roça, onde plantam seus alimentos tradicionais. Ali, acolhem outros parentes³⁶ que viajam para tratamento de saúde. Embora estabelecidas em São Paulo, é comum passarem intervalos de tempo em suas aldeias.

Embora as cidades se apresentem como possibilidade de sobrevivência por meio da oferta da força de trabalho, a reprodução da pobreza atinge as populações originárias, que passam a viver em condições precárias de moradia, insegurança alimentar, falta de saneamento básico, violência urbana, evidenciando as marcas do racismo ambiental. Sobre o conceito de racismo ambiental, nos aprofundando sobre seu significado e incidência para as populações indígena. Na visão de BERTH (2023):

Ambas as categorias, de racismo, urbano e ambiental, tratam das dinâmicas territoriais ou do chão onde todos os racismos se materializam. Mas, apesar das confluência, estamos falando de enfoques distintos. O racismo ambiental é, em resumo, a prática discriminatória usada na elaboração de políticas ambientais, na aplicação de regulamentos e na construção de leis, entre outras coisas. A discriminação parte da conotação racial para deliberar sobre as comunidades negras. Isso pode se dar, por exemplo, quando são feitas instalações de resíduos tóxicos, como venenos e e poluentes, próximos às comunidades negras, ou ainda, quando há o apagamento das lideranças negras nos movimentos de preservação do meio ambiente. (BERTH, 2023, p.151)

Já o racismo ambiental, segundo a autora também incide no meio urbano, como por exemplo, nos debates sobre saneamento básico,

mas de maneira geral, se concentra nas questões climáticas. Racismo urbano se refere, principalmente, à divisão racial do espaço nas cidades e suas consequências tais como a segregação socioespacial, a mobilidade urbana precarizada nas áreas da periferia, a fragmentação das cidades, a escassez de equipamentos urbanos de qualidade nas regiões periféricas, a gentrificação, a transposição da configuração casa grande senzala para o espaço urbano, a dicotomia centro-periferia, a criminalização das ocupações por movimentos sociais, a repressão e o descaso com a população em situação de rua (BERTH, 2023, p.151)

Se para a urbanista *o racismo urbano e ambiental se correlacionam e até se retroalimentam, mas possuem caminhos distintos de colaboração com o sistema de dominação e opressão, baseado no conceito sociológico de raças.* (BERTH, 2003) para KRENAK (2025) o racismo ambiental e urbano são uma coisa apenas, já que dano ambiental afeta os corpos da classe trabalhadora, como declarado por Krenak numa entrevista publicada pela Defensoria Pública do Estado do Ceará:

³⁶ Os povos indígenas chamam de *Parente* todos aqueles outros indígenas que compartilham da mesma luta. É uma forma de se reconhecerem entre indígenas. Para tanto, não é necessário o laço consanguíneo ou pertencimento da mesma etnia.

O racismo ambiental, de certa forma, escancara as imensas desigualdades sociais. Esse racismo estrutural está ligado à pobreza e cria uma situação na qual o dano ambiental afeta primeiro o corpo dessas pessoas, esses corpos. Depois, esse impacto pode se espalhar para outros lugares, mas o primeiro lugar de incidência do racismo ambiental é o corpo das crianças, das pessoas. O segundo lugar é o território onde essas pessoas vivem. Quando visitamos um bairro com esgoto a céu aberto, onde está o racismo? Ele está incidindo no corpo das pessoas que vivem naquelas condições de pobreza e exclusão.

Os córregos, as bicas, o esgoto a céu aberto são um racismo explícito, continuado pelo poder público. Um município deveria priorizar a proteção do corpo das pessoas, evitando que elas sofram com esse racismo ambiental. Estamos falando de meio ambiente, mas é importante lembrar que nem todo mundo respira o mesmo ar ou bebe a mesma água. Tem gente que respira ar muito limpo, enquanto outras pessoas bebem água de rios contaminados ou de esgoto.

Outra questão importante nesse campo do racismo ambiental, muito anterior à crise climática, é que precisamos pensar em formas mais agressivas de enfrentar essa realidade. Geralmente, as pessoas que trabalham na cidade moram na periferia. Saem às quatro ou cinco horas da manhã, para chegar às sete horas no trabalho. Por que essas pessoas não podem trabalhar onde moram? Por que o trabalho não vai até elas? Por que continuam sendo tratadas como se estivessem em uma condição quase de escravidão? Essa situação, somada à privação de vida que já enfrentam, parece uma forma de escravidão moderna. Você tem que levantar meio tonto e ir trabalhar, muitas vezes, em condições precárias. (KRENAK, 2025)³⁷

KRENAK (2022) reflete sobre a (re)produção da pobreza, sendo esta uma construção do poder colonial capitalista:

Nossa tecnologia para produzir a pobreza é mais ou menos assim: a gente pega quem pesca e colhe frutos nativos e joga nas periferias da cidade, onde nunca mais vai poder pegar um peixe para comer, porque o rio que passa no bairro está podre. Se você tira um yanomami da floresta, onde ele tem água, alimento e autonomia, e bota em Boa Vista, isso é produção de pobreza. Se expulsa o pessoal da Volta Grande do Xingu para fazer uma hidrelétrica, mandando para um beiradão de Altamira, você está convertendo-o em pobre. (KRENAK, 2022, p.56-57)

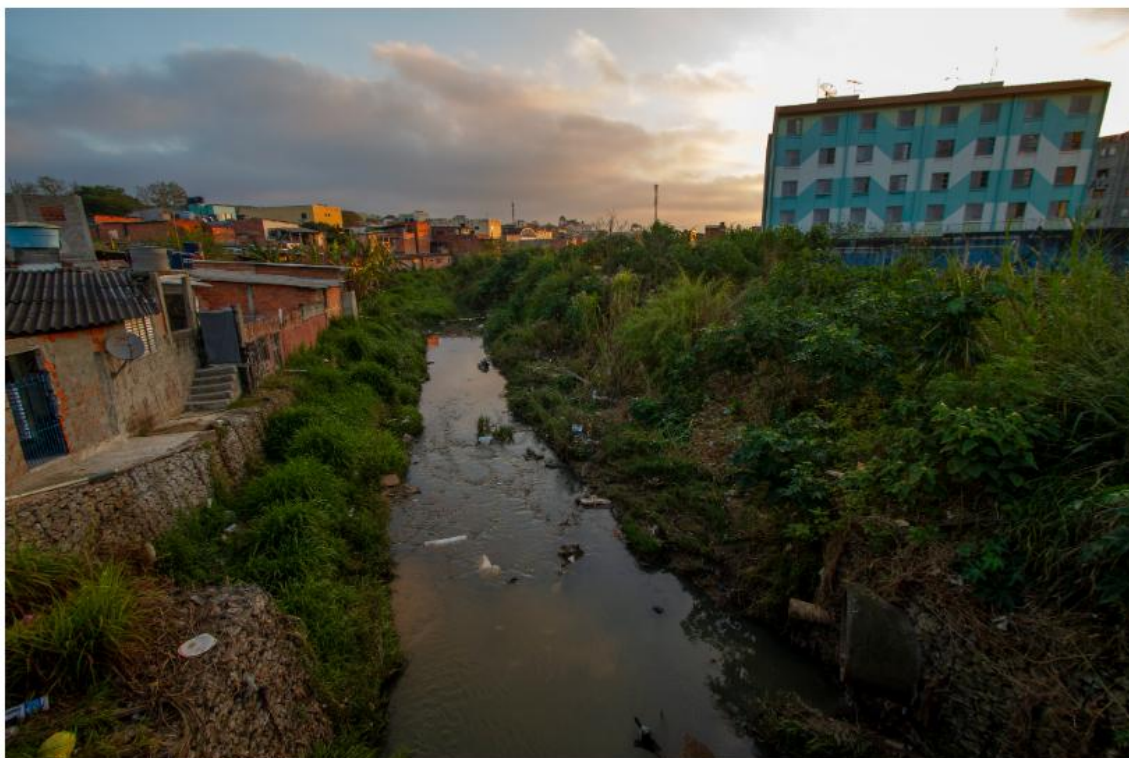
O CENSO do IBGE de 2022 apresentou algumas informações que retratam a realidade dessas populações que vivem nas periferias dos centros urbanos: o acesso das populações indígenas aos serviços de saneamento básico é inferior ao da média da população do país (86,67%, enquanto da população total é de 97,28%). Entre os indígenas, residindo em áreas urbanas fora de terras indígenas, o nível de precariedade no acesso à água é 3,7 vezes superior (10,08%) ao da população urbana do país (2,72%), sendo que apenas 59,24% das populações indígenas nas áreas urbanas tem acesso a esgoto. Além disso, mesmo fora de terras indígenas e residindo em áreas urbanas, a proporção dos moradores indígenas com precariedades na destinação do

³⁷ Disponível em: <https://www.defensoria.ce.def.br/noticia/ailton-krenak-racismo-ambiental-e-uma-torca-na-nossa-vida-a-urgencia-de-justica-aos-corpos-invisibilizados/> . Acesso em: 12/08/2025.

lixo (5,83%) é quatro vezes superior à da população urbana do país (1,43%)³⁸ (IBGE, 2022).

Figura 3 Córrego na Fazenda da Juta, bairro onde vivem famílias Pankararu

Fonte: Agência Mural , 2020³⁹



Fazenda da Juta, em Sapopemba, na zona leste da capital, em 2016

@Léu Britto/Agência Mural

A respeito da sua relação com a natureza, observa-se que mesmo vivendo nas áreas urbanas, os povos originários estão ontologicamente ligados às questões ambientais e fazem uma leitura da realidade cuja centralidade é o cosmos e não o ser humano. Pedro Pankararé discorre:

A gente é do Sertão da Caatinga, e nós sabemos o que é de lá. Quando vamos para a cidade já é outra questão.

Quando a gente vai para a Aldeia multiétnica é outro bioma. São outros seres que habitam ali, que não é o mesmo do Sertão, não é o mesmo do nosso clima da Caatinga. São outros Guardiões, por isso tem que entrar com respeito na mata.

³⁸ Censo 2022: 470 mil indígenas vivem sem água, esgoto e coleta de lixo adequados | Censo | G1

³⁹ Disponível em: <https://agenciamural.org.br/como-o-marco-do-saneamento-afeta-as-periferias-e-o-esgoto-a-ceu-aberto/> .Acesso em 13 abr.2025.

Inclusive, quando houve retomada eu estive lá com os parentes e vi bastante coisa. Por incrível que pareça, nunca vi uma cobra na Aldeia Multiétnica. A única vez que me lembro de ver uma cobra bem perto foi na minha aldeia.(..) eu a peguei e joguei no cantinho da estrada para nenhum carro passar por cima dela. (PEDRO PANKARARÉ, 2024, p.32)

Em sua leitura de mundo, KRENAK (2021) discorre sobre a destruição da natureza no processo de urbanização de São Paulo e novamente evidencia-se o posicionamento cosmopolítico crítico dos povos originários que se opõe ao capital fetiche:

Em São Paulo, o Tietê, infelizmente na parte urbana que percorre, foi convertido em esgoto. Não sei como uma cidade pode fazer, o corpo de um rio é insubstituível. A Pauliceia tapou de forma desenfreada seus cursos d'água, inclusive o rio Ipiranga, nas margens do qual foi proclamada a independência. Sugerindo que sequer se tem apressado por essa memória. (KRENAK, 2021, p.21 e 22)

Simplesmente nos acomodamos com a ideia de que o capitalismo não vai acabar, pelo contrário, ele vai entuchar a gente de coisas e mais coisas e vamos ter tanta comida, tanta bebida, tanto de tudo, que não vai faltar mais nada. E assim a gente segue, enclausurados nas metrópoles, deixando essa ideia absurda nos levar (KRENAK, 2021, p.50)

Semelhante ao que afirma Krenak, Jacileide Guarani descreve o uso que seu povo faz do território, sua interrelação com a mata atlântica e como o capitalismo impacta no modo de vida Guarani Mbyá:

O território que o povo guarani habita é fértil, pois são os guaranis que trazem a fertilidade para esses territórios, pois não praticamos a monocultura, cultivamos as roças guarani, que são parecidas com o método de agrofloresta; tal manejo é utilizado pelo guarani principalmente para cultivar abelhas, porque a cerimônia mais importante da cultura guarani é a cerimônia do nome, quando somos batizados e recebemos nosso nome. Nessa cerimônia usamos uma vela, que é feita de cera de abelha e, para isso, precisamos proteger as abelhas. Por muitos anos, meus ancestrais protegeram as abelhas para que esse ritual tão importante continue vivo. Portanto, o aquífero guarani existe porque existe o povo guarani; e o aquífero recebeu esse nome porque somos os plantadores de água, protetores do lençol freático, somos protetores das abelhas (abelhas nativas sem ferrão e outras). Também, sempre tivemos o Petyngua (cachimbo), seja ele feito de argila ou de madeira, para isso é preciso cultivar e fazer o manejo da argila para manter a argila viva. Então nunca há um consumo abusivo e predatório onde há o povo guarani. Há resquício de matéria prima para se fazer objetos de cerâmica, e também existe a matéria prima para fazer o pentygua em madeira. São práticas que provam que o povo guarani consegue viver sem acabar com a matéria prima do lugar. (MARTINS GUARANI, 2024, p.46)

A vivência nas cidades provoca outras formas de reprodução das relações sociais, com outros grupos indígenas e com os não indígenas. A convivência interétnica pode ter elementos dificultadores, já que culturalmente nas formas de organização de

cada povo, existem elementos étnicos e culturais que os dividem, quanto como como um potencial de organização coletiva para a luta por direitos.

Figura 4-Manchete com moradores da Aldeia Multiétnica



Fonte: Agência Mural,2025.⁴⁰

Awá Kuaray Werá, do povo Tupi Guarani, relata sobre a sua experiência de convivência e articulação com outros povos, que o levou a criar e fortalecer o movimento indígena de Guarulhos e, junto com parentes de outras etnias realizar uma Retomada no bairro de Cabuçu, que se transformou na Aldeia Multiétnica Filhos desta Terra⁴¹.

Quando vim pra São Paulo, meu objetivo era trabalhar o resgate da cultura indígena na cidade, e ao mesmo tempo fortalecer as minhas aldeias no Estado de São Paulo.

Na época tinha aproximadamente noventa aldeias, onde viviam cinco povos: tupi, guarani, terena, krenak e kaingang. Também tinha o pessoal do contexto urbano.

Nossa referência era o pessoal do Real Parque. Tinha o Bino Pankararu, uma liderança muito forte no Estado de São Paulo (...)

Então começamos a nos organizar como povo, e fui mostrando a importância da cultura de cada um. A história deles na região metropolitana de São Paulo era desde a década de 50, há muitos anos eles estão espalhados, longe de suas aldeias. Uma vez por ano alguns familiares vão para suas aldeias, mas nem todos.

Alguns deles nem sabiam o que era dançar um Toré, e eu sou um deles, porque Toré é um canto do povo do Nordeste. Assim eu tive que aprender.

Naquela época eles falavam: Poxa, Awa, meu sonho é ter uma terra pra dançar o Toré, mas eu moro em apartamento, e não é um chão.

⁴⁰ <https://agenciamural.org.br/aldeia-indigena-cabuçu-guarulhos/> , acesso 13/07/2025

⁴¹ Mais detalhes sobre a Aldeia Multiétnica, na seção 3

Então em Guarulhos começamos a nos organizar em várias etnias, para poder lutar por uma terra, um território. (AWA Tupi Guarani, 2011,89-91)

Sidney Máximo da Silva, do povo Wassu Cocal, morador da Aldeia Multiétnica Filhos desta Terra e um dos que contribuíram para a produção *Tesouros Indígenas em Guarulhos* relata:

Mas viver nessa Aldeia Multiétnica, com culturas diferentes, é um grande aprendizado. Imagina você viver na sua aldeia Mãe, com quase duas mil famílias. Daí você vem e convive com dez etnias e costumes diferentes. Aqui ninguém sabe o costume do outro, nem como cada um dança o Toré. Ninguém sabe o canto do outro. Para mim é um aprendizado.(Máximo Wassu Cocal, 2024, p.161)

Além das relações com os territórios originários, com os biomas, com outros indígenas, as territorialidades indígenas na Região Metropolitana de São Paulo apresentam o componente da convivência com os não indígenas que se configura a partir das relações sociais capitalistas de herança colonial, como podemos refletir no subitem que segue.

2.1- Corpos Indígenas Invisíveis nas cidades

Sabe-se que a produção do espaço não é neutra e a invisibilidade vincula-se ao projeto de apagamento étnico enfrentado pelos povos indígenas desde a chegada do colonizador. A invisibilidade acontece quando como afirma IASI (2022, pág 41) *as pessoas ou países que se encontram sem a mediação da mercadoria e das suas formas simbólicas, como o dinheiro e o capital portador de juros, simplesmente não têm o direito de existir.*

Se tratando dos povos indígenas, estes em suas outras cosmoespólicas, contrapõem-se ao fetiche do capital e propõem outras existências, à custo da não visibilidade. A invisibilidade é um efeito da produção capitalista que aliena as relações sociais, gerando o que IAMAMOTO (2014, p.48) chama de *inversão de sujeito e objeto, inerente ao capital como relação social.* A autora explica que *o pensamento fetichista transforma as relações sociais, baseadas nos elementos materiais da riqueza, em atributos de coisas sociais (mercadorias) e converte a própria relação de produção em uma coisa (dinheiro).*

ARRUDA (2012) discorre sobre o conceito de invisibilidade relacionando-o com o seu objeto de pesquisa (adolescentes em cumprimento de medida socioeducativa), mas

que podem ser facilmente relacionados com outras categorias ou grupos subalternizados das grandes metrópoles, inclusive pelas populações indígenas. Para o autor, *a invisibilidade não está relacionada com o ser ou não ser visto, mas como é identificado e reconhecido pelo outro e relaciona-se com o preconceito e com a indiferença*. Ambos apagam a pessoa, a primeira, por meio da projeção de imagens não reais e a segunda pela anulação da pessoa. (ARRUDA 2012, p. 66).

As modalidades de invisibilidade apresentadas por ARRUDA (2012, p.67) dialogam profundamente com a realidade aqui pesquisada: para os indígenas que vivem nas cidades, a invisibilidade é marcada pelo desconhecimento e ignorância da sociedade não indígena, da negação e mecanismos de não acesso políticas públicas voltadas aos povos indígenas e nos estereótipos que historicamente foram construídos na perspectiva colonial.

Ela torna-se projetada, pois é construída a partir de estigmas, preconceitos e racismo: “o indígena não é indígena pois não vive na aldeia, ou utiliza celular, ou não possui cabelos lisos ou fenótipos amazônidos”. É intencional ou estratégica pois trata-se de uma construção histórica alicerçada pela miscigenação forçada, assimilacionismo e integracionismo impostos pela classe dominante. É naturalizada e oculta, pois não sensibiliza aqueles que não pertencem a um determinado grupo. Estas modalidades de invisibilidade são retratadas por ELIANE POTIGUARA(2019):

Vi um indiozinho escorrendo pelo bueiro. A metade de seu corpo superior debruçava-se sobre o meio-fio da rua e a outra parte inferior jazia cansada, escorrendo pelo esgoto urbano. Imediatamente, lembrei-me do quadro de Salvador Dali, retratando um relógio de pulso desconstruído em sua forma original, mas reconstruído de forma que o relógio obedecesse às formas roliças do punho humano. Me vieram à cabeça diversas imagens derretidas deste pintor surrealista, desconstruidor da formalidade e convencionalidade sociais, políticas e humanas. Mas o indiozinho estava lá se derretendo e eu tive vontade de me derreter junto a ele pelo ralo planetar, mas não pude. Seria covardia de minha parte!

O menino de 10 anos, um indiozinho urbano, desse tipo que a intolerância e o paternalismo sociais ignoram e invisibilizam, compunha o triste quadro da miséria humana. E se sua mãe pestanejar pelos direitos humanos, como alimentar-se pelo menos, o paternalismo analisará: "quem mandou sair de sua aldeia, quem são seus pais, seus avós, nós não lembramos dessas histórias?!! De vítima do processo social e racial passa a oportunista. Essa índia não pôde ficar na sua aldeia e esperar o "Paralelo 11", versão 2004, ela fugiu antes! (...)
(POTIGUARA, 2019, p. 112-113)

A autora complementa refletindo sobre como a pauperização atinge os povos originários que, além de enfrentarem as condições de precarização da vida da classe trabalhadora que vive nos centros urbanos, sofrem com o apagamento de seus costumes, tradições e espiritualidade:

Indiozinho continuava lá, sucumbindo às lágrimas. Seu corpo magro e sujo amoldava-se às formas do paralelepípedo. Sua cabeça reclinava sobre o chão imundo e seu pés mostravam os ossos aos "abutres". Eu nunca vira uma cena como essa. Nessa noite eu não dormira (...) E sua mãe ? Onde estaria? Onde estariam suas lendas, sua história de origem de vida? Onde estariam suas tradições, seus costumes e sua espiritualidade? Sua ancestralidade naquele momento descomprazia-se de sua sina. Os ossos daquela família, das mulheres daquele clã, jaziam fétidos no fundo do mar à espera da luz da foca ancestral ou jaziam à beira-rio esperando um milagre do pitiguary ancestral. Toda essa cena contrastava-se com a propaganda da arte indígena que nesse momento fazia sucesso em uma exposição cidadina que corre o Brasil: "arte milenar indígena não morre!"... Mas morrem as pessoas indígenas pela falta de uma posição governamental que faça exercer os direitos indígenas nesse país. O indígena precisa sair das paredes, dos museus, das salas de exposição! (...) Eu respondi a ele: "Como consegue dinheiro?" Ele, com o rosto encharcado de lágrimas misturado à poeira, respondeu: "Pedindo"!. Ele era só um pedinte indígena, uma nova classe social criada pela pobreza. (POTIGUARA, 2019, p.113)

No dia 07 de maio de 2025 uma notícia levou à perplexidade da população paulista: um homem havia sido esmagado no metrô, linha 5- Lilás de São Paulo. Muitas foram as manchetes e informações acerca do trabalhador, Lourivaldo Ferreira Silva Nepunoceno, de 35 anos, morador do município de Taboão da Serra, casado, pai de três filhos, estudante de educação física que exercia atividade laboral em dois locais.

Em poucas matérias havia a informação de que o homem era um indígena do povo Pataxó, de origem da aldeia Barra Velha, Estado da Bahia, região de grandes conflitos territoriais. Sua irmã, Gisele de Souza, em entrevista, entoou um canto, o traduzindo: *Eu tenho um arco, eu tenho a flecha, tenho a raiz para curar.*

A pouca relevância dada ao fato do trabalhador ser um homem indígena corrobora as palavras de Eliane Potiguara no trecho citado acima. Assim como uma criança indígena em situação de rua, um homem indígena é morto em situação de degradação das condições de vida da classe trabalhadora, enquanto a privatização dos serviços e bens públicos avançam impestuosamente na Grande São Paulo, gerando o superlucro às empresas como a Viamobilidade.

Um homem periférico indígena, que sofreu a violência urbana mas que possivelmente já havia sofrido outras violências, desde as condições de vida em seu território, que o fez viver em São Paulo, quanto à sua identidade indígena, espiritualidade, cultura, condicionadas ao modelo de sociedade dos não indígenas.

Figura 5- Manchete TV Globo

Passageiro morto no metrô era indígena da etnia Pataxó; 'aldeia está chocada e de luto', diz irmã

Acidente aconteceu na estação Campo Limpo da Linha 5-Lilás, na Zona Sul de São Paulo, na terça (6). Lourivaldo Ferreira Silva Nepomuceno tinha 35 anos e deixou três filhos.

Por **Lucas Jozino**, TV Globo — São Paulo

07/05/2025 14h17 · Atualizado há uma semana

Fonte: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2025/05/07/passageiro-morto-no-metro-era-indigena-da-etnia-pataxo-aldeia-esta-chocada-e-de-luto-diz-irma.ghtml>

As populações indígenas que vivem nos espaços urbanos expressam a paradoxalidade de serem invisíveis. Se por um lado a invisibilização é uma violência manifestada pela indiferença, ou pelo preconceito e racismo, por outro lado ela é uma forma de proteção, como alerta Ailton Krenak:

Hoje eu vejo um debate muito grande sobre invisibilidade e parece que toda invisibilidade é ruim, né?! Não, não. Alguma invisibilidade pode ser muito muito boa para proteger contingentes inteiros de seres que são discriminados e que a priori seriam aniquilados se dissessem seu próprio nome. (Podcast Rádio Novelo. Programa de Índio. KRENAK, 2024)

A matéria do jornal Folha de São Paulo do ano de 1998, cujo título é: *Índio esconde origem para obter emprego*, traduz bem a contradição do conceito invisibilidade.

o medo do preconceito tem obrigado índios a camuflar suas origens para conseguir emprego. Na hora de procurar trabalho, os índios se apresentam como negros, nordestinos ou índios argentinos. E mesmo assim, disfarçados, os indígenas em geral só conseguem disputar vagas mal remuneradas que estão à disposição no mercado de trabalho. No final, acabam ocupados como pedreiros, vigilantes ou empregadas domésticas. (CHRISTOFOLLETI, pág 3, 1998)

No documentário *Do Outro lado do Rio: os Pankararu do Real Parque e a cidade de São Paulo*, os relatos dos entrevistados confluem para a matéria de Chirstofolleti.

Olha, logo de início, a gente não se identificava como índio, porque se nós se identificássemos como índio, dificilmente nós ia conseguir o emprego. Nós só ia falar que era índio, depois nós vencia a experiência. (Bino, 2014)

Se chegar numa firma aí e falar que é índio, não pode nem falar. Não pode nem falar. Se falar que é índio, já já é espirrado, né? Tem que entrar com a cara de pau, e falar o que é, o que não é, e não pode mostrar documento nenhum. Carteira profissional não consta, né? Não consta.

Se você entrega uma carteirinha que nem eu tenho, você sabe que eu tenho, né? Se eu mostrar por aí e dizer que é índio, oxê, já era. Então você tem que entrar que nem doido, assim, sabe? Falar que é índio, não precisa trabalhar, que o governo dá ajuda. Quem falou que o governo dá ajuda? Nem todas as horas, né? Se a gente for esperar pelo governo, a gente morre de fome. (Zé Boi, 2014)

Pode-se constatar que esconder-se é uma escolha para a sobrevivência. Os indígenas entrevistados na reportagem do *Estado de São Paulo* afirmam que são chamados pela população da cidade de preguiçosos, ingênuos ou selvagens, herança da construção colonialista que marginaliza esses povos. A antropóloga Betty Mindlin, mencionada na matéria faz uma afirmação que nos remete às categorias definidas por ARRUDA: *A sociedade ignora aquilo que desconhece ou que tem medo, por isso, se fecha para o índio.*

Retornando aos depoimentos dos moradores da Aldeia Multiétnica de Guarulhos, Rosana Maria da Silva Pankararé, irmã de Pedro e filha de Evangelista narra:

Quando a gente começou a estudar, minha mãe sempre dizia quanto à nossa origem.

- Vocês são indígenas, mas não precisam falar para ninguém que são indígenas. Ela falava isso por conta do preconceito que eles viviam dentro da Aldeia, onde tem escola para crianças pequenas, mas quando eles se formam acabam indo para a cidade que tem ensino melhor. Devido à educação, muitos preferem vir para São Paulo (...)

Quando comecei a estudar, me lembro de uma apresentação indígena. Eu vi aqueles indígenas dançando e me emocionei, porque era a coisa mais linda, e eu podia dizer:

- Também sou indígena! Também sou indígena!

Mas minha mãe franziu a testa e dizia:

- Fala não, fica quieta!

Na nossa aldeia chamavam caboclo imundo e então eu tinha medo dos preconceitos em São Paulo.

Não dou muita ousadia para eles, porque se for ver todo mundo é indígena.

Depois de muitos anos, a gente começou a fazer o movimento dentro de Guarulhos, e nisso muitas pessoas se aproximaram.

Uma professora negra, chamada Vanda, sempre me falava:

- olha, não tenha vergonha da sua cultura, porque ela é muito linda. É uma cultura rica.

- Tenho medo de falar, porque aqui o preconceito é grande – eu respondia.

- Mas não tenha vergonha.

Me recordo que certo dia em que fui para a escola pintada de jenipapo, e esse dia foi difícil, porque o povo começou a gritar na sala de aula.

- Ah! Ela é bruxa! Ela está com coisa errada! (ROSANA PANKARARÉ, 2024, p.21-23)

A invisibilidade também manifesta-se de modos diversos a depender da etnia e origem dos indígenas que vivem nas áreas urbanas, não podendo ser mensurado o nível de opressão entre as diversidades étnico-culturais. Isto se deve ao processo de violência histórica de assimilacionismo vivenciado por cada povo, tendo raízes que antecedem

sua presença nas cidades.

Figura 6- Família indígena com roupas de brancos em 1905 em São Paulo



Fonte: Arquivo Público do Estado

<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2024/04/06/fotografias-ineditas-do-arquivo-publico-do-estado-mostram-indigenas-em-sao-paulo-ha-mais-de-100-anos.ghtml>

Ao tratar, por exemplo, dos povos Guarani Mbya da região metropolitana de São Paulo, o “ser invisível” ou o “não existir” se dá pelo não direito ao território de origem, em detrimento ao benefício dos especuladores imobiliários, que ignoram a presença dos Guarani e sua relação com a terra que lhes pertence. A liderança Jacileide Martins, moradora da TI Jaraguá, versa em seu Trabalho de conclusão de curso sobre a visão dos não indígenas sobre os Guarani. Sua fala converge com o que ARRUDA diz acerca da anulação e negação da pessoa.

(...) a nós, indígenas, foi reservado apenas o direito a sobreviver, seja por meio da reserva de uma terra “dada”, como se fosse um presente bondoso, ou por meio da desgastante e perigosa luta de tantos parentes, e de nós guaranis também, por um pedaço de terra que para os brancos é propriedade, poder e influência, mas para nós é existência, espiritualidade, corpo, mistério e alma. Exatamente por isso, os conflitos de terra “contra os indígenas” utilizam apenas os nossos corpos como alvo, mas o que está por trás da violência contra nós é o anseio pela posse, pela tomada de áreas que o ser humano ainda não conseguiu destruir. E, por isso, enxergam nossa existência como um risco, tornando cada indígena um inimigo ao “desenvolvimento”. (MARTINS GUARANI, 2024, Pág 24)

Já para os povos indígenas do Nordeste, como recorda PACHECO DE OLIVEIRA

(1999, p.11), estes foram invisibilizados até por etnólogos brasileiros, que muitas vezes, focam em indígenas da região Amazônica ou do Xingu. Foram por muito tempo e ainda são chamados “índios misturados”, ou remanescentes ou descendentes, contrapondo-se ao esteriótipo do “índio puro”. O próprio Darcy Ribeiro se refere a essas populações como *resíduos da população indígena do Nordeste, ou ainda em magotes de índios desajustados*. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999, p. 14). OLIVEIRA afirma que, segundo indigenistas, *os índios do Nordeste não possuiriam mais importância como objeto de ação política (indigenista)*. (1999, p.15).

As marcas históricas que estão nos corpos e nas culturas dos povos indígenas foram carregadas por essas populações até o dias atuais e manifestam-se como na reportagem mencionada acima, em que torna-se necessário esconder suas origens indígenas para proteger-se do racismo, preconceito e conseguir sobreviver nas áreas urbanas. Sidney Wassu Cocal descreve como as relações sociais com os não indígenas se estabelecem no espaço urbano e são marcadas pelo imaginário eurocêntrico e pelo racismo

Aliás, sobre ser índio na cidade é muito engraçado e ao mesmo tempo não é. Como na época eu tocava, pensava que tinha que focar na minha cultura. Então coloquei um cocar na cabeça e saí na rua. Eu ia para uma reunião em Guarulhos, e eu morava no bairro Pimentas. Quando cheguei na reunião meus colegas falaram:

- Mas tu tá ficando doido, é? Tu virou índio agora?

Acontece que ninguém nunca me via assim, mas só nos palcos. Daí eu expliquei.

- Toda vida fui indígena, e agora estou me revelando para todos.

- Cara, que legal! – Alguns disseram.

- De que etnia você é?

- De Alagoas – respondi satisfeito. – a minha etnia fica a 70 km de Maceió para Recife na BR -101.

Foi então que começaram as perguntas e as curiosidades das pessoas. Quando eu passava pelas ruas, muita gente batia na boca, mas isso não é legal. (...)

Muita gente ainda tem preconceito com o indígena. Certa vez, eu estava expondo no shopping Internacional e fui no Extra, dentro do Shopping. Eu estava com as vestes indígenas, e quando cheguei lá o segurança não queria me deixar entrar.

- você não pode entrar aqui – ele se apressou em dizer.

- Por que não posso? Eu já estou dentro do Shopping.

-Assim, desse jeito você não pode entrar aqui – ele falou de forma ríspida.

Então procurei o responsável pela segurança do Shopping e expliquei a situação. Ele me pediu milhões de perguntas e disse que os funcionários dele não tinham essa informação. O próprio segurança também me pediu desculpas. (Máximo Wassu Cocal, 2024, p.164)

Ainda nos detendo nos relatos dos moradores da Aldeia Multiétnica, Maika (Nathália), da etnia Tupi Guarani conta que como foi sua vinda de uma Aldeia do Pará para São Paulo e das violências sofridas até então:

Quando meus filhos saíram da aldeia para estudar em escola de branco, para mim foi muito difícil, porque no primeiro dia eles bateram na minha filha. Foi uma menina de dezoito anos, que nem estudava na mesma sala que ela. Isso aconteceu em São Paulo, no Colégio Riva Davi, em São Mateus. Na época, não tinha vaga para indígena, mas somente para refugiado. Então, a Grazi que é da secretaria ambiental, querendo me ajudar, foi comigo até a prefeitura para debater sobre a vaga, e eles conseguiram uma vaga para a minha filha. No entanto, nesta escola, com um dia eles rasgaram o caderno dela e colocaram na boca dela. Os meninos começaram a falar que ela era uma aberração que não era para estar no meio deles, que indígena é porco, bicho do mato e tem que viver no mato.

Neste dia eu fiquei quieta, mas quatro dias depois uma menina bateu nela, rasgou sua roupa, puxaram o cabelo da minha filha e só não cortaram porque uma pessoa estava passando por ali entrou no meio.(...) Meu filho também sofreu preconceito na escola, porque o nome indígena dele é Pororó. Todos riam dele, então a professora resolveu colocar nele o nome João Paulo. Foi um preconceito muito grande.(MAYKA TUPI GUARANI, 2024, p.86)

Maika relata ainda sobre um outro episódio, em que foi expulsa ao chegar numa casa em que foi chamada para fazer uma faxina:

Conforme combinado, cheguei na casa dela as nove horas da manhã, mas quando o marido dela me viu, ele jogou água em mim e disse:

- Não quero satanás de indígena na minha casa! Vocês são praga ruim. (...)

Diante disso, sei que sofri racismo, e por isso voltei para casa chorando, porque nunca pensei em passar isso de novo. (MAYKA TUPI GUARANI, 2024, p.86)

Eliane POTIGUARA (2019) discorre sobre como a violência da colonização os levou a desterritorialização e ao deslocamento às grandes cidades e na continuidade da sua narrativa, faz memória da violência sofrida por uma menina indígena pelo colonizador. Violência e invisibilidade que tem também um recorte de gênero, sendo as mulheres indígenas as mais afetadas:

Já na segunda década do século XX, a violação aos direitos humanos dos povos indígenas continua. E aqui, contamos não só um caso particular, mas um caso comum a milhares de brasileiros, migrantes indígenas. Conta-se que o índio X, pai das meninas Maria de Lourdes, Maria Isabel, Maria das Neves e Maria Soledad, por combater a invasão às terras tradicionais no Nordeste, foi assassinado cruelmente, segundo palavras de uns velhos que encontrei um dia. Amarram-lhe ao fundo das águas do litoral paraibano. A família colonizadora inglesa Y ainda fez desaparecer muitos pais e avós de família.

As filhas do índio X e toda a sua família amendrotadas, assim como outras famílias, migraram para Pernambuco. Em 31 de dezembro de 1928, nascia a pequena Elza, filha de Maria de Lourdes, fraquinha e enferma, tanto pelas condições de vida de sua família, quanto por sua própria mãe ter somente 12 anos, uma menina ainda em formação, violentada sexualmente pelo colonizador(...) (POTIGUARA,2019)

Já MARTINS GUARANI (2024) e OLIVEIRA TUPINIKIM (2023) vem nos recordar que a violência e o apagamento ocorrem também no âmbito das lutas do movimento

indígena e do feminismo:

Algo que aprendi é que nas discussões sobre o direito da mulher, as mulheres indígenas sempre eram excluídas. Costumo falar que nessa época as mulheres brancas eram ignoradas, as mulheres negras eram invisibilizadas e as mulheres indígenas não existiam. E, quando, as mulheres indígenas eram chamadas para participar, iam como artesãs para vender seus artesanatos, e não com o real propósito de discutir sobre seus direitos também. Acompanhava minha avó e via como ela era esquecida em um canto, com a sua barraca de artesanato (MARTINS GUARANI MBYÁ, 2024, p.72)

Por muito tempo, as pesquisas sobre indígenas foram realizadas por pesquisadores não-indígenas e, nessas pesquisas, pouca ou nenhuma visibilidade foi dada às mulheres nas aldeias e menos ainda a seus protagonismos nas lutas. Houve um quase completo apagamento das indígenas mulheres. Quando comparadas ao apagamento dos povos indígenas, de um modo geral, sua importância é negligenciada ou desconsiderada no que diz respeito às lutas de resistência, em que apenas os homens são identificados como os principais agentes no processo. (Oliveira Tupininkim, 2023, pág 170)

O apagamento e invisibilização estão presentes nestes relatos e surgem ainda mais no âmbito da produção de dados, como veremos no subitem a seguir.

2.2 – Produção de dados e povos indígenas: o que os dados (re)velam

Para as populações que vivem nas áreas urbanas, esta é uma pauta central, já que a invisibilidade “desemboca” nas informações imprecisas dos povos indígenas que vivem nas metrópoles, o que leva ao Estado justificar a inexistência dessas populações nas áreas urbanas e negar o acesso a políticas públicas voltadas a esse público. Segundo SOUZA GUARANI (2021):

Os povos indígenas são invisibilizados pela maneira romântica, pelo preconceito, racismo, pela intolerância, que transformam seus habitantes em povos do passado, nus e distantes das lutas atuais. A história negada é sinônimo de uma inversão da história do país jamais vista em muitos pontos de São Paulo. Grande parte de seus moradores estão espalhados pelos becos e vielas, nas favelas, nos terrenos e conjuntos habitacionais desprovidos de muitos direitos, cujo objetivo é cercar essas camadas populacionais historicamente excluídas de seus direitos sobre a terra. E também excluir de direitos sociais, econômicos, políticos, retirando, inclusive o direito de ser indígena na cidade. (SOUZA GUARANI, 2021, p.78)

Nesse sentido, discutir a autoidentificação e a importância do quesito raça, cor e etnia nos instrumentais de produção de dados é urgente para superar a invisibilidade das populações indígenas no acesso aos direitos. A coleta do quesito cor/raça/etnia é essencial para os enfrentamentos antirracistas. Conforme afirma Eurico (2022):

A coleta do quesito raça/cor/etnia é essencial na elaboração de políticas públicas em uma perspectiva antirracista, pois, para além de um indicador, a coleta faz emergir as nuances do silenciamento da desigualdade étnico-racial e

da vinculação direta entre acumulação capitalista e racismo. O racismo, enquanto uma construção sócio-histórica, permite que a estrutura de dominação e opressão erigida pelo modo de produção capitalista permaneça intacta. (EURICO, 2022, p.2-3)

A questão indígena atravessa os debates acerca das relações étnico-raciais no que tange a categoria cor ou raça. Um breve esclarecimento a respeito: raça/cor difere-se da categoria etnia, embora tenham proximidade. Ocorre que apenas a cor não define o sujeito indígena, que pode ter pele branca, morena ou negra.

As pesquisas censitárias apresentam em seus históricos as contradições frente às intencionalidades e estratégias de aplicação. Pacheco de Oliveira recorda que o CENSO demográfico surgiu da elite agrária, hierárquica e monarquista e posteriormente foi apropriado por republicanos com ideais positivas e que as categorias criadas têm como base de pensamento a ideia da democracia racial que anula as diversas culturais e adota a ideia da assimilação e miscigenação. Sendo assim, as classificações utilizadas seguiam este pensamento e dificultavam a contabilização real dessas populações.

Como recorda DIAS JUNIOR e VERONA (2018), a categoria “indígenas” passou a ser mapeada pelo IBGE apenas em 1991. Nos CENSOS anteriores, entre 1872 e 1980, a população era classificada como Branca (anos 1872 a 2010), Preta (anos 1872- 2010), Amarela (anos 1940-2010), Parda (anos 1872-2010), Índia (1960), Mestiça (1890) e cabocla (1872 e 1890).

Os levantamentos constituídos pelo Estado tornam-se limitados na medida em que atendem a uma determinada ideologia. Observa-se, contudo, que nos últimos anos o movimento indígena tem utilizado dos dados produzidos pelos institutos recenseadores para ampliar suas lutas por direitos.

O CENSO de 2022 apontou um aumento significativo de indígenas no país e da presença de indígenas nas cidades. Este aumento deve-se a diversos fatores, tais como a metodologia adotada pelo Instituto recenseador, que alterou sua pergunta norte de: “qual a sua cor” para “você se considera indígena?”, contou com a participação de lideranças indígenas para acompanhar o processo de coleta de dados e passou a considerar outros espaços indígenas além dos territórios oficialmente demarcados.

Destaca-se também a importância do movimento indígena não apenas como referências de apoio ao IBGE, mas também nas lutas por visibilidade e fortalecimento

coletivo dos povos indígenas para que se afirmem como indígenas, e não pardos, como por vezes isto ocorre nas abordagens do quesito cor/raça/etnia⁴².

Antes da realização do último CENSO, houve uma grande mobilização nacional denominada “Não sou pardo, sou indígena”, que buscou levantar este debate entre as comunidades indígenas para que reconheçam a importância da auto declaração. Essa mobilização possui relevância histórica já que o termo “pardo”⁴³, por se tratar de um conceito de cor, não contempla o significado do “ser indígena”, provocando a invisibilização dessas populações. A respeito disso, Oliveira (1997) explica que:

A categoria de “pardo” é um indicador genérico para a mistura entre diferentes grupos de cor. Este não é em absoluto o significado da condição de indígena, que remete a um status jurídico diferenciado, não a uma situação de pretensa homogeneidade interna e distintividade externa quanto à cor. Ao se declarar como “índio” ou “indígena”, o recenseado não está pretendendo inserir-se em uma classificação quanto à cor, mas dizer da especificidade de seus direitos e de sua relação com o Estado. (OLIVEIRA, 1997, p.69).

Outro fator relacionado ao aumento da população autodeclarada indígena faz parte do processo denominado de “Retomada”, em que indivíduos se autodeclararam indígenas, mas não possuem um histórico comunitário étnico, seja pela extinção do povo pelo qual seus antepassados pertenciam, seja porque conhecem parcialmente suas origens.

Quanto a este resgate étnico, pode-se afirmar que se trata de um desafio posto ao movimento indígena e às políticas públicas que atendem estas populações, já que para que uma pessoa seja considerada indígena, não basta a autodeclaração, já que não é uma afirmação meramente individual, mas coletiva. As lideranças devem ser consultadas e são elas quem validam a etnicidade do autodeclarado, que por sua vez, tem reivindicado sua identidade usurpada pela violência histórica colonial.

Segundo o Censo de 2022, na Região Metropolitana de São Paulo, são 29.888 pessoas autodeclarada indígenas (IBGE, 2022). O mapa e a tabela abaixo apresentam a distribuição desses indígenas por município, bem como indicam a localização das Terras Indígenas e reservas existentes na região.

⁴² Essa mobilização ocorreu também no Estado de São Paulo, por meio da CAPISP (Comissão de Articulação dos Povos Indígenas de São Paulo), que promoveu um seminário online em vistas de levantar a pauta do pardismo. Vide: < <https://youtube.com/playlist?list=PLu-83zx9u0a4EcnzXruYW7x9jTgwo9Hzv&si=12zuYKuFYvu0ehaH> >, acesso em 12/11/2023.

⁴³ A despeito disso, são nos aprofundaremos no significado do conceito de pardo na perspectiva do(s) pensamento(s) negro(s), que consideram que a auto declaração do indivíduo como pardo deve ser considerada como parte da população negra e é resquício da política de branqueamento.

(continuação)

Município	Pessoas auto declaradas Indígenas	Município	Pessoas auto declaradas Indígenas
Embu das Artes	246	Ribeirão Pires	201
Ferraz de Vasconcelos	222	Rio Grande da Serra	46
Barueri	217	Salesópolis	4
Francisco Morato	140	Santa Isabel	36
Franco da Rocha	106	Santana de Parnaíba	166
Biritiba-Mirim	26	São Caetano do Sul	186
Caieiras	170	São Lourenço da Serra	11
Taboão da Serra	336	Embu-Guaçu	93
Vargem Grande Paulista	34		
Total 29.888			

Fonte: IBGE, 2022

É possível observar acima que todos os municípios possuem pessoas auto-declaradas indígenas, ainda que haja uma concentração nas localidades vizinhas à São Paulo, como Guarulhos, municípios do ABC, região da Várzea do Tietê (Itaquaquecetuba, Ferraz de Vasconcelos, Suzano) e Osasco e adjacências.

Destrinchando os resultados censitários, a partir da consulta na Fundação SEADE⁴⁴, é possível identificar algumas informações interessantes: A primeira é que a maior parte das populações indígenas são mulheres: um total de 15.834 pessoas do gênero feminino e 14.089 do gênero masculino. O número de mulheres que vivem fora das terras indígenas é 15.049, enquanto o número de homens é 13.330. Por fim, o número de mulheres nas terras indígenas é de 785, enquanto os homens são 759. Este resultado nos provoca a uma reflexão acerca dos motivos que tem levado as mulheres indígenas a viverem nas cidades. Analisando as informações disponíveis a respeito da idade, observa-se que a maioria dos indígenas da Região Metropolitana de São Paulo que encontram-se fora das terras indígenas estão entre 30 e 44 anos. Já em terras indígenas destaca-se a predominância de crianças e adolescentes entre 0 e 14 anos e

⁴⁴ Disponível em: <https://censo2022.seade.gov.br/populacao-indigena/>, acesso em 12/07/2025

de jovens até 29 anos (FUNDAÇÃO SEADE, 2022).

Embora o CENSO 2022 tenha indicado um aumento expressivo de pessoas indígenas nas cidades essa presença não se vê refletida nos levantamentos e bancos de dados das políticas setoriais, revelando entraves em relação às informações produzidas pelos cadastros e registros administrativos e a dificuldade em identificar quantitativamente quantos são, onde e em que condições de acesso e interdição estão os povos originários que vivem na Região Metropolitana de São Paulo.

Para ilustrar este desafio posto aos povos indígenas que vivem nas cidades, vejamos abaixo os dados do Relatório de Informações Sociais do Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à fome (MDS), mês de abril de 2024.

Tabela 2- Famílias indígenas cadastradas no CadÚnico e beneficiárias do Programa Bolsa Família, segundo municípios da RMSP. 2024

Município	Pessoas autodeclaradas Indígenas (IBGE, 2022)	Famílias indígenas cadastradas no CadÚnico (MDS, abril 2024)	Famílias indígenas cadastradas no CadÚnico beneficiárias do PBF (MDS, abril 2024)
São Paulo	19.777	659	523
Guarulhos	1.649	676	526
São Bernardo do Campo	1300	63	42
Santo André	630	5	1
Osasco	599	9	2
Mogi das Cruzes	536	28	23
Itaquaquecetuba	494	2	1
Carapicuíba	422	2	0
Mauá	380	1	1
Suzano	338	1	1
Taboão da Serra	336	1	1
Cotia	316	2	2
Diadema	288	5	4
Itapecerica da Serra	252	0	0
Embu das Artes	246	1	0
Ferraz de Vasconcelos	222	0	0
Barueri	217	1	1
Ribeirão Pires	201	20	3

(continuação)

Município	Pessoas autodeclaradas Indígenas (IBGE, 2022)	Famílias indígenas cadastradas no CadÚnico (MDS, abril 2024)	Famílias indígenas cadastradas no CadÚnico beneficiárias do PBF (MDS, abril 2024)
São Caetano do Sul	186	0	0
Caieiras	170	2	2
Santana de Parnaíba	166	1	1
Francisco Morato	140	6	3
Arujá	111	1	1
Franco da Rocha	106	9	6
Itapevi	99	2	0
Mairiporã	99	0	0
Embu-Guaçu	93	0	0
Jandira	83	0	0
Poá	79	0	0
Cajamar	74	2	2
Guararema	54	0	0
Rio Grande da Serra	46	3	2
Santa Isabel	36	0	0
Juquitiba	34	0	0
Pirapora do Bom Jesus	34	0	0
Biritiba-Mirim	26	0	0
São Lourenço da Serra	11	0	0
Salesópolis	4	0	0
Vargem Grande Paulista	0	1	0
Total	29.888	1.503	1.148

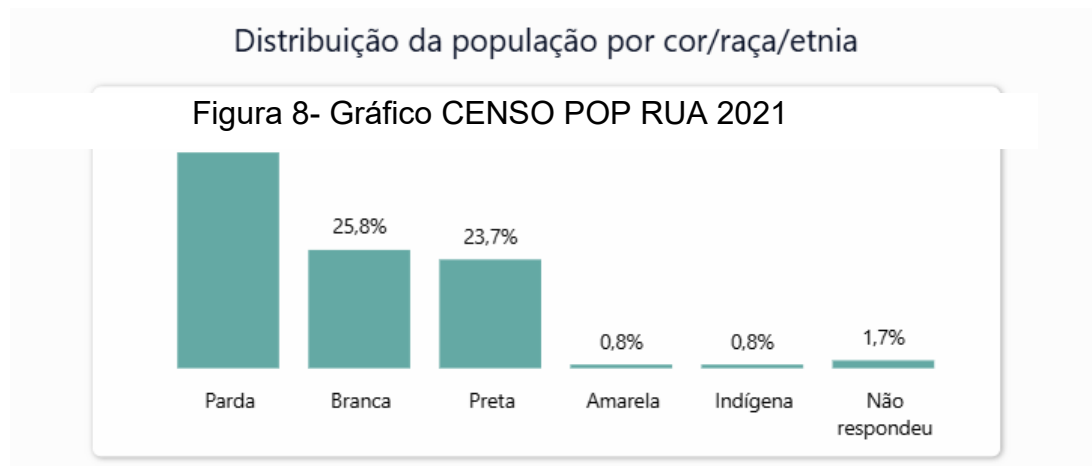
Fonte: IBGE (2022), MDS (2024).

É observado na tabela acima, havia 1.503 famílias indígenas cadastradas nos 39 municípios da Região Metropolitana de São Paulo, sendo que desse universo 76% (ou seja 1.148) eram famílias beneficiárias do Programa Bolsa Família. Os Relatórios de Informações Sociais não apresentam a desagregação dos dados entre famílias em contexto urbano e as pertencentes a terras indígenas/aldeias, nem há referências sobre etnias, embora esses dados constem nas Fichas do Cadastro Único (CadÚnico).

São Paulo, Guarulhos, São Bernardo do Campo e Mogi das Cruzes são os quatro municípios com maior concentração de famílias indígenas no CadÚnico e de famílias beneficiárias do PBF na RMSP, seguido de Ribeirão Pires como quinto município em termos de presença de famílias indígenas no CadÚnico, mas com pouca presença dessas famílias no PBF.

Embora não seja possível tecer comparações entre a presença da população indígena em contexto urbano, apontada pelo Censo do IBGE e incidência de famílias indígenas cadastradas no CadÚnico e/ou beneficiárias do Programa Bolsa Família (PBF), a tabela torna notório a baixa incidência da presença indígena no CadÚnico e no PBF e que precisa ser compreendida no contexto e no conjunto das invisibilizações. Compreendida tanto do ponto de vista de vazios socioassistenciais que exigem ampliação da cobertura do acesso aos direitos socioassistenciais dos povos originários, como da necessária qualificação e formação dos processos de cadastramentos e registros administrativos, na perspectiva da visibilização da população indígena.

Reforça-se essa constatação ao analisarmos os dados do CENSO da População em Situação de Rua 2021, realizado pela Prefeitura Municipal de São Paulo, que indica que 186, o correspondente à 0,8% de um total 31.884 pessoas em situação de rua se autodeclararam indígenas. Predominam as pessoas autodeclaradas pardas e pretas, como podemos ver abaixo:



Fonte: <https://static.poder360.com.br/2024/02/censo-populacao-de-rua-sao-paulo-2021.pdf>

Aqui vale resgatar a discussão da página 78: Possivelmente, entre a categoria parda, encontram-se mais indígenas que não foram devidamente identificados, por

motivos diversos, desde o medo de autodeclarar-se pelas violências já vivenciadas até a categorização errônea dos próprios cadastradores.

A distribuição dessas pessoas por subprefeitura demonstra a presença indígena em toda a capital, mas uma concentração maior na região Central, como era de se esperar, proporcionalmente ao maior número de pessoas que se encontram nessa região.

Tabela 3- Pessoas autodeclaradas indígenas no Censo POP RUA (2021) cidade de São Paulo por subprefeitura

Subprefeitura	Número
Aricanduva-Formosa-Carrão	2
Butantã	3
Campo Limpo	1
Capela do Socorro	2
Casa Verde-Cachoeirinha	3
Ermelino Matarazzo	2
Guaianases	2
Ipiranga	2
Itaim Paulista	1
Itaquera	5
Jabaquara	5
Jaçanã-Tremembé	2
Lapa	2
M'boi Mirim	1
Mooca	45
Penha	4
Pinheiros	4
Pirituba-Jaraguá	2
Santana – Tucuruvi	8
Santo Amaro	10
São Mateus	5
São Miguel	1
Sé	57
Vila Mariana	8
Total	186

Fonte: CENSO POP RUA 2021

O *Relatório Temático de Identificação de Necessidades desta população na cidade de São Paulo – 2021* afirma que a maior alteração entre os resultados dos CENSOS de 2015, 2019 e 2021 está nos segmentos brancos e indígenas. Segundo o documento, no CENSO 2015, os números indicavam 1,7% pessoas autodeclaradas indígenas em situação de rua.

É preciso ressaltar, porém, que esses números são questionados pelo movimento indígena e pelas organizações indigenistas, que apontam um número maior de indígenas em situação de rua, não apenas em São Paulo, mas em outros municípios do entorno e vem cobrando políticas públicas de atenção a essas populações, como veremos nas páginas seguintes.

Ressalta-se que a apresentação desses dados não tem a intenção de fazer uma análise detalhada sobre cada território. O que se deseja é demonstrar a dificuldade que as populações indígenas encontram em produzir dados e serem visibilizados também por meio de números, que são as bases para se cobrar políticas públicas de atenção aos povos originários.

Acerca da produção de dados e a invisibilidade dos povos indígenas em contexto urbano, é importante mencionar que existe uma grande dificuldade para que famílias indígenas declarem suas crianças na certidão de nascimento como indígenas, e que atualmente isto só é permitido caso a família viva na aldeia, conforme Estatuto do Índio (Lei Federal 6001/73), legislação ainda do período militar.

Aos indígenas em contexto urbano, considerados “integrados”, cabe declarar seus filhos como pardos, brancos ou negros, velando a real existência dessas populações. Houve recentemente, uma mudança na legislação, com a Resolução Conjunta CNJ/CNMP 12/2024, que favorece o registro indígena valorizando a identidade étnicas das populações originárias do país.

Entre as principais mudanças estão:

a) **Respeito à Identidade Cultural:** o registro civil de nascimento dos indígenas permite a livre escolha de nomes e sobrenomes, podendo incluir referências ao povo, etnia, clã, família, aldeia ou território de origem, de acordo com o Art. 2º;

b) **Inclusão de Dados na Língua Indígena:** os registros podem ser feitos no idioma indígena, com apoio de tradutores indicados pelos declarantes, conforme disposto no Art. 2º;

c) **Alteração Simplificada de Registros:** indígenas maiores e capazes podem solicitar alterações no registro civil para incluir prenomes ou sobrenomes

relacionados à identidade cultural diretamente no cartório, com isenção de custos em caso de erros do registrador, conforme descrito no Art. 5º;

d) **Regras para Registro Tardio:** o registro tardio exige declarações de membros da comunidade indígena e informações de instituições ou órgãos públicos para autenticação, com possibilidade de encaminhamento ao judiciário em caso de dúvidas, conforme previsto no Art. 6º.

Um exemplo relacionado aos impactos da invisibilização de indígenas nas estatísticas e as consequências para o aumento da violência e omissão do Estado contra as populações originárias está na grave problemática da subnotificação de indígenas submetidos ao sistema prisional. Em 2020, o Relatório de Violência contra os povos indígenas de 2021 apontou 1.038 pessoas indígenas presas no Brasil, sendo 18 no Estado de São Paulo.

Segundo HILGERT, NOLAN e BALBUGLIO (2021, p.31), *tanto o judiciário quanto o executivo, principalmente as autoridades prisionais, identificam muitas vezes sem sequer lhes perguntar, uma pessoa indígena meramente como parda, sem a devida anotação do seu povo.* E mais uma vez, aparece a auto invisibilização como recurso de proteção:

Ainda, quando as autoridades fazem uso do critério autodeclaratório, é preciso levar em consideração que muitas pessoas indígenas, mesmo quando perguntadas, não se identificam como tal por não conhecerem seus direitos e/ou terem receio de ser discriminadas (HILGERT, NOLAN e BALBUGLIO (2021, p.31)

Em matéria do site ponte.org a Jornalista Beatriz Ramos apresenta a situação de Evandro, que deixou o território Pankararu e mudou-se para São Paulo em busca de trabalho, foi preso acusado injustamente, tendo seus direitos como indígena ignorados.

A família e a defesa dizem que Evandro estava em uma festa na hora do crime e que sua identidade indígena não foi respeitada durante quase todo o processo. O caso ocorreu em 26 de maio de 2019, quando conforme o boletim de ocorrência, por volta das 6h30 da manhã, uma mulher informou que havia sido roubada por dois homens na Avenida Custódio de Sá e Faria, em Sapopemba, zona leste da cidade de São Paulo. Segundo o relato da vítima, os homens estavam em uma moto portando arma de fogo e teriam roubado seus celulares. A mulher apenas descreveu no 69º D.P. (Teotônio Vilela) que a moto era “grande”.

Figura 9- Manchete Ponte Jornalismo (2021)

ponte

[Matéria](#) » [Reportagem](#)

Indígena Pankararu está há dois anos preso após ser reconhecido 'pelo olhar'



Fonte: <https://ponte.org/indigena-pankararu-esta-ha-dois-anos-preso-apos-ser-reconhecido-pelo-olhar/>

Os povos indígenas periféricos enfrentam dramas muito semelhantes aos da população negra, entretanto, para os indígenas há o acréscimo da negação da identidade étnica e violação dos direitos à saúde, religião, costumes e cultura, como instituídos pela Constituição Federal, Resolução 287/2019 da CNJ ⁴⁵ e Convenção 169 da Organização Nacional do Trabalho (OIT).

2.2.1 – Breve apresentação das etnias presentes segundo os dados registrados

Não me chame de “índio” porque
Esse nome nunca me pertenceu
Nem como apelido quero levar
Um erro que Colombo cometeu.
Índio eu não sou. Sou Kambeba, sou Tembé
Sou kokama, sou Sataré
Sou Guarani, sou Arawaté
Sou tikuna, sou Suruí
Sou Tupinambá, sou Pataxó
Sou Terena, sou Tukano
Resisto com raça e fé (Márcia Kambeba)

Em seu poema “Índio eu não sou”, KAMBEBA explica em versos o processo violento que levou grupos diversos a serem chamadas pelo termo genérico de índios e afirma, categoricamente as diversas identidades étnicas dos povos indígenas. Cada

⁴⁵ A Resolução estabelece procedimentos ao tratamento das pessoas indígenas acusadas, réis, condenadas ou privadas de liberdade, e dá diretrizes para assegurar os direitos dessa população no âmbito Judiciário.

grupo étnico possui características e especificidades que não podem ser ignoradas, pois carregam a História de um grupo, de famílias e de territórios.

De acordo com SILVA PANKARARU (2020, p.79) um *conjunto de explicações sociológicas, teórico-normativas, contribuem para a compreensão da construção de redes étnicas como resultado de laços interpessoais ou entre membros de um grupo social, a partir de laços de solidariedade e interação, obrigações e símbolos de pertencimento*. A autora, menciona ARRUTI (2014) que afirma que:

Assim, o grupo étnico não está baseado nem na ocupação de territórios exclusivos, nem no isolamento, mas na reafirmação contínua de sua diferença na relação e em relação aos outros. Mesmo quando há o contato permanente entre grupos e uma tendência à redução das diferenças culturais entre eles, a reafirmação permanente das fronteiras étnicas se manifesta por meio de uma estrutura de interação, ou seja, um conjunto sistemático de regras, códigos de conduta para interação, que regulam os encontros sociais interétnicos. As regras de interação selecionam e isolam certos segmentos da cultura de possíveis confrontações e mudanças, permitindo a redefinição e perpetuação da diferença e, assim, dos próprios grupos enquanto entidades categoriais ((ARRUTI, 2014, p. 206) apud SILVA PANKARARU, 2020, p.77).

Para os povos originários presentes nos meios urbanos, o reconhecimento de sua identidade étnica fortalece seu pertencimento coletivo. Além disso, *o direito à autoafirmação, a consciência de identidade, explicam a capacidade de recriar e se renovar e de resistir* (SILVA PANKARARU, 2020).

Contudo, não foi possível localizar informações relacionadas à povo/etnia nos dados publicados pelo CENSO do IBGE, pelos Relatórios de Informações Sociais do Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome e pelo CENSO POP RUA 2021, o que dificultou uma análise pensada inicialmente acerca da identificação dos grupos étnicos presentes na Metrópole de São Paulo. Sabe-se que a ausência dessa informação dificulta também a produção de um diagnóstico social importante para a criação de políticas públicas de atenção às populações indígenas.

A única base de dados em que acessamos a informação “Etnia”, foi a planilha da pesquisa socioeconômica do CENSO POP RUA 2021. Detêm-se, portanto, nas informações disponíveis nessa fonte, para verificar o que os registros revelam.

Quadro 1- Dados Pesquisa Socioeconômica do Censo POP RUA 2021

Etnia	Sexo	Identidade de Gênero	País	Estado	Cidade	Naturalidade	Motivo
Prefere não declarar	Feminino	Mulher cisgênero	Venezuela	Não se aplica	Não se aplica	Não se aplica	Procurar trabalho
Pataxó	Masculino	Homem cisgênero	Brasil	Bahia	Itabuna	Outros Estados BR	Procurar trabalho
Guarani	Masculino	Homem cisgênero	Brasil	São Paulo	São Paulo	São Paulo	Não se aplica
Xavante	Masculino	Homem cisgênero	Brasil	São Paulo	Carapicuíba	Outras cidades de SP	Pandemia
Ticuna	Masculino	Homem cisgênero	Colômbia	Não se aplica	Não se aplica	Não se aplica	Procurar trabalho
Potiguara	Feminino	Mulher cisgênero	Brasil	São Paulo	São Paulo	São Paulo	Não se aplica
Xipayá	Feminino	Homem trans	Brasil	Tocantins	Araguatins	Outros Estados BR	Procurar trabalho
Guarani	Masculino	Travesti	Brasil	Pará	Belém	Outros Estados BR	Procurar trabalho
Prefere não declarar	Masculino	Homem cisgênero	Estados Unidos	Não se aplica	Não se aplica	Não se aplica	Procurar trabalho
Pataxó	Feminino	Mulher cisgênero	Brasil	Alagoas	Penedo	Outros Estados BR	Procurar trabalho
Macuxi	Masculino	Homem cisgênero	Brasil	São Paulo	São Paulo	São Paulo	Não se aplica
Prefere não declarar	Masculino	Homem cisgênero	Peru	Não se aplica	Não se aplica	Não se aplica	Procurar trabalho
Xavante	Masculino	Homem cisgênero	Brasil	São Paulo	São Paulo	São Paulo	Não se aplica
Macuxi	Masculino	Homem cisgênero	Brasil	São Paulo	Itaquaquecetuba	Outras cidades de SP	Acompanhar a família
Prefere não declarar	Masculino	Homem cisgênero	Brasil	São Paulo	Tupã	Outras cidades de SP	Fazer tratamento de saúde

(continuação)

Etnia	Sexo	Identidade de Gênero	País	Estado	Cidade	Naturalidade	Motivo
Guarani	Masculino	Homem cisgênero	Brasil	São Paulo	São Sebastião	Outras cidades de SP	Procurar trabalho
Tupinambá	Masculino	Homem cisgênero	Brasil	Pernambuco	Recife	Outros Estados BR	Procurar trabalho
Ianomami	Masculino	Homem cisgênero	Brasil	Alagoas	União dos Palmares	Outros Estados BR	Procurar trabalho
Guajajara	Masculino	Homem cisgênero	Brasil	Bahia	Vitória da Conquista	Outros Estados BR	Procurar trabalho
Prefere não declarar	Masculino	Mulher transexual	Colômbia	Não se aplica	Não se aplica	Não se aplica	Procurar trabalho
Guarani	Masculino	Homem cisgênero	África do Sul	Não se aplica	Não se aplica	Não se aplica	Está de passagem por São Paulo
Guarani	Feminino	Mulher cisgênero	Brasil	São Paulo	São Paulo	São Paulo	Não se aplica
Terena	Feminino	Mulher cisgênero	Colômbia	Não se aplica	Não se aplica	Não se aplica	Procurar trabalho
Prefere não declarar	Masculino	Homem cisgênero	Brasil	Ceará	Fortaleza	Outros Estados BR	Fazer tratamento de saúde
Prefere não declarar	Masculino	Homem cisgênero	Brasil	São Paulo	São Paulo	São Paulo	Não se aplica
Prefere não declarar	Feminino	Mulher cisgênero	Brasil	Ceará	Quixadá	Outros Estados BR	Procurar trabalho
Prefere não declarar	Masculino	Mulher transexual	Brasil	São Paulo	Bauru	Outras cidades de SP	Reencontrar os familiares
Xacriabá	Feminino	Mulher cisgênero	Brasil	São Paulo	Osasco	Outras cidades de SP	Por causa de desavença familiar

Fonte: https://prefeitura.sp.gov.br/web/assistencia_social/w/censo_2021/2007

Em uma amostra de 2021 pessoas, ao filtrar a variável correspondente à cor/raça/etnia declarada, chega-se ao número de 28 indígenas, de etnias diversas como Pataxó (02), Macuxi (02), Ianomami (1), Guarani (05), Ticuna (1), Xavante (2), Potiguara (1), Terena (1), Guajajara (1), Xakriabá (1), Tupinambá (1), Xipaya (1), além dos 09 , cujo campo foi preenchido com “preferiram não declarar”, segundo informações da base consultada.⁴⁶

Curiosamente, os povos Pankararu e outros do Nordeste, com exceção do Povo Pataxó e Tupinambá, não apareceram nesta amostra, embora como é possível observar ao longo desta pesquisa, possuam uma presença massiva em São Paulo.

As respostas referentes aos motivos de vir para São Paulo (no caso de quem não vivia na cidade), foram em sua maioria “procurar trabalho” (15), “fazer tratamento de saúde” (2), “acompanhar” ou “reencontrar” a família ou desavenças familiares e por fim (1), “pandemia” (1). Nenhuma resposta levou à situação explícita de conflitos territoriais, embora a questão da busca de trabalho e tratamento de saúde tenham relação direta ao contexto de origem, como vimos nos depoimentos relatados anteriormente.

É interessante observar que os dados indicam 09 mulheres indígenas, sendo 02 mulheres transexuais e as demais cisgênero. A maioria são homens (18), sendo 01 homem trans. Por fim, 01 indígena travesti, demonstrando os atravessamentos de gênero presentes nas condições da população em situação de rua.

A pesquisa de BUENO (2024) analisa as etnias presentes na Região Metropolitana de São Paulo com base nos dados do ASPIN e FAPIB, os quais também são válidos apresentar neste estudo. Segundo o estudo, entre os anos de 2015 e 2022, os Pankararu representaram quase a metade dos atendimentos no Ambulatório de Saúde dos Povos Indígenas⁴⁷, seguidos por ordem de incidência dos Guarani, os Pankararé, os Xukuru, os Wassu Coral, os Pataxó, os Xavante, os Tupinambá e os Atikum.

Outras etnias identificadas foram: Katokinn, Fulni-ô, Xokleng, Tupi Guarani, Terena, Potiguara, Yawalapiti, Trumai, Kalapalo, Mayuruna, Krenak, Kariri-Xocó, Karajá,

⁴⁶ Os dados apresentados na amostra possuem dois pontos que nos levam a questionar a consistência das informações apresentadas: Primeiramente, do Yanomami (grafado na planilha como Ianomami), cuja cidade de origem foi preenchida com União dos Palmares, embora sua naturalidade seja de Outros Estados (BR). Em segundo lugar, um dos Guarani, cujo país de origem está preenchido como África do Sul.

⁴⁷ Ao total foram 823 indígenas cadastrados

Jiripankó, Guajajara, Wapichana, Timbira, Tapuia, Tapirapé, Surui, Sateré Mawé, Munduruku, Mehinako, Kiriri, Kaxinawá, Kaingang, Jenipapo-Kanindé, Javaé, Ikpeng e Aymara. (BUENO, 2024, p.12)⁴⁸

Já a FAPIB cadastrou 1227 famílias indígenas da Região Metropolitana de São Paulo, tendo um maior número de Pankararu (326) e Guarani (300). As demais etnias identificadas foram: Tupi Guarani, Pankararé, Kaimbé, Wassu Cocal, Pataxó, Fulni-ô, Pankará, Xucuru, Terena, Guarani Nhandeva, Payayá, Xavante, Wapichana, Atikum.

Nota-se, em todas as bases a presença de alguns povos de outros biomas, como os Wapichana, Macuxi, Xavante, Terena, por exemplo. Todavia, os povos do Nordeste como os Pankararu, Pankararé, Pankará, Xucuru, Fulni-ô, Wassu Cocal continuam sendo a maioria na metrópole de São Paulo, além dos Guarani Mbyá.

⁴⁸ Mais detalhes sobre o Ambulatório de Saúde dos Povos Indígenas (ASPIN) e seu funcionamento e outras análises sobre a questão étnica apresentaremos na seção 3.

SEÇÃO 3 – OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS JÁ EXISTEM: RESISTÊNCIAS E RE-EXISTÊNCIAS INDÍGENAS NA REGIÃO METROPOLITANA DE SÃO PAULO

A cidade é grande, mas não é maior que nós!
Lutamos por este lugar,
Por nossas matas,
Nossos rios,
Nossos parentes.
Rio Tietê, o rio verdadeiro.
Como uma grande veia,
Corre por entre essa cidade cinza.
Clama por Socorro, um rio triste,
Como se estivesse em coma.
Vítima da ganância do Juruá.
Que não sabe preservar.
Seguimos gritando:
A Mãe Terra precisa de nós.
(Natalia Tupi - Ancestralidade Indígena)

Constata-se na seção anterior que a invisibilização dos povos indígenas que vivem nos espaços urbanos perpassa as relações sociais, a produção de dados e o acesso às políticas públicas. Ao analisar seus relatos e seus modos de vida, é possível identificar que entre suas lutas, está a luta pela visibilidade e reconhecimento étnico⁴⁹. A visibilização dos povos originários ocorre ao fazer memória das opressões, etnocídio, genocídio e todas as formas de violência perpetradas pelo modo de produção capitalista e pela economia neoliberal que atingem desde os povos isolados até os indígenas que nasceram nas áreas periféricas das metrópoles deste Pindorama. Mas não somente.

É preciso reouvir a História a partir dos dominados. Foram muitos os episódios de enfrentamentos e lutas, e se assim não fosse, as populações originárias teriam sido exterminadas definitivamente. Historiadores contemporâneos indígenas e seus aliados têm feito uma retomada histórica, resgatando o lugar dos indígenas na História não como sujeitos passivos, mas atuantes contra o projeto hegemônico.

⁴⁹ Retomando ARRUDA (), com base no pensamento de SOARES, a invisibilidade não está diretamente ligada ao ser o não ser visto, mas com o modo como que se é identificado e se é reconhecido pelo outro. Sendo assim, o contrário de invisibilidade não seria a visibilidade, mas o reconhecimento. Contudo, observo que a superação do apagamento e invisibilidade dos povos indígenas é pela visibilização e reconhecimento étnico.

Em sua obra: “História da Resistência Indígena -500 anos de luta”, PREZIA (2017) apresenta em suas mais de 200 páginas episódios onde povos dos mais diversos cantos foram protagonistas das lutas, não sujeitos passivos diante das violências dos europeus.

Nas terras em que hoje chamamos São Paulo, a guerra de Piratininga, em meados de 1560, foi um marco em que os Tupi, Tupinambá, Tupi de Ururay reagiram à dominação /catequização jesuíta e à escravização dos portugueses. Também em São Paulo, houve a luta Kaingang no início do século XX. O sertão nordestino foi palco da resistência dos Tobajara, na guerra da Paraíba, e dos Barbados, no Maranhão. O Norte, por sua vez, promoveu a Cabanagem, em 1832. (PREZIA, 2017).

Foram tantas outras guerras travadas contra a invasão dos territórios e contra as tantas formas de dominação colono capitalista que não caberiam nesta pesquisa. Assim como as opressões persistem, as lutas contemporâneas também se mantêm.

Num contexto de adensamento da crise capitalista, o espaço urbano torna-se uma grande arena de disputas de interesses e os povos originários inserem-se na defesa de suas tradições e culturas e da própria natureza, mais uma vez sofrendo o cerceamento e a imposição do modo de vida não indígena. São muitos os espaços de resistência e re-existência nos quais as populações indígenas das cidades ocupam.

Antes de prosseguir na apresentação desses espaços, cabe refletir sobre o significado e como esses dois conceitos: “resistir” e “re-existir”, presentes no título da presente seção, aproximam-se das lutas dos povos indígenas da Região Metropolitana de São Paulo. HURTADO e PORTO GONÇALVES (2022), afirmam que o conceito de re-existência hoje tão propagado no meio acadêmico, surge e se inspira das lutas sociais latino-americanas. Resistência e Re-existências, embora sejam palavras interligadas, possuem significados distintos. A compreensão de resistência, segundo os autores diz respeito:

el poder que intenta crear situaciones, agrupaciones y acciones que se resisten a las imposiciones del poder dominante (SHARP, 2005). (...) El objetivo final de la resistencia como bien lo ha expuesto Scott (1973), “no es directamente derribar o transformar el sistema de dominación, sino, sobre todo, sobrevivir – hoy, esta semana, esta estación – dentro de él. El objetivo común de los campesinos, como Hobsbawn tan hábilmente definió, es “trabajar el sistema en el sentido de las desventajas mínimas” (SCOTT 1973, p.12 apud MENEZES, 2002, p.30). (HURTADO E PORTO GONÇALVES, 2022, p.04)

Os autores afirmam ainda que a resistência é um processo que se apresenta não apenas em manifestações públicas, mas também nas ações cotidianas das classes dominadas, que muitas vezes ocorre por meio da desobediência, da insubmissão, não

necessariamente em atos coletivos, organizados, mas que podem ser individuais, incidentais.

Considerando resistência na acepção dos autores mencionados acima e ao analisar a realidade das populações originárias que vivem nas cidades, identifica-se múltiplas estratégias e espaços (físicos e simbólicos) de resistências. Por exemplo, a luta pelo reconhecimento étnico e acesso às políticas públicas voltadas aos povos indígenas, inclusive quando subvertem a estrutura territorial imposta pelo Estado e fazem valer a autodeterminação prevista nas legislações. Ou ainda pela participação nos espaços decisórios dos não indígenas. O próprio uso dos seus adornos e pinturas no cotidiano de suas vidas, em que a colonialidade do poder se manifesta pela imposição de um padrão estético eurocentrado⁵⁰ é um ato de resistência.

O segundo conceito: re-existência, para HURTADO E PORTO-GONÇAVES (2022) vai além da resistência como sobrevivência em meio à barbárie, mas diz respeito à luta por uma existência, por um modo próprio de vida e de produção, por modos plurais de sentir, atuar e pensar. Resgatando LEFF (2006), os autores apresentam, entre outras definições, re-existência como os *processos de reapropriação do território dos movimentos sociais, que são também reinvenção de suas identidades em relação com os outros e com a natureza*. Paralelamente, a definição de CECENIA (2008) nos traz elementos importantes para este estudo:

Re-existencia se entiende entonces como el poder de recomenzar, de regeneración, de dar nuevos sentidos o renovar los sentidos de la existencia. Es decir que los grupos sociales en situación de subalternización no sólo resisten en medio de las relaciones de poder conflictivas, sino que están en un movimiento permanente de reinvencción, reorganización, bebiendo del pasado, de la tradición, de las luchas presentes para inventar el futuro. Pues saberes y haceres anteriores, tradiciones y costumbres son revisados y reformulados a la luz de experiencias nuevas que los corrigen, los enriquecen, los niegan o los afirman para convertirlos en sentidos colectivos (CECENIA, 2008, apud HURTADO E PORTO-GONÇALVES, 2022,p.5)

Encontra-se nas cidades os espaços de re-existência, em que os povos indígenas afirmam com suas próprias formas de vida possibilidades de existência para além do capitalismo. Por exemplo, os povos Guarani Mbyá, constantemente ameaçados pela invasão da cidade em seus territórios sagrados, articulam-se coletivamente para

⁵⁰ No documentário Kaimbé Massacará, um dos entrevistados, Bruno Kaimbé, jovem de 27 anos, nomeado pajé pelo seu povo, afirma: Eu nunca escondi. Quem me vê já me identifica. Eu nunca larguei tudo o que eu uso. Usava até alargador... Chamado por vocês como alargador, sempre quem me vê já me pergunta logo. Eu já usava pintura, pintura tudo. Até hoje...

auto demarcar suas terras. Ou aqueles que vivem nos territórios periféricos quando fazem uma Retomada territorial como a Aldeia Multiétnica de Guarulhos e ressignificam suas identidades na área urbana. A re-existência está ainda nos Torés, nas toadas e no uso dos maracás⁵¹, que possuem significância muito maior que uma performance cultural, mas trata-se de um ato político. As re-existências dos povos indígenas nos espaços urbanos ressignificam também todo um território, já que trazem dinâmicas da reprodução das relações sociais que apontam para a superação da hegemonia do poder dominante. Resistências e re-existências são conceitos são complementares e presentes nas dinâmicas dos territórios urbanos.

Sendo assim, com inspiração na proposta de KRENAK (2022), que nos fala de *outras cartografias para depois do fim*, a seguir será apresentado as cartografias indígenas da Região Metropolitana de São Paulo, por vezes ignoradas e desconhecidas pelos não indígenas. São algumas das formas de resistir e re-existir nas cidades.

3.1–O Movimento Indígena da RMSP e suas pautas de luta

Primeiramente, é importante a compreensão do que denominamos movimento indígena. A ideia predominante a respeito do surgimento do movimento indígena é de que este nasceu na década de 1970, com o apoio do CIMI, órgão do campo progressista da Igreja Católica, frente às ameaças da ditadura militar. De fato, este foi um dos momentos críticos em que foi necessário que os povos indígenas estabelecessem estratégias de enfrentamento e defesa de seus territórios, mesmo sendo assassinados ou *ridicularizados pela “grande imprensa” ou pelo governo militar, como manobradas, manipuladas e comunistas, por suas aproximações com antropólogos, missionários e sertanistas.*(SANTOS e SANT’ANNA, 2019, p.546).

Contudo, LIMA PAYAYÁ, alerta que o conceito de movimento indígena extrapola um determinado tempo cronológico estipulado pelo pensamento moderno-colonizador, e que *pode ser compreendido como outras redes de relacionamento e trocas que implicam o movimento de indígenas que constituem articulações ancestrais de compartilhamento e mútuos aprendizados.* (LIMA PAYAYÁ, 2023, p.122) e afirma que

⁵¹ Maracás são os instrumentais musicais utilizados por diversas etnias, que se assemelham ao chocalho. Como explicado no sítio eletrônico da FUNAI: *Há etnias que acreditam que o maracá possui grande poder espiritual. Considerado um objeto nobre, é também utilizado pelos pajés em solenidades e rituais religiosos. Algumas comunidades, por exemplo, acreditam que os espíritos falam por meio dos maracás. O poder sobrenatural do artefato é devido não apenas ao som misterioso produzido pelos grãos e pedras nele contidos, mas também pelas pinturas e gravuras que enfeitam o instrumento sonoro.*

ao considerar o movimento indígena como um movimento social sem considerar suas especificidades cosmológicas:

cristaliza uma falsa sensação de que nós, indígenas, não estávamos em movimento até então, e que nossa ação deve se direcionar para estes campos específicos. É como se a atuação indígena só pudesse ser reconhecida quando esta adentra as arenas que são próprias do sistema moderno-colonizador, excluindo-se as maneiras de atuação em nossos próprios termos, especialmente ligadas à ancestralidade e à espiritualidade.

Como entender esta ideia de movimento, para além da restrição imposta pelo sentido estabelecido no campo societal? Primeiramente, há de se reconhecer que nunca houve imobilismo ou apatia dos povos indígenas. A resistência e combate aos abusos, violência e esbulho provocados pela invasão europeia atravessam nossa história e marcam nossos corpos. (LIMA PAYAYÁ, 2023, p.121)

SANTOS E SANT'ANNA (2019) aproximam-se de LIMA PAYAYÁ, quando recordam dos movimentos de resistência indígena desde a invasão, e afirmam, embasados em SILVA (2016, p.545-546), que *a emergência de um movimento indígena passou da reivindicação étnica a uma visão global dos processos sociais, políticos e econômicos na região e ao mesmo tempo se afirma em uma profunda identidade histórica e civilizatória*. Fazem referência ao “ressurgimento” do movimento, mencionando as lutas sociais, como a dos povos originários na região dos Andes, *tratando-se de uma nova perspectiva da luta indígena, que tem como âncora suas ancestralidades ao mesmo tempo em que possui reivindicações atuais de reconhecimento de direitos e autonomia*.

SANTOS e SANT'ANNA (2019, p.546), fazendo menção à Stavenhagen (2008), versam sobre as outras concepções de lutas absorvidas por líderes indígenas, que, segundo os autores *já abrangem questões agrárias, ambientais e reivindicações econômicas e sociais perante as estruturas de poder a nível regional*. Recordam ainda que *alguns movimentos indígenas se fortalecem a nível nacional e começam a se aliar com partidos e organizações políticas a fim de valer suas reivindicações na própria estrutura institucionalizada do Estado*.

Portanto, o que se pode concluir é que o movimento indígena, mesmo carregando elementos da sociedade não indígena, possui modo próprio de luta e mobilização, que perpassa historicamente suas culturas e tradições. Assim também ocorre com os povos indígenas em contexto urbano. Não obstante suas demandas estejam inseridas nas lutas urbanas, como moradia, saúde, assistência social, educação, saneamento básico, direito à cidade, entre outras, a participação em movimentos sociais que reivindicam esses direitos não atende todas as suas particularidades, sendo necessário criar

organizações próprias de luta,⁵². LUCIANO BANIWA (2023) analisa as formas de organização dos povos originários em contexto urbano, discorrendo sobre a pandemia do COVID-19, que intensificou as desigualdades sociais e provocou a necessidade da organização coletiva das comunidades indígenas:

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.

Na Região Metropolitana de São Paulo, um marco do movimento indígena foi a criação, em 1993⁵³, da SOS Índios Favelados, dois anos depois constituída como Associação Indígena SOS Comunidade Indígena Pankararu, pelas lideranças Bino, Dimas e Frederico. A SOS Pankararu, além de ser uma referência para os Pankararu que chegavam das aldeias, passou a ser um espaço político de luta pelo reconhecimento étnico dos indígenas que viviam no Real Parque. Uma das reivindicações era para que a FUNAI reconhecesse a comunidade da favela como indígena.⁵⁴

⁵² O próprio movimento indígena na cidade não é homogêneo, já que as especificidades mobilizam de modo diferente indígenas em contexto urbano, dos que vivem nas aldeias da cidade ou dos indígenas transfronteiriços. Contudo, há elementos e espaços de unidade, o que os aproxima e unificam a luta. Sendo assim, denominarei movimento indígena no singular, não plural, compreendendo este como um grande “guarda-chuva” que abarca as articulações das várias etnias que vivem na Região Metropolitana de São Paulo. O enfoque deste subitem é o movimento dos indígenas que vivem nas periferias fora de suas aldeias, sendo fundamental não perdermos de vista que o movimento também contempla os Guarani Mbyá, cujo modo de organização possui particularidades socio-históricas e culturais.

⁵³ É importante contextualizarmos a conjuntura nacional da década de 1990 em diante: A luta pelos direitos dos indígenas das favelas da metrópole situava-se no período da contrarreforma do Estado, isto é, na obstaculização das conquistas de 1988. Com o avanço do modelo econômico neoliberal, dos projetos de privatização e da desvalorização do Estado, houve a expansão do desemprego e da violência. BEHRING e BOSCHETTI (2013, p.148) recordam dessa década o Plano Real, e a reformatação do Estado Brasileiro para a adaptação passiva à lógica do Capital e o que denominaram a revelação da natureza *pragmática, imediatista, submissa e antipopular das classes dominantes brasileiras*.

⁵⁴ Segundo ALBUQUERQUE (2011, p.181), somente em 2010 isto ocorreu, quando o órgão passou a emitir documentos e responder pelos Pankararu em São Paulo.

Figura 10- Bino Pankararu na sede da Associação (2008)



Fonte: Associação SOS Pankararu

Ao longo dos anos, a Associação obteve alguns avanços, como a criação de uma Equipe de Saúde da Família de atenção aos Pankararu, o acesso a educação superior por meio de bolsas de estudos na PUC-SP, pelo recém criado Programa Pindorama e a inserção em programas habitacionais e de urbanização. Posteriormente, surgiu a Associação Indígena Comunidade Pankararu Zona Leste, criada na região de Sapopemba, Jardim Elba e Parque Santa Madalena. A demanda principal dos Pankararu da Zona Leste na época era o direito à moradia.

Em matéria escrita por Vanessa Ramos e Beatriz Maestrini, publicada na página do CIMI em 2010⁵⁵, é possível encontrar alguns detalhes sobre esta luta. A reportagem informa que no ano de 2010 viviam mais de 60 famílias na região, em condições precárias de habitabilidade, inclusive em áreas de risco. As famílias indígenas Pankararu da Zona Leste foram cadastradas pela Secretaria Municipal de Habitação no ano de 2002, conseguindo o apoio do Secretário Municipal de Habitação e da Companhia de Habitação de São Paulo (COHAB-SP). Embora a gestão da época tenha realizado um

⁵⁵ Indígenas lutam por moradia em São Paulo | Cimi

estudo preliminar em uma área que seria destinada aos indígenas, o projeto não teve continuidade, devido às mudanças na administração municipal.

Ainda segundo a reportagem, a SEHAB encaminhou o projeto à Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano do Estado de São Paulo (CDHU-SP). Contudo, o órgão informou às lideranças Pankararu que a legislação não previa orçamento para indígenas urbanos, apenas para indígenas das aldeias⁵⁶. Por esse motivo, o projeto não foi à frente, sendo alguns indígenas atendidos nas demandas habitacionais gerais.

Além do fortalecimento dos Pankararu do Real Parque e Zona Leste, efervescem movimentos e articulações indígenas pela Região Metropolitana de São Paulo em meados dos anos 2000, como a criação de um Fórum Permanente Intersetorial Indígena de Osasco, uma conquista de lideranças do Povo Pankararé, mas que hoje envolve outros povos. Surge a Comissão de Articulação dos Povos Indígenas de São Paulo (CAPISP), um espaço para articular e construir coletivamente estratégias de acesso aos direitos indígenas dos moradores da grande São Paulo. No município de Guarulhos as articulações fortalecem-se entre os de 2006 e 2015, como menciona a liderança Awa Kuaray Wera (2024, p.91).⁵⁷

Em 2004, a Comissão Pró-Índio, com o apoio da Pastoral Indigenista, realizou a oficina Índios na Cidade de São Paulo, que teve como *objetivo compreender os desafios enfrentados pelos índios que residem em São Paulo, conhecer melhor as razões que os levaram a migrar e ainda ampliar sua capacidade de lutar por seus direitos.* (Comissão Pró-Índio, 2005, p.03). Participaram 48 indígenas, sendo 40 da Região Metropolitana de São Paulo, dos povos Pankararu, Pankararé, Fulni-ô, Terena, Kaingang, Kariri-Xocó, Atikum e Potiguara. O documento final do evento apresentou as seguintes demandas:

Considerando que neste ano de 2004 se comemoram os 450 anos de fundação da cidade de São Paulo, uma cidade que tem sua origem em aldeamentos indígenas, e cuja sociedade tem hoje uma dívida histórica para com os povos indígenas, reivindicamos:

- que se agilizem, com a máxima urgência, os processos de regularização

⁵⁶ A CDHU SP possui o Programa Moradia Indígena, que prevê atendimento habitacional como política compensatória, conforme legislação estadual nº 11.025, de 28/12/2001, <https://www.cdhu.sp.gov.br/programas-habitacionais/provisao-de-moradias/moradia-indigena>

⁵⁷ No âmbito nacional, no ano 2005 ocorreu a criação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB, durante o Acampamento Terra Livre. Organiza-se em representações por regiões, sendo essas a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Conselho do Povo Terena, do Mato Grosso do Sul, Grande Assembleia do povo Guarani (ATY GUASU), das regiões Sul e Sudeste, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (Arpin Sudeste), Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (Arpin Sul). A Região Metropolitana de São Paulo é representada pela Articulação dos Povos Indígenas da Região Sudeste (ARPINSUDESTE) e pela Comissão Guarani Yvyrupa⁵⁷ (CGY), esta última organização Guarani que congrega coletivos dos povos Guarani da região Sul e Sudeste.

fundiária, de remoção de ocupantes não-indígenas, de recuperação ambiental, de incentivo à produção nas terras indígenas das regiões mais carentes do País;

- que os poderes públicos do Estado de São Paulo e das prefeituras da Região Metropolitana de São Paulo, adotem, com a máxima urgência, políticas públicas de promoção do direito de moradia digna para as comunidades indígenas que vivem no contexto urbano da Grande São Paulo;
- que esses programas considerem o disposto em resolução da ONU sobre a definição de moradia digna (Artigo 11 do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos e Culturais de 1966) e no Artigo 6 da Constituição brasileira quanto ao direito a moradia, e que esse direito seja promovido de forma específica e diferenciada com base no disposto no Artigo 231 da Constituição brasileira.

Ainda nos anos 2000, é criado o Conselho Estadual dos Povos Indígenas de São Paulo (CEPISP), por meio do Decreto 48.532/2004 (alterado pelo decreto) 49.808/2005. Composto por 18 representantes indígenas de etnias e regiões diversas e por representantes de órgãos e entidades do Estado de São Paulo, tem como objetivo *subsidiar a elaboração, a implementação, o acompanhamento e a avaliação das Diretrizes Estaduais de Atenção aos Povos Indígenas*. Alguns anos depois, a lei 15.248/2010 do município de São Paulo criou o COMPISP (Conselho Municipal dos Povos Indígenas de São Paulo).

Os conselhos estabeleceram-se como importantes espaços de controle social, mas também de grande disputa por auto-determinação dos povos indígenas. BEHRING e BOSCHETTI (2013, p.179) fazem uma análise que nos auxilia a pensar nesse lugar de resistência. Elas alertam que embora o exercício do controle social signifique a expansão da democracia, junto a esta observa-se *enormes dificuldades de tomar decisões substantivas acerca de conteúdos efetivamente democráticos, no sentido da ampliação do acesso à riqueza, à cultura, à participação política pelas majorias*.

Trazendo a análise das autoras para a realidade dos povos indígenas da Região Metropolitana de São Paulo, não se pode negar que a criação de um espaço de diálogo com o poder público foi uma conquista que deu alguma visibilidade à essas populações. Todavia, trata-se de um lugar de tensionamento, que, no caso dos povos indígenas, adensa-se pela cultura da colonialidade do saber e do poder, que os torna inferiorizados e subestimados pelo Estado, que ora nega a identidade indígena desses povos, ora os tutela.

Após duas décadas do encontro promovido pela Comissão Pró-Índio, os povos indígenas da Região Metropolitana de São Paulo continuam com o grande desafio da produção de dados para reivindicar direitos.

Se, nos anos 2000, uma das maiores demandas era o acesso

à moradia, hoje, a pauta do movimento concentra-se nas políticas de Saúde, Cultura, Assistência Social, Segurança Alimentar e outras que atendam as especificidades das populações originárias no espaço urbano. Além disso, a luta em defesa de suas terras e territórios continuam sendo a centralidade do movimento indígena, mesmo dos que vivem nas cidades.

Nos últimos anos, o movimento indígena promoveu alguns encontros para construir estratégias de reivindicação pelo acesso as políticas públicas de atenção aos povos indígenas que vivem na grande São Paulo. Saúde, Cultura e Assistência Social são pautas constantes do movimento. Contudo, este encontra a grande fragilidade com relação aos dados, que, como já vimos anteriormente, não expressam a quantidade de indígenas que vivem na metrópole de São Paulo. Assim, a discussão sobre a produção de dados está presente em todos os encontros realizados.

A discussão sobre o direito dos povos indígenas nas cidades não ocorre apenas em São Paulo. Nesse sentido, observa-se um movimento de âmbito nacional que tem reunido lideranças e o governo para discutir estratégias de acesso dessas populações às políticas públicas. Em Julho de 2015, ocorreu na capital de São Paulo o Seminário “Inclusão, Direitos e Desafios dos Indígenas em Contexto Urbano”, promovido pelo Ministério dos Povos Indígenas, em que participaram indígenas de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais.

3.1.1 – A Política de Assistência Social, povos indígenas em situação de rua e a proteção social especial: invisíveis entre os invisíveis

Reflexo da agudização dos problemas urbanos, o aumento da população em situação de rua traz também ao movimento indígena uma nova frente de luta, anteriormente ainda não perceptível dentro das demandas apresentadas: a vivência de indígenas nas ruas de São Paulo⁵⁸. Ao analisar o Censo da População situação de rua de 2021, o total da população de rua na cidade é de 31.884, sendo que 0,8% da população autodeclarou-se como indígena, o que corresponde a 186 pessoas.

⁵⁸ Não perceptível, mas já existente. SOUZA GUARANI (2021, p. 87) menciona ter feito estágio num Centro de Referência de Assistência e Desenvolvimento Social no ano de 2008 e ter se deparado com casos de atendimento à indígenas que passaram pelos Centros de Acolhimento da Região Mooca. Ele reflete sobre como as populações indígenas nos centros urbanos passam a ser incorporadas como parte da “massa”.

De uma perspectiva meramente numérica, trata-se de um dado pouco significativo. Entretanto, não se pode ignorar a existência dos povos originários e suas especificidades numa realidade tão complexa quanto a condição da rua. Dessa forma, ainda que o número não signifique expressiva presença quantitativa, representa a violência do Estado contra os povos originários e seus territórios. Além disso, lideranças indígenas e órgãos indigenistas tem alertado para a existência desses povos nos centros urbanos, numa proporção muito maior do que a apresentada pelos dados produzidos. Questiona-se a metodologia aplicada de abordagem dessas populações e o processo de violência sofrido pelos indígenas, o que os leva a ter receio em afirmar-se indígena.

A respeito dos povos indígenas em situação de rua, é importante diferenciá-los daqueles que circulam pelas ruas das metrópoles para vender seus artesanatos e que depois retornam aos seus territórios, como comumente observamos entre os Guarani Mbyá e os Kaingang, por exemplo, que também necessitam de um olhar diferenciado, haja visto que por vezes são tratados como vendedores ambulantes e transeuntes, muitas vezes abordados sem nenhum respeito à suas especificidades culturais e tradições.

Povos indígenas em situação de rua refere-se a pessoas que tiveram uma ruptura de vínculo com seus territórios e que fazem parte de um *grupo populacional heterogêneo que tem em comum a falta de moradia e utiliza os logradouros públicos como espaço de moradia e de sustento, bem como as unidades de acolhimento institucional para pernoite eventual ou provisório, podendo tal condição estar associada a outras vulnerabilidades como a pobreza e os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados.* (Artigo 1º., Parágrafo único, Lei 14.821/2024).

Em abril de 2025, o CIMI Sul e a organização Rede Rua promoveram o Seminário Rua, Território, Cidade, com o objetivo de discutir acerca da presença indígena nas ruas de São Paulo, apresentar dados e lançar uma cartilha subsídio para equipes da Política de Assistência Social da Região Metropolitana de São Paulo. O evento teve a presença e participação do movimento indígena, de profissionais do SUAS e SUS, da Defensoria Pública do Estado e do Ministério Público Federal.

Figura 11-Divulgação do Seminário



Fonte: Instagram da Escola da Defensoria Pública de São Paulo
EDEPE, 28/04/2025.

O seminário ocorreu presencialmente, mas foi transmitido pela página da Rede Rua⁵⁹, de onde foi possível extrair as importantes falas para análise desse estudo. Destacamos a narrativa de Roseli Pataxó, liderança do movimento indígena da população em situação de rua, que explanou sobre sua experiência e sua militância em defesa dos parentes que hoje encontram-se nesta situação:

(...) Passou-se o tempo, eu tive, comecei a cair, a cair, a cair na vida. Mas assim, decadência, né? com filho pequeno. A minha menina tá aí, ela ela tem uma formação congênita na época. Ela nasceu com os pezinhos virado, eu com a casa cheia de filho, viúva. E aí eu lembrei do meu avô e comecei a chamar os encantados, meu avô. Eu precisava ajuda. Eu precisava de ajuda para sobreviver e dar comida para meus filhos. E o meu avô veio, né? E eu sustentei os meus filhos durante 9 anos. E aí começou com a decadência de novo, caiu tudo de novo e caiu pior. Parei na rua, minha filha tinha acabado de fazer cirurgia. Uma semana veio ordem de despejo para mim. Eu na calçada grávida de uma e com outra com dois aninhos. E eu falei: "E agora?" E e toda cheia de ferro com de cirurgia. E o meu filho falou: "Mãe, para onde nós vamos?" E eu falei: "Eu já sei, nós vamos para Santa Marcelina, que a tua irmã tá arrancando

⁵⁹ Disponível em <<https://www.youtube.com/live/b-LBJRJhm1U?si=RNUvdK5oiQXOisBz/>>. Acesso em 10/05/2025

todos os ferrinhos do pé, que ela não tem sensibilidade no pé. Então, ela não sentia. E lá eu passei a noite com três crianças, uma na barriga e falei com assistente social, eu não tenho para onde ir. E ela falou: "Vou te mandar para um abrigo no Tatuapé." E lá eu não me senti em casa. Eu não conseguia ficar perto. O clima, não é o clima, a vivência das outras mães, o jeito de tratar não era o meu. Eu falei: "Eu vou sair daqui". Fiquei dois dias lá e vim praça da Sé. Ali eu fiquei que nem uma galinha com os pintinhos embaixo das asas. (...)

E aí foi um indígena que me deu a primeira vez um monte de pão fechadinho do McDonald's que eles jogam no lixo por causa que é um sistema que eles têm de não doar porque pode passar alguém mal e falar que foi a comida que foi doada. Então eles preferem jogar no lixo. Então os maloqueiros se ajuntava, esperava fechar. E aí veio esse indígena e me deu. E eu olhei para ele e eu falei assim: "Mas o indígena me dando comida". Aí eu comecei a prestar atenção. Eu ia pro chá do padre para comer, me cutucava. Você é índia? Eu também sou. Eu sou do Pará. Falava até o nome da aldeia. Aí o outro vinha, o outro vinha, conversava na rua. E eu falava: "Mas a rua tá cheia de indígena". Conversei com a assistente social uma vez eu falei: "Você sabe que tem indígena na Praça da Sé?" Ela falou: "Não, não tem". Eu falei assim: "Olha bem para mim, como não tem indígena." (ROSELI PATAXÓ, 2025)

Roseli faz uma reflexão a partir da resposta da Assistente Social, que nos leva mais uma vez a pensarmos no projeto de apagamento que invisibiliza estas populações e que reflete no atendimento desses povos nos serviços da política de Assistência Social do município de São Paulo:

E olha aí eu comecei a cair a minha ficha que o trabalhador ele não tinha essa experiência, não tem uma oficina com é para saber quem é quem. Então eles não são tão culpados assim. O sistema não é que não ensina lá na faculdade o que a escola precisa ser ensinada e quando a o trabalhador for para a rua, ele já sabe quem é quem. Porque se tivesse um ensino, todo mundo saberia quem é quem. é que sempre bloqueiam, sempre apagam a nossa história. Então, quando o trabalhador vai ler, o censo vai ler, ele vai ler é o negro ou o pardo. E quando tá dormindo, aí é só o negro que ele vai escrever. E o indígena quando ele vem pra rua, ele não vai falar: "Ah, eu sou indígena". Mas já falaram isso para mim, ô Rafael: "Ah, índia, mas o indígena ele precisa falar, ele precisa se autodeclarar. Se ele não falar fica difícil". Mas como que o indígena ele vai falar, sendo que ele já passou pelo caminho que ele não quer mais nem escutar falar indígena? Ele já deixou o indígena de lado.

(...) No Cras tá lá cheio de indígena inscrito no CRAS, mas não tem indígena. Por quê? Porque ele já deixou indígena de lado. Como que ele deixou indígena de lado? Ele não veio para São Paulo porque ele gosta de São Paulo, largou a aldeia dele. É, alguma coisa o trouxe para cá, né? Conflito de terra, aí eles vêm para cá ou às vezes tá bebendo lá conflito entre a própria família, eles se separam. Igual tem na família de branco, que todo mundo sabe que quando tem uma pessoa que bebe no meio da família ou usa droga, ele se auto retira, vai pra cracolândia. Então é assim, é um indígena também, né? Ele se vai para primeiro para a cidade de onde ele mora, depois vem para São Paulo. E aqui ele vira um pombo doente na esquina. É igual as pessoas passam, olha o pombo doente e larga ele lá e tá com nojo. E o indígena assim e ele vai perdendo. Ele vai perdendo e ele vai o quê? Ele vai ficando mais transparente, ele vai ficando invisível, porque ele não vai falar, ele já perdeu tudo que ele tinha. É diferente. A gente vai arrumar um abrigo para você, joga o indígena lá para comer salsicha, para comer dormir na cobertura de muquirana. Não é essa vida, não é essa vida do indígena, né? E ele vai se entrando numa depressão mesmo, porque ele vai lembrando do seu maracá, do seu ritmo de vida, do seu jeito de viver, que não

era nada daquilo, não era num concreto que ele dormia, né? Então é onde entrando a depressão e vai cair na decadência. (ROSELI PATAXÓ, 2025)

Diante da realidade da existência de indígenas em contexto urbano, em situação de rua ou não, surgiram reivindicações e propostas do movimento indígena e aliados no âmbito da Política da Assistência Social, nas proteções sociais básica e especial:

- A implantação da atenção diferenciada às populações indígenas, como a implantação de um Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) indígena, que atenda as especificidades da concepção de território e territorialidades dos indígenas em contexto urbano;
- A criação de casas de passagem para indígenas em situação de transitoriedade nas ruas, como é o caso dos Kaingang ou Guarani Mbyá;
- A oferta de atividades de geração de renda e trabalho que compreendam as especificidades e tradições dos povos originários;
- A qualificação dos dados produzidos nas três esferas de Governo;
- A capacitação dos profissionais do Sistema Único de Assistência Social (SUAS) para qualificar o atendimento aos indígenas que acessam os serviços socioassistenciais.

As reivindicações do movimento indígena não estão distantes do que preconiza o Sistema Único de Assistência Social. Alguns documentos e subsídios foram publicados pelo Ministério de Desenvolvimento Social do Governo Federal que tratam do atendimento das populações indígenas. São estes: Trabalho Social com Famílias Indígenas na Proteção Social básica (BRASIL, 2017); Atendimento à população indígena na Proteção Social Especial (BRASIL, 2019); Trabalho Social com a População indígena refugiada e imigrante – Guia de referência para equipes e gestores (2023); Manual de cadastramento de famílias indígenas; Informe nº 04 de 16 de Maio de 2023 (BRASIL, 2023), referente ao melhoria no sistema de identificação de famílias indígenas indígenas imigrantes.

Todos esses documentos fundamentam-se em conceitos fundamentais para a compreensão da realidade das populações indígenas, contemplando também os indígenas em contexto urbano. No que diz respeito aos indígenas e a proteção especial, o documento Atendimento à população indígena na Proteção Social Especial (2019) apresenta algumas orientações *para qualificar a acolhida e acompanhamento prestados*

às famílias e indivíduos indígenas nos equipamentos da proteção social especial:

- Buscar entender as especificidades dos povos indígenas para apreender se os tipos e categoriais de violência e violações como descritas nos documentos de referência desta política refletem as formas como a cultura dos povos indígenas significam tais questões.

- Realizar diagnóstico socioterritorial, em parceria com a vigilância socioassistencial, visando conhecer órgãos, instituições, organismos e entidades que atendem e/ou que possuem conhecimento sobre os povos indígenas do município ou que por ele transitam.

- Buscar informações sobre as etnias presentes em seu município, bem como sobre aquelas que transitam por ele, buscando entender sua história, sua atual situação territorial (conflito, retomada, demarcada, em processo de demarcação), divisão social do trabalho, organização política, tradições, valores e simbologias.

- Buscar aprimoramento e formação contínua sobre a temática.

- Adotar a postura voltada ao relativismo cultural e a prática de consulta às comunidades indígenas como parte primeira do planejamento para o desenvolvimento do trabalho social com famílias e indivíduos indígenas em situação de risco ou violação de direitos.

- Utilizar o conceito de autoidentificação como único mecanismo legítimo de identificação de famílias e indivíduos indígenas.

- Capacitar as equipes de abordagem social para identificação culturalmente adequada das situações de riscos e violações de direitos de famílias ou indivíduos indígenas.

- Criar protocolos de consulta locais em parceria com a rede intersetorial, os órgãos de defesa de direitos e as comunidades indígenas, para institucionalizar fluxos e diretrizes para o atendimento baseado nas particularidades de cada etnia.

- Estimular e fomentar capacitações sobre o tema, visando maior qualificação dos profissionais do SUAS para o atendimento as famílias e indivíduos indígenas.

- Estimular a incorporação efetiva de indígenas nas equipes municipais e estaduais do SUAS.

- Fomentar a participação e contratação de profissionais nas equipes do SUAS que possuam expertise no trabalho com comunidades indígenas, assim como antropólogos, entre outros (BRASIL, 2019, p.17-18).

As políticas sociais precisam considerar as especificidades dos povos indígenas, estejam estes nas aldeias ou nas cidades. Barata (2008), faz uma referência e uma crítica à Política da Assistência Social, que individualiza uma categoria que deve ser considerada em sua coletividade étnica. A autora enfatiza o contexto dos povos amazônicos e sua reflexão foi apresentada ao final dos anos 2000. Contudo, trata-se de uma provocação que cabe nos diversos contextos, inclusive à indígenas que vivem nas cidades.

Tem-se a informação da inclusão de indígenas nos planos de aposentadoria da LOAS, de distribuição de cestas de alimentos do Fome Zero e no bolsa família. Não somos contra Políticas sociais que reforcem o empoderamento indígena, mas temos que reconhecer a pertinência do comentário do antropólogo e professor Alfredo Vagner, quando chama a atenção para o fato de que essas políticas destinadas aos “pobres”, “carentes”, “excluídos”, “baixa renda”, ou o que é mais comum hoje: “vulneráveis”, instrumentalizam-se de forma inadequada para a abordagem aos povos indígenas. São políticas que detonam o princípio étnico da coletividade, ferem o paradigma comunal e individualizam pessoas em detrimento do grupo ou da etnia. Ser indígena não é um atributo que funciona como agravante da condição de “pobre”. (BARATA, 2008, p.15)

É importante mencionar que o CEPISP e COMPISP e demais lideranças indígenas tem levado estas e outras demandas em espaços de controle social, como por exemplo as Conferências Municipais, Estaduais e Nacionais (Saúde, Assistência Social, Igualdade Racial, Meio Ambiente, Cidades e Soberania Alimentar). Contudo, ainda há muita resistência por parte do Estado e da própria sociedade civil, haja visto a subalternização e negação de suas existências nos espaços urbanos. Um dos grandes desafios identificados no planejamento e execução de políticas públicas para as populações indígenas de um modo geral é que há uma tendência à responsabilização da FUNAI, como se apenas esta fosse responsável pelos povos indígenas. Contudo, o órgão, em seu sítio eletrônico, esclarece que:

Em relação à política de Assistência social, a Funai possui um papel qualificador no que diz respeito à Proteção Social. Dito de outra forma, dentro das previsões legais de proteção social, o técnico indigenista tem como missão atuar de modo cooperativo, qualificando/mediando/orientando o trabalho dos demais agentes frente ao contexto indigenista (organização social, costumes, línguas, crenças e tradições). (...) a Funai não executa nenhum dos programas e políticas socioassistenciais, uma vez que são de competência dos equipamentos da Rede SUAS; todavia, poderá ser demandada a auxiliar/intermediar o acesso dos indígenas aos equipamentos (CRAS, CREAS etc.). (FUNAI, 2013)

No caso das populações indígenas em contexto urbano, a ausência da FUNAI que não contempla o atendimento aos indígenas fora de seus territórios demarcados, acaba acentuando a desassistência dos povos indígenas que vivem nas cidades que, em tese, são contemplados a partir da universalização dos direitos sociais, mas são negligenciados no respeito às suas tradições e culturas. É importante recordar que a Política Nacional de Assistência Social tem como um de seus objetivos *contribuir com a inclusão e a equidade dos usuários e grupos específicos, ampliando o acesso aos bens e serviços socioassistenciais básicos e especiais, em áreas urbana e rural.* (p.34).

No que tange às populações que vivem nos territórios indígenas (Jaraguá e Tenondé Porã) e à proteção social básica, a Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social (SMADS) implantou em abril de 2024 o primeiro Centro de Convivência Intergeracional (CCINTER) para populações indígenas na Terra Indígena do Jaraguá, com capacidade para 120 pessoas.⁶⁰ Embora seja um avanço fruto da luta dos indígenas da Terra Indígena do Jaraguá, a conquista ainda é pequena diante das múltiplas demandas das populações originárias da Grande São Paulo.

Não há em outros municípios da grande São Paulo experiências de serviços de convívio e fortalecimento de vínculos ou atendimentos especializados às populações indígenas que vivem nos espaços urbanos, não obstante as iniciativas pontuais de algumas equipes de CRAS que fazem ações/ intervenções no âmbito da Proteção e Atenção Integral à Família (PAIF) com indígenas moradores dos territórios de abrangência do serviço.

3.1.2 – O direito à atenção diferenciada em saúde indígena

A luta dos indígenas em contexto urbano pelo direito à atenção diferenciada em saúde indígena sempre foi uma das prioridades do movimento indígena, já que perpassa a negação étnica por parte do Estado, ao atendimento às populações indígenas que não vivem nas terras indígenas reconhecidas pela FUNAI, pensamento calcado na construção histórica como vimos nas páginas anteriores. LUCIANO BANIWA (2023, p.28) afirma que esta distinção feita pela SESAI é inaceitável, já que não existe na Consituição Federal nenhuma *diferenciação de direitos ou de cidadania entre indígenas*

⁶⁰ O SUAS na cidade de São Paulo caracteriza-se pela terceirização e é executado predominantemente por Organizações da Sociedade Civil – OSCs, em regime de parcerias, conforme legislações em vigência (Lei 13.019/2014, conhecida como lei do MROSC, decreto municipal 57.575/2016 e IN 02/SMADS/2024).

residentes em terras indígenas e indígenas residentes em centros urbanos e recorda que em muitos casos, indígenas que habitam áreas territoriais não reconhecidas e demarcadas resultam da negligência, omissão ou ação deliberada do próprio Estado brasileiro .

É importante elucidar como é o funcionamento da estrutura do sistema de saúde indígena no país atualmente. Ligada ao Ministério da Saúde, a Secretaria de Saúde Indígena – SESAI, criada em 2010, coordena e executa a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e todo o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) no Sistema Único de Saúde (SUS). Estrutura-se da seguinte forma: Projetos e Determinantes Ambientais da Saúde Indígena (DEAMB), Atenção Primária, Distrito Sanitário Especial Indígena, Coordenação Geral de Planejamento e Orçamento e Coordenação Geral de Participação Social na Saúde Indígena.

Os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) são as unidades gestoras descentralizadas do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS). São 34 unidades, sendo a DSEI Litoral Sul a responsável pelos Estados do Rio de Janeiro, capital, interior e litoral de São Paulo⁶¹ e Paraná. São 48 Unidades básicas de saúde indígena - UBSIs e 01 Casa de Apoio à Saúde Indígena Nacional em São Paulo (CASAI).

62

Outro portante serviço de atendimento especializado aos povos originários é o já mencionado Ambulatório de Saúde dos Povos Indígenas – ASPIN⁶³.

Sobre o ASPIN, este faz o acolhimento e atendimento aos indígenas e acompanha seu itinerário terapêutico. Os indígenas da cidade de São Paulo são atendidos por demanda espontânea ou trazidos por outros indígenas que já tem um

⁶¹ São Paulo, São Bernardo do Campo, Miracatu, Iguape, Tapiraí, Itanhaém, Mongaguá, Praia Grande, São Vicente, Ubatuba, Bertioga, Paríquera-Açu, Registro, Cananéia, Sete Barras, Eldorado, Peruíbe, Itariri, Barão de Antonina, São Miguel Arcanjo, Itaporanga, Avaí, Braúna, Arco Íris.

⁶² Esta última localiza-se no bairro Vila Monumento e acolhe indígenas de todas as DSEIs que se deslocam para São Paulo para tratamento médico de alta complexidade. Embora a Unidade não atenda indígenas da Região Metropolitana de São Paulo, existe uma grande interlocução com este serviço, seja pela presença de profissionais indígenas atuando no espaço, seja pela vinculação dos indígenas da cidade com os povos que ali frequentam e seus territórios. Nesse sentido, o movimento indígena da cidade acompanha as demandas da CASAI e da saúde indígena na esfera federal, pelo controle social e pelas lutas em defesa de um serviço público de qualidade.

⁶³ realizado no Hospital São Paulo e vinculado à Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, por meio do Projeto Xingu, que desde 1999, possui convênio com o Governo Federal.

vínculo estabelecido com o ambulatório:

Na rede de ambulatórios de especialidades do HSP, o Ambulatório do Índio não tem como referência a especialidade médica. A interculturalidade em saúde e a prática indigenista permeiam o contexto do trabalho e o recorte étnico social e o que sustenta a atenção especializada. Trata-se de um serviço cuja especialidade é atender pacientes indígenas, reconhecendo os determinantes socioculturais presentes em seu processo de adoecimento buscando garantir que sejam sempre considerados no plano terapêutico de cada paciente, tendo a coordenação do cuidado como base do trabalho e um atributo essencial para a gestão do cuidado. Mais que acompanhar e organizar o plano terapêutico, o ambulatório atua como um interlocutor entre os determinantes e práticas de saúde indígenas e a biomedicina. Para isso, o Ambulatório do Índio conta com uma equipe multiprofissional composta por enfermeiras, cirurgião dentista, nutricionista, técnica de enfermagem, médicos e auxiliar administrativo. A maior parte desses profissionais possui larga experiência de trabalho em saúde indígena, incluindo a atuação dentro dos territórios indígenas. A ambiência e trabalhada para garantir maior acolhimento e identidade ao serviço. Neste aspecto, o espaço físico dispõe de objetos e imagens que remetem a diferentes povos indígenas. Os instrumentos de identificação dos pacientes contemplam informações sobre etnia, local de origem e moradia. Não raro, a sala de espera do ambulatório funciona como um espaço de reencontro entre parentes que são usuários do serviço. (MARTINS, RABELO, MENDONÇA, RODRIGUES. 2023, p.106)

Como discorrem MARTINS, RABELO, MENDONÇA, RODRIGUES (2023) o ASPIN também faz o atendimento a indígenas da grande São Paulo, antes via demanda espontânea, hoje por meio da vinculação de pacientes que comunicam aos seus familiares e parentes.

Em São Paulo, as UBSs são vinculadas à Secretaria Municipal de Saúde de São Paulo, inclusive as localizadas em territórios indígenas demarcados, como as aldeias do Jaraguá, VeraPoty e Krukutu que possuem equipes multiprofissionais de Saúde Indígena. Existe ainda a já mencionada UBS do Real Parque, que desde 2004 possui uma Equipe de Estratégia de Saúde da Família Indígena (ESFI) Pankararu⁶⁴. Por ser uma referência para a saúde dos indígenas em contexto urbano, é importante destrincharmos como é seu funcionamento e em que difere-se do atendimento aos não indígenas.

A ESFI Pankararu atende os indígenas residentes na própria comunidade, no

⁶⁴ Há exemplos de iniciativas do Ministério Público Federal (MPF), em diferentes estados e municípios, garantindo o acesso a serviços de saúde para os indígenas em contexto urbano, entre eles o caso dos Pankararu, na Unidade Básica de Saúde (UBS) Real Parque em SP (CPISP, 2013). Uma medida importante, mas não exaustiva, encontra-se na portaria ministerial número 2663 de 11/10/2017, que define critérios para repasse do Incentivo de Atenção Especializada aos Povos Indígenas (IAEPI), uma fonte de recursos extra teto para serviços do SUS que atendam pacientes indígenas de forma diferenciada, em articulação com os DSEI.

Jardim Panorama e de diversos bairros de São Paulo ⁶⁵. A equipe é composta por dois médicos de família e comunidade, uma enfermeira, técnicas de enfermagem e duas agentes de saúde indígenas (AIS). Uma delas é a principal rezadeira da comunidade. SANTOS, FIDELIS, Di CELIO, FREITAS (2023) explicam sobre o papel das agentes de saúde indígenas e relatam sobre o estabelecimento de vínculos entre os profissionais e a rezadeira. Faz parte da intervenção da ESFI, por meio da rezadeira, a aplicação das práticas tradicionais dentro da unidade de saúde. Essas práticas dizem respeito aos trabalhos espirituais como reza ou pajelanças⁶⁶. Alguns eventos fizeram parte de um processo de construção de confiança mútua entre a rezadeira AIS e a equipe não indígena: Em 2017, pela primeira vez, um toante foi cantado publicamente na unidade em 2018 os Praia entraram na UBS. A equipe passou a registrar as atividades tradicionais realizadas pela rezadeira, *reconhecendo formalmente suas rezas como práticas de saúde da equipe*. Houve ainda a tentativa de garantir a reza dentro da escala de trabalho, entretanto, a experiência não foi exitosa, já que o tempo das rezas se difere do “tempo relógio”, como explicam:

Em outros momentos da equipe, existiram tentativas de garantir o espaço da reza na escala de trabalho, mas não foi uma experiência bem-sucedida. Segundo a AIS, a reza não é algo “*quadrado*”, acontece a qualquer momento. Muitas rezas ocorrem fora do horário de funcionamento da UBS, de acordo com a disponibilidade dos indígenas. A vida na cidade regula o tempo e a moradia em conjuntos habitacionais, com vizinhos por todos os lados, implica em cuidado com o horário de início e fim das rezas, mas a qualquer momento alguém pode procurar e não tem hora exata para acabar. Em registros da equipe sobre as rezas, identificamos que uma rezadora ou um rezador pode ser chamado para um motivo de doença ou agradecimento, antes de um parto, no batismo de uma criança. As famílias na comunidade são bastante heterogêneas entre si. (SANTOS, FIDELIS, Di CELIO, FREITAS, 2023, p.131)

Sobre a relação dos tratamentos tradicionais, é comum que os Pankararu:

utilizem chás, garrafadas, banhos e rezas aprendidas com a mãe, esposa e avós. Os indígenas que não moram na aldeia em Pernambuco, quando estão com algum problema de saúde, eventualmente ligam para alguém que está lá para saber o que deve ser feito, qual erva ou preparo usar. Outras vezes, procuram por familiares em São Paulo (residindo na mesma casa ou não) para o cuidado tradicional. Normalmente são mulheres, mas há relatos em que o pai exerce o cuidado também. As ervas e cascas são trazidas da aldeia por parentes. Os Pankararu relatam serem componentes difíceis de achar em São Paulo e vindo da aldeia teriam maior eficácia. Também são trazidas garrafadas

⁶⁵ Mais uma vez, podemos visualizar a dinâmica territorial dos povos indígenas que por vezes não se fixa nos limites geográficos do Estado.

⁶⁶ Além da Agente de Saúde, foram identificadas *mais de oito rezadeiras e rezadores Pankararu na metrópole de São Paulo que comumente se unem para realização de trabalhos espirituais*, segundo SANTOS, FIDELIS, Di CELIO, FREITAS (2023)

preparadas na aldeia. Escolhem o rezador ou rezadora entre as pessoas de maior proximidade e afeto. Não costumam pedir reza para estranhos, mesmo que sejam indígenas. No cuidado com as crianças, fazem banhos com ervas ou cascas de árvore se a criança está "*caidinha*" e usam muito lambedor para tosse, mas se tiver febre levam ao médico. Sobre a vulnerabilidade do corpo, contam que os Encantados protegem as pessoas dos espíritos ruins que querem fazer mal. Diferenciam as "*doenças do índio*" das "*doenças da cidade*", sendo que diante dessas últimas e bem mais comum que procurem pelos serviços do posto de saúde e outros serviços de saúde da região. As vezes referem que quando estão na aldeia não tem os problemas que tem aqui: a pressão fica boa, a menstruação fica regulada, se sentem menos estressados. A procura pela equipe ocorre também quando não ocorre melhora com a prática tradicional, ou quando solicitado pelo Encantado durante uma reza: "*coisa para o homem da caneta cuidar*". (SANTOS, FIDELIS, Di CELIO, FREITAS, 2023, p.131)

Existe uma tensão entre indígenas e não indígenas quando nos referimos às políticas públicas, afinal, num contexto de precarização e mercantilização das políticas sociais, as conquistas de um grupo, podem ser interpretados como privilégios por outros grupos. ALBUQUERQUE (2011) discorre acerca desse conflito existente entre moradores do Real Parque:

Do ponto de vista de um visitante não muito informado, os Pankararu não se distinguem do resto dos moradores da Favela do Real Parque por nenhum sinal fenotípico, linguístico, de moradia ou vestuário, de modo que, se você perguntar a qualquer morador não indígena o que os diferencia dos Pankararu, possivelmente a primeira resposta não será a "cultura deles", mas sim um sonoro "eles têm mais direitos que nós". De fato, os Pankararu do Real Parque conseguiram garantir junto ao poder público alguns direitos e ingresso em algumas políticas públicas e também serviços de entidades privadas. Certamente, a grande diferença se faz na área da saúde e da educação. (ALBUQUERQUE, 2011, p. 194)

Porém, a finalidade de UBS de referência em saúde indígena na cidade não é oferecer assistência prioritária perante as demais pessoas, mas garantir atendimento que assegure uma atenção qualificada da equipe de saúde, que respeite os saberes, tradições e costumes das etnias atendidas. Atende assim, aos dispositivos da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, que tem por objetivo garantir a essa população o acesso integral à saúde de acordo com os princípios do SUS.

A luta pelo direito à saúde indígena dos indígenas que vivem na grande São Paulo levou à criação de duas UBSs de referência ao atendimento dos povos indígenas: UBS Soberana e UBS Cabuçu. Atualmente, lutam pela instalação de UBS dentro da Aldeia Multiétnica Filhos desta Terra.

A UBS de referência também deve levar em conta o caráter migratório dos povos indígenas entre o município e suas aldeias de origem e elaborar estratégias para garantir o calendário vacinal e o bloqueio de doenças específicas, contribuir para o enfrentamento do racismo institucional, bem como combater qualquer forma de preconceito e discriminação em relação a essa

população, além de garantir nos espaços de educação permanente em saúde a troca de experiências e saberes culturais sobre a saúde dos povos indígenas em todos os níveis de atenção. (Redação Guarulhos hoje, 2019)⁶⁷

Em abril de 2024 o município de Santo André inaugurou no bairro de São Jorge a Clínica da Família, com atendimento de referência à saúde indígena, após anos de luta do movimento. A unidade é referência às populações indígenas de toda a região do ABC.

Enquanto se observa avanços e conquistas em algumas regiões, outras, como no Alto do Tietê, as populações indígenas continuam a lutar pelo acesso à saúde especializada, inclusive os indígenas que vivem na Aldeia M'Boiji, localizada em Mogi das Cruzes. Em matéria do G1 Mogi das Cruzes e Suzano, publicada em 19/04/2025, Angá Morerekoara, cacique e pajé da Aldeia, onde vivem os povos Tupinambá, explica:

Todo parente, que é o paciente, que sai da aldeia para passar em consulta tem que ter o acompanhamento da agente comunitária ou da assistente social da aldeia, [...] porque, além de traduzir quando há necessidade, [...] elas vão explicar pro médico o tratamento que nós temos na aldeia, a nossa fé, porque tudo isso envolve. [...] Têm médicos que não entendem isso e pedem pro paciente passar sozinho pra ele mesmo falar. Isso é uma coisa que ainda vamos ter que reparar.

(...)Muitas das vezes, para que o parente [indígena] aceite ser tratado com os medicamentos de fora, a gente tem que conversar, o médico tem que dar uma atenção um pouco diferente. Então, precisa [...] que os médicos tenham consciência de que pelo menos têm que ter o acompanhamento da assistente social da aldeia ou da agente comunitária pra facilitar o próprio trabalho (...).

Neste interim de lutas e conquistas das últimas duas décadas, o mundo vivenciou a pandemia do COVID-19, que, como afirma KOGA (2021, p.21) *trouxe à tona, e de forma terrivelmente concreta, as marcas das desigualdades sociais presentes no cotidiano das sociedades*. Ainda segundo KOGA (2021):

por viverem nas periferias das cidades que o impacto da pandemia se faz sentir de forma mais cruel, pois trata-se de territórios que historicamente sofrem com a ausência de serviços básicos de saneamento, saúde e proteção social. Dessa forma, as medidas de proteção mais simples, como lavar as mãos com água e sabão, se evidenciaram como impossíveis em realidades desprovidas de água potável. (KOGA, 2021, p.22)

As populações indígenas em contexto urbano sofreram por duas “vias”: por viverem nas periferias das cidades e por serem indígenas com suas identidades negadas. Embora os povos indígenas estivessem entre os grupos prioritários para a

⁶⁷ Mais uma UBS de Guarulhos passa a ser referência aos povos indígenas - Guarulhos Hoje, acesso em 20/05/2025

vacinação, aqueles que viviam fora das aldeias tiveram o direito à vacinação negado, provocando vários problemas que desencadearam na mobilização e organização dos movimentos indígenas de todo o país. LUCIANO BANIWA (2023) descreve os impactos da pandemia e da negação da vacina para os povos indígenas que viviam em Manaus, Estado do Amazonas:

Muitos indígenas que se encontram morando em cidades estão em trânsito, estudando, tratando de 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 bem 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 de 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. (LUCIANO BANIWA, 2023, p.32)

Embora a realidade descrita seja relacionada à Manaus e tenha suas particularidades territoriais, há muitas semelhanças com a realidade dos povos indígenas da região metropolitana de São Paulo. Houve na época uma forte mobilização para que os indígenas em contexto urbano acessassem seu direito à vacinação como parte dos grupos prioritários.

Após muita reivindicação, o Ministério Público Federal, por meio da Procuradoria da República em São Paulo, publicou a recomendação nº 03/2021 solicitando à municipalidade a adoção das medidas jurídicas e administrativas para *dar início à vacinação contra o COVID-19 dos indígenas não aldeados que se encontram em contexto urbano ou rural na Capital e no restante do Estado de São Paulo, sem que haja lista de quantidade precisa de indígenas*. Entretanto, algumas prefeituras, entre elas Osasco e São Paulo não respeitaram a determinação do Supremo Tribunal Federal, conforme explicado em matéria publicada pelo Jornal Brasil de Fato, em 08 de abril de 2021⁶⁸.

Com a morosidade dos municípios, o movimento indígena articulou-se para que os indígenas em contexto urbano fossem assistidos, buscando estratégias de

⁶⁸ Prefeituras contrariam STF e negam vacinação para indígenas na Grande São Paulo - Brasil de Fato

recorrerem coletivamente às UBSs de referências, além de oferecer outros recursos de proteção, como a distribuição de cestas básicas, máscaras e outros apoios necessários.

O Sistema Único de Saúde vem sendo *minado pela péssima qualidade dos serviços, pela falta de recursos, pela ampliação dos esquemas privados que sugam os recursos públicos e pela instabilidade no financiamento* (Cohan, 1995; Piola, 2001; Nunes, 2001) (BEHRING e BOSCHETTI, 2013, p.163) e a luta pela saúde indígena na Região Metropolitana de São Paulo não está alheia a esse contexto de precarização, consequência do avanço da lógica e racionalidade neoliberal no Estado, que impacta diretamente sobre os direitos sociais.

Ainda assim, os povos indígenas da metrópole de São Paulo continuam a promover um movimento de resistência ao projeto vigente, lutando pela ampliação de UBSs de referência à saúde indígena e pela qualificação dos profissionais de saúde, para que mesmo em serviços de saúde não específicos de atendimento à população indígena, possam atender reconhecendo a diversidade étnica de seus usuários e respeito suas tradições e culturas.

3.1.3 – A preservação e valorização das tradições e culturas dos povos indígenas nas periferias

Figura 12- Arte Indígena contemporânea – Tapuias Mandando Passinho Artista Jaguatirika (2024)



Fonte: Instagram @Abyayalese

Ainda causa estranheza relacionar povos indígenas à categoria de “sujeito periférico”⁶⁹. Entretanto, as populações indígenas estão presentes no cotidiano das cidades e das periferias. São classe trabalhadora, estão nos movimentos de moradia, nas associações de bairro, nos coletivos culturais. Mesmo aqueles distantes de suas aldeias, mantêm o pertencimento étnico, lutando pela preservação de suas tradições, seja carregando em seus corpos os símbolos e adornos de sua etnia, ou pelas atividades coletivas promovidas por um determinado povo ou pelo movimento indígena, em suas reivindicações pela garantia do acesso à cultura como um direito. LUCIANO BANIWA

⁶⁹ O conceito é explicado por D’ANDREA (2020, p.30-31) para nomear os protagonistas das novas formas de organização política que surgiram em meados dos anos 90 após as profundas mudanças na sociedade brasileira decorrentes da ofensiva neoliberal que aumentou o desemprego, atacou direitos trabalhistas, enfraqueceu movimentos sociais e sindicatos. O autor apresenta algumas precondições na formação dos sujeitos periféricos (*assujeitamento às condições, formação da subjetividade, códigos culturais compartilhados, consciência de pertencimento e agir político*) e características desta categoria (*utilização da categoria como classe, periferia e favela como classe, arte e cultura política, de objeto de estudo a sujeito de conhecimento, sistematização da própria História, fim da necessidade de mediadores, do estigma ao orgulho, relevância dos debates sobre opressões raciais e de gênero, consciência ecológica e por direitos LGBT’s, diferença como bandeira, era digital, agentes e processos sociais distintos*).

É válido apontar a invisibilização das populações indígenas no desenvolvimento do conceito da formação dos sujeitos periféricos e demais estudos apresentados pelo autor. Em sua dissertação: *Nas tramas da segregação. O real panorama da pólis* (2008), D’ANDREA faz uma relevante pesquisa sobre os conflitos e disputas pelo espaço urbano, trazendo como exemplo as favelas do Jardim Panorama e Real Parque. Contudo, não faz nenhuma menção à presença e organização dos Pankararu no território pesquisado.

(2023) apresenta alguns elementos importantes a respeito das vivências culturais dos povos indígenas da cidade.

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 de mandas 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. (LUCIANO BANIWA, 2023, p.28)

Na Região Metropolitana de São Paulo são muitos os encontros, rituais e festejos que fazem parte do calendário do movimento indígena. São acontecimentos importantes que mais que momentos culturais expositivos, são atos políticos que afirmam as re-existências originárias no contexto da cidade.

Um momento central dos encontros promovidos pelos povos indígenas de origem do Nordeste é o ritual do Toré, que envolve dança e toada, performance que possui um sentido mágico-espiritual. Historicamente é um ritual político. PACHECO DE OLIVEIRA (1998, p.60) explica que os Atikum, povo de origem de Pernambuco, foram considerados “índios” pelo SPI após um inspetor ter assistido a uma *performática realização de um toré*. O ritual é *transmitido de um grupo para outro por intermédio das visitas dos pajés e de outros coadjuvantes, e difundiu-se por todas as áreas e se tornou uma instituição unificadora e comum*. A realização do Toré na cidade pereniza a afirmação política, sendo uma marca da etnicidade desses povos, em detrimento à constante negação étnica sofrida pelas populações originárias do Nordeste.

O Povo Pankararu realiza anualmente um momento de encontro e apresentações, que acontece na quadra do “Espaço Casulo”, no Real Parque. O evento é aberto ao público e reúne indígenas Pankararu e de outras etnias de várias regiões de São Paulo. Neste encontro, a centralidade são os praiás, que dançam ritualisticamente e são assistidos pelos presentes, que posteriormente unem-se ao Toré. Tudo acontece no chão de concreto, diante do cenário dos prédios que configuram a desigualdade social do Morumbi, num espaço território diverso do espaço Terra Indígena Pankararu, Brejo dos Padres. ALBUQUERQUE (2011), ao se referir à dança dos praiás Pankararu, afirma que:

a *intenção* do ato de tradução como ato performático —dança dos praiás foi a de evocar e construir no imaginário público dessas arenas a —cara de índio, a —língua de índio e o deslocamento histórico e geográfico que os constringia à invisibilidade. Visibilizando assim um mecanismo de —tomada de consciência do arbitrário contra o preconceito fenotípico, linguístico e político-administrativo

Figura 13- Dança dos Praiá – Encontro Anual Pankararu (2022)



Fonte: acervo da pesquisadora

Além do Encontro Anual do Real Parque, os Pankararu realizam outros rituais e eventos, como o Capitão da Meia Noite, promovido pela Associação Indígena Comunidade Pankararu Zona Leste e ABC e pelo Coletivo das Mulheres do Coroá. A comunidade utiliza o espaço da Igreja Católica para a realização de suas atividades comunitárias (rituais, reuniões da associação, entrega de cestas básicas) e luta pela conquista de um espaço de convivência indígena para que desenvolvam suas atividades de forma autônoma.

Em outra região da Grande São Paulo, no município de Osasco, os povos indígenas conquistaram a implementação da Semana dos Povos Indígenas no Calendário Oficial de Osasco, pela Lei Municipal 4.538 de 2012.

As atividades e festividades que serão realizadas na "Semana dos Povos Indígenas", terão como principais objetivos:

I - O desenvolvimento de temas de interesse da cultura indígena, priorizando atividades nas áreas de cultura, lazer, saúde, educação, legislação, promoção e assistência social, enfatizando, além desses, outros assuntos relacionados à população indígena.

II - A programação dos eventos deverá incluir atividades que despertem o interesse do segmento envolvido (população indígena), e sociedade de modo em geral, tais como: workshops, seminários, shows, encontros, danças culturais, mostra de filmes, palestra sobre história e cultura indígena; ações envolvendo profissionais da área de educação e saúde; profissionais da área jurídica e todas as demais que proporcionem formação, informação e entretenimento para os participantes do evento.

Por meio desta lei, é realizado anualmente o Encontro dos Povos Indígenas de Osasco, que assim como o evento do Real Parque realizado pelo povo Pankararu, reúne várias etnias que residem no próprio município ou que se deslocam ao local para prestigiar o evento, dançar Toré, encontrar e confraternizar com os parentes.

Figura 14- Cacica Alaíde e Renato Pankararé (Encontro dos Povos Indígenas de Osasco, 2022)



Fonte: CIMI, 2022

Com cocares de palha de origem do semi-árido baiano, o povo Kaimbé de Massacará promove os encontros anuais com Toré e debates sobre os direitos dos povos indígenas, que acontecem em Guarulhos ou Itaquaquecetuba, dois municípios

onde há grande presença dessa etnia. A Terra Indígena Massacará, que possui uma superfície de 8.020a localizada no município de Euclides da Cunha, Bahia, possui um histórico antigo de exploração.

Tendo por centro de seu território a Igreja da Santíssima Trindade de Massacará, fundada por missionários jesuítas em 1639, foram vítimas de usurpação de suas melhores terras pelos fazendeiros regionais, que também exploraram-lhes como mão-de-obra semi-escrava por um longo período. No final do séc. XIX, o governo provincial, objetivando liberar as terras que lhes pertenciam à exploração dos grandes fazendeiros, extinguiu a Missão dos índios de Massacará. (...)

Dispersos em unidades familiares, com relativa autonomia política, os Kaimbé somente retomaram o processo de organização enquanto grupo étnico na década de quarenta deste século, quando no bojo da luta pela terra viram-se pressionados a assumir a identidade Kaimbé para legitimar suas reivindicações territoriais. Como grande parte dos povos indígenas nordestinos, os Kaimbé perderam, nos quase quatro séculos de contato com a sociedade nacional, muitos de seus traços culturais particulares: a língua, a religião, etc. Vivenciam atualmente um processo de "re-invenção" das tradições, como parte de sua estratégia na luta pelo reconhecimento legítimo de sua "indianidade", ao tempo em que buscam uma organização política mais eficaz que lhes assegure uma correlação de forças favorável nas relações interétnicas. (SOUZA, 1996, p.8)

Ao resgatar o passado dos Kaimbé, observa-se a resistência histórica desse povo, que se mantém até os dias de hoje, seja na própria aldeia Massacará ou nas cidades onde vivem.

Figura 15- Manchete Jornal Guarulhos Hoje

Índigenas da etnia Kaimbé promovem encontro cultural pela resistência em Guarulhos

Por Redação Guarulhos Hoje - 11 de março de 2022



Foto: Aline Moraes

Por fim, nesta *cartografia de outros mundos possíveis*, não se pode deixar de mencionar, ainda que brevemente, as presenças dos povos originários que vem de outros países. O capítulo 1 da série documental “Ventos de Peabiru” nos fala sobre a visão desses povos que subvertem a colonialidade do poder e do ser transpondo as fronteiras e seguindo o percurso de Peabiru:

Sempre estivemos em contato, sempre circulamos além dos territórios, das fronteiras, dos mapas. Por isso é que a folha plantada nos vales, é fundamental para nossa vida, no alto do Altiplano. Vamos caminhando, plantando e colhendo, trançando e costurando, fazendo de tudo. Seguindo os ventos que nos cantam e nos ensinam a música, a dança e a vida. Como desde há milhares de anos seguimos caminhando. Dos nossos passos se fizeram caminhos que seguiram caminhando. Sempre existiram os Peabirus. Os caminhos do mato pisado, pisado por nós, pelos nossos ancestrais que caminham do alto dos Aldes, do cuzco, do Twianaku, nossas capitais ancestrais que hoje são parte da República do Peru e do Estado Plurinacional da Bolívia, até o mar, até as praias onde hoje está a República Federativa do Brasil. As repúblicas sul-americanas existem há pouco mais de duzentos anos em territórios indígenas em que vivemos, entre parentes de muitos povos, muitas nações, há muitos séculos, há milhares de anos. Estas repúblicas brigaram por terra e foram cortando o território com fronteiras, umas linhas que ninguém, mas que são pontuadas por postos militares e burocráticos. Esses sim nós vemos e temos que atravessar.

Aqui no Brasil, somos bolivianos, peruanos, equatorianos, chilenos, argentinos. Mas também somos aymaras, quéchuas, otavalos, mapuches, somos pessoas originárias que percorremos muitos caminhos. Somos pessoas de nações indígenas que vamos seguindo os ventos que nos levam aos Peabirus, até aqui, até São Paulo (VENTOS DE PEABIRU)

A comunidade andina tem nos últimos anos fortalecido sua articulação para acessar os direitos indígenas que por vezes lhes é negado. SILVA (2012) resgata a história da comunidade Boliviana no Brasil, que desde a década de 50 desloca-se para São Paulo em busca de oportunidades, com maior fluxo a partir de 1980. O autor discorre sobre a precarização das condições de trabalho dessa população:

Assim, nessa situação de subalternidade e, ao mesmo tempo, de convivência dos trabalhadores (as), a única possibilidade de ascensão é reproduzir o mesmo esquema de exploração com outros compatriotas que chegam na cidade, ou através de esquemas de aliciamento iniciados na Bolívia mediante propaganda enganosa. Tal prática se tornou comum entre os bolivianos, cujos abusos têm sido denunciados pela imprensa local como trabalho em condições análogas à escravidão (Silva, 1997, 2006, 2008) (SILVA, 2012).

Por esse motivo, imbuídos pela ideologia da criminalização dos dominados, a mídia construiu e propagou uma imagem negativa das populações bolivianas e como estratégia de superação desse pensamento a comunidade criou movimentos culturais

que valorizassem e propagassem as tradições ancestrais dos indígenas andinos: Associação Gastronômica Cultural e Folclórica Boliviana Padre Bento e Associação Cultural de Grupos e Conjuntos Folclóricos Bolívia/Brasil. Estas organizações são responsáveis por articular os eventos da Praça Kantuta (Pari) e do Memorial da América Latina.

Figura 16- Imagem de cerimônia na cidade de Tiwanaku, na Bolívia, em 21 de junho de 2021 — Foto: Aizar Raldes / AFP



Fonte: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/06/21/bolivia-retoma-comemoracao-do-ano-novo-andino.ghtml>

Um desses eventos é o Ano Novo andino (ano 5.533), ou Willka Kuti, que acontece no mês de junho, mês em que ocorre o solstício de inverno no Hemisfério Sul. Atualmente, é organizado pelo Centro Cultural Andino Amazônico (CCAA) com o apoio do Ministério dos Povos Indígenas. Esses povos resistem e re-existem à imposição colonial, mantendo e valorizando suas tradições, espiritualidades e coletividade.

3.1.4 - A luta pelo direito à Memória

Uma significativa conquista do movimento indígena quanto ao direito à preservação da cultura e memória dessas populações foi a criação do Museu das Culturas Indígenas⁷⁰, como as lideranças explicam no vídeo comemorativo do Museu

A conquista desse espaço, ela veio com muita luta, né? Do território Jaraguá. As aldeias do Jaraguá estavam passando por momentos muito violentos, de ataques, porque os territórios aqui de São Paulo, alguns deles sobrepõem parques de preservação. Então, criou-se uma possibilidade de diálogo junto ao governador do estado para falar sobre esse assunto. No dia que a gente fez essa reunião, um dia anterior, tinha sido queimada a estátua do Borba Gato. Naquele momento, a gente começou a fazer uma reflexão. Por que São Paulo exalta os bandeirantes, esses caras que destruíram os nossos territórios? Então, dessa articulação, desse diálogo com o governador, surge a possibilidade de criar um espaço em São Paulo onde pudéssemos falar da nossa luta, através de exposições, através de oficinas, através de ativações nesse espaço. (MARCIO GUARANI MBYÁ e CRISTIANE TAKUÁ, 2024)

Seu modelo de gestão prevê a participação dos próprios indígenas. Para tanto, foi criado um Conselho (Aty Mirim), formado por diversas etnias presentes no Estado de São Paulo. Além disso, as equipes e curadorias são indígenas. Os relatos a respeito do conselho e do Museu ressaltam a importância do espaço como um local de Resistência e de defesa dos povos indígenas.

⁷⁰ Inaugurado em setembro de 2021, o Museu é administrado pelo Governo do Estado de São Paulo por meio de gestão compartilhada (Associação Cultural de Apoio ao Museu Casa de Portinari), e o Instituto Maracá.

Figura 17- Captura do vídeo "Museu das Culturas Indígenas Institucional"



Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=SKA8e6M_x2c

Além de ocuparem os espaços de controle social, os povos indígenas têm afirmado suas existências por meio da disputa das narrativas no âmbito da memória e da arte urbana. O modelo urbanista das cidades, construído sobre os pilares da colonialidade, expressa o domínio masculino e branco, por meio de seus monumentos, atribuições à nomes de rodovias, placas de ruas e demais simbologias e representações: Borba Gato, Bandeirantes, Raposo Tavares, Anhanguera são apenas alguns exemplos de exaltação aos que são chamados de heróis nacionais, mas que levaram à frente o extermínio de populações indígenas e negras. Recorda-se de BERTH (2003), que denomina este modelo da elite branca como *urbanismo daltônico*.

O Instituto Polis publicou, em 2020, a pesquisa "Quais histórias as cidades nos contam? a presença negra nos espaços públicos de São Paulo". O resultado mostrou que existem na cidade de São Paulo 367 monumentos. Desses, 200 retratam pessoas, 169 homens e apenas 24 mulheres. No que tange à raça e etnia, apenas 04 homenageiam homens negros e 04 homens indígenas (Índio Pescador, 1920; Índio e o Tamanduá, 1940; Índio Caçador, 1940; Ubirajara, 1970).

Demarcando suas existências e resistências, os povos indígenas, juntamente com o movimento negro e movimentos de luta pelo direito à cidade têm mobilizado estratégias para mudanças, seja no campo legislativo, por meio da apresentação e defesa de projetos de lei relacionados à memória e verdade, seja pela ocupação e retomada dos espaços urbanos e em atos manifestos, como o que ocorreu em 2016, realizado pelos Guarani Mbyá, quando o Monumento às Bandeiras foi pintado de vermelho.

Figura 18- Monumento às Bandeiras



Fonte: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/02/politica/1504310652_774711.html

A liderança Marcos Tupã explica o motivo e sentido desta intervenção:

Para nós, povos indígenas, a pintura não é uma agressão ao corpo, mas uma forma de transformá-lo. Nós, da Comissão Guarani Yvyrupa, organização política autônoma que articula o povo guarani no sul e sudeste do país, realizamos no último dia 02 de outubro, na Av. Paulista, a maior manifestação indígena que já ocorreu em São Paulo desde a Confederação dos Tamoios. Mais de quatro mil pessoas ocuparam a Av. Paulista, sendo cerca de quinhentas delas dos nossos parentes, outros duzentos de comunidades quilombolas e mais de três mil apoiadores não-indígenas, que viram a força e a beleza do nosso movimento. Muitos meios de comunicação, porém, preferiram noticiar nossa manifestação como se tivesse sido uma depredação de algo que os brancos consideram ser uma obra de arte e um patrimônio público.

Saindo da Av. Paulista, marchamos em direção a essa estátua de pedra, chamada de Monumento às Bandeiras, que homenageia aqueles que nos massacraram no passado. Lá subimos com nossas faixas, e hasteamos um pano vermelho que representa o sangue dos nossos antepassados, que foi derramado pelos bandeirantes, dos quais os brancos parecem ter tanto orgulho. Alguns apoiadores não-indígenas entenderam a força do nosso ato simbólico, e pintaram com tinta vermelha o monumento. Apesar da crítica de alguns, as imagens publicadas nos jornais falam por si só: com esse gesto, eles nos

ajudaram a transformar o corpo dessa obra ao menos por um dia. Ela deixou de ser pedra e sangrou. Deixou de ser um monumento em homenagem aos genocidas que dizimaram nosso povo e transformou-se em um monumento à nossa resistência. Ocupado por nossos guerreiros *xondaro*, por nossas mulheres e crianças, esse novo monumento tornou viva a bonita e sofrida história de nosso povo, dando um grito a todos que queiram ouvir: que cesse de uma vez por todas o derramamento de sangue indígena no país! Foi apenas nesse momento que esta estátua tornou-se um verdadeiro patrimônio público, pois deixou de servir apenas ao simbolismo colonizador das elites para dar voz a nós indígenas, que somos a parcela originária da sociedade brasileira. Foi com a mesma intenção simbólica que travamos na semana passada a Rodovia dos Bandeirantes, que além de ter impactado nossa Terra Indígena no Jaraguá, ainda leva o nome dos assassinos. A tinta vermelha que para alguns de vocês é depredação já foi limpa e o monumento já voltou a pintar como heróis, os genocidas do nosso povo. Infelizmente, porém, sabemos que os massacres que ocorreram no passado contra nosso povo e que continuam a ocorrer no presente não terminaram com esse ato simbólico e não irão cessar tão logo. Nossos parentes continuam esquecidos na beira das estradas no Rio Grande do Sul. No Mato Grosso do Sul e no Oeste do Paraná continuam sendo cotidianamente ameaçados e assassinados a mando de políticos ruralistas que, com a conivência silenciosa do Estado, roubam as terras e a dignidade dos que sobreviveram aos ataques dos bandeirantes. Também em São Paulo esse massacre continua, e perto de vocês, vivemos confinados em terras minúsculas, sem condições mínimas de sobrevivência. Isso sim é vandalismo. Ficamos muito tristes com a reação de alguns que acham que a homenagem a esses genocidas é uma obra de arte, e que vale mais que as nossas vidas. Como pode essa estátua ser considerada patrimônio de todos, se homenageia o genocídio daqueles que fazem parte da sociedade brasileira e de sua vida pública? Que tipo de sociedade realiza tributos a genocidas diante de seus sobreviventes? Apenas aquelas que continuam a praticá-lo no presente. Esse monumento para nós representa a morte. E para nós, arte é a outra coisa. Ela não serve para contemplar pedras, mas para transformar corpos e espíritos. Para nós, arte é o corpo transformado em vida e liberdade e foi isso que se realizou nessa intervenção. *Aguyjevete* pra todos que lutam! (MARCOS TUPÃ)⁷¹

Além das intervenções como a realizada no Monumento às Bandeiras, a arte indígena compõe as lutas dos povos indígenas das cidades. Pode-se encontrá-las, por exemplo, em pinturas e grafites espalhados pelos muros da cidade.

Os povos indígenas continuam lutando para a ampliação de seus direitos à cultura e à memória também por meio do controle social. Em março de 2025 o movimento indígena realizou uma reunião para uma consulta sobre o Plano Estadual de Cultura para os Povos Indígenas de São Paulo. O Plano foi elaborado pelo Conselho Estadual dos Povos indígenas de São Paulo e o Conselho Aty Mirim. Entre as propostas construídas e debatidas, destacam-se:⁷²

- Valorização e propagação de conhecimentos e práticas tradicionais;
- Valorização e promoção da utilização de línguas maternas;

⁷¹ Monumento à resistência do povo guarani | CTI

⁷² Documento em Power Point disponibilizado pelo movimento indígena à pesquisadora.

- Fomentar e incentivar culturas alimentares indígenas, inclusive das que vivem em contexto urbano e em situação de rua;
- Promover processos de transmissão de saberes e práticas tradicionais às novas gerações, garantindo a continuidade das manifestações culturais;
- Apoiar e fomentar projetos de incremento ao plantio, manejo e criação de plantas nativas usadas como alimentos nos territórios; roças tradicionais indígenas e criação de espécies animais nativos de uso tradicional;
- Apoiar e fomentar os processos de transmissão de saberes referentes à culinária indígena, através de oficinas periódicas e sintonizadas com os ciclos dos tempos indígenas, encontros e visitas coletivas a outras comunidades.
- Fomentar a criação de espaços de memórias, propostos pelas comunidades indígenas, voltados para o registro, documentação, transmissão sociocultural e a valorização das tradições locais.
- Identificar, sistematizar e criar estratégias de fortalecimento dos modos de vida e de geração de renda das comunidades e povos indígenas a partir dos seus saberes e práticas socioculturais.
- Mapear os bens culturais que integram as cadeias produtivas culturais indígenas no Estado de São Paulo, nos territórios indígenas e em contextos urbanos, de modo a subsidiar a criação de estratégias de fortalecimento dos modos de vida dos povos indígenas.
- Criar, fomentar e manter permanentemente Centros de Referência Indígena nas regiões do estado com presença de população indígena, para uso múltiplo incluindo a comercialização de artesanato indígena, garantindo o protagonismo indígena na gestão dos equipamentos.
- Fomentar ações de incentivo, qualificação e comercialização do artesanato indígena, agregando informações sobre os significados simbólicos dos artefatos e sobre os contextos tradicionais indígenas de produção e uso desses artefatos.
- Apoiar e fortalecer o turismo de base comunitária nos territórios, criando, fomentando e mantendo espaços de intercâmbio, comercialização de artesanatos e realização de atividades culturais, garantindo o protagonismo indígena na gestão dos equipamentos.
- Garantir a realização periódica de encontros e festivais de canto e dança indígenas, organizados de acordo com suas tradições, promovendo o intercâmbio

intercultural entre os povos indígenas e com a sociedade envolvente.

- Implementar a lei 11.645 nas escolas públicas e privadas, do ensino fundamental e médio, no Estado de São Paulo, através de mecanismos plurissetoriais e participativos, garantindo-se o protagonismo indígena na construção dos conteúdos e na divulgação da história de seus povos e de suas expressões culturais, a partir de seus pontos de vista e concepções de mundo.

- Contribuir para a geração de renda nas comunidades através das ações promovidas pelo Programa.

- Fomentar e facilitar o processo de articulação entre a rede de escolas públicas e privadas, do ensino fundamental e médio, no estado de São Paulo e os representantes e coletivos indígenas integrantes da rede indígena do Programa Culturas Indígenas nas Escolas.

- Promover oficinas de produção de conteúdo sobre a história e as manifestações culturais indígenas, desenvolvendo uma metodologia participativa e que dialogue com a oralidade indígena e que resulte em produtos culturais indígenas para divulgação de sua história e manifestações culturais no formato de livros, cadernos, e produtos audiovisuais, entre outros. As oficinas poderão ocorrer nas comunidades aldeadas e de contexto urbano, universidades etc.

- Fomentar a constituição de pontos de cultura indígenas nas comunidades, coletivos de estudantes universitários indígenas etc., voltados para a produção, formatação e divulgação de conteúdos referentes à história e as culturas indígenas, do ponto de vista indígena.

- Contratar indígenas para compor os quadros técnicos e administrativos que serão responsáveis pela execução das ações dos Programas vinculados ao Plano.

- Instituir manuais de orientação direcionado às comunidades e organizações indígenas sobre os procedimentos administrativos-burocráticos a serem adotados na gestão dos recursos públicos aplicados nas ações deste plano.

Foram muitas outras propostas estruturadas em três macro programas: Memórias, Identidades e Fortalecimento das Culturas Indígenas, Sustentabilidade e Economia Criativa e Gestão e Participação, discutidas e levadas

Pontuamos aqui que a luta pela preservação da cultura está fundamentalmente atrelada à luta pela educação e pela efetivação que inclua, de fato, nos currículos e diretrizes escolares a temática “História e Cultura Afro-brasileira e Indígena”, como prevê

a lei federal 11.645/2008. Em 2019, o município de São Paulo publicou o documento Currículo da cidade - Povos Indígenas⁷³: orientações pedagógicas, que busca desconstruir os mitos entorno dos povos indígenas e indica possibilidades de intervenções em sala de aula para abordar a temática com os estudantes. Entretanto, o movimento indígena reivindica maior participação nas ações da Secretaria Municipal de Educação e na aplicação da temática nos currículos escolares, haja visto que ainda há escolas e educadores que ignoram os debates da questão indígena na contemporaneidade e perpetuam a visão estereotipada das populações originárias.

3.1.5- O Programa Pindorama – Resistência Indígena na PUC-SP

Com as outras mobilizações que surgiram no final da década de 90 e início dos anos 2000, os indígenas da grande São Paulo envolviam-se também em uma importante luta: pelo direito ao ensino superior. Passaram a ocupar espaços políticos estratégicos para acessar a Universidade: os cursinhos populares. Destaca-se aí o Grêmio da Escola Politécnica da USP, mais conhecido como Cursinho da Poli, que possuía um convênio com a Associação SOS Pankararu e recebia indígenas em seus cursos preparatórios para o vestibular.

Foi Hiparindi Top'tiro Xavante, um dos grandes articulares do Cursinho da Poli, quem buscou Benedito Prezia, da Pastoral Indigenista da Arquidiocese de São Paulo e a Professora Lucia Helena Rangel, da PUC-SP, com o interesse de apresentar um projeto que viabilizasse o acesso de indígenas na PUC-SP. Além de Hiparindi, a associação SOS Pankararu se fazia presente, fortalecendo o movimento em prol do projeto visionário idealizado pelo Xavante. Simultaneamente, outra professora da PUC-SP, Ana Bataglin, do curso de Psicologia, vislumbrava um projeto semelhante, pelo qual deu o nome de Projeto Tupi. Ao tomarem conhecimento dos projetos comuns, todos esses atores se uniram, e em diálogo com a Reitoria e com o Setor de Bolsas, o projeto apresentado foi aprovado e no vestibular de 2002, 26 indígenas foram admitidos na Universidade⁷⁴. Passou a ser chamado de Projeto Pindorama, e anos depois de Programa Pindorama.

⁷³ O documento pode ser acessado pelo link:
<https://acervodigital.sme.prefeitura.sp.gov.br/acervo/curriculo-da-cidade-povos-indigenas-orientacoes-pedagogicas/>

⁷⁴ Não foi um projeto relacionado à cotas, isto é, os indígenas seriam admitidos mediante vestibular amplo, com direito a bolsas de estudos, caso fossem aprovados. As bolsas estão condicionados

Ao longo das duas décadas de existência do Programa Pindorama surgiram outras possibilidades de ingresso nas Universidades. A Lei 12.711/2012, que busca *garantir o acesso à educação superior pública para estudantes de escolas públicas, pessoas negras, pardas, indígenas e com deficiência*, o Programa Universidade para todos (PROUNI), os Vestibulares diferenciados indígenas nas universidades públicas federais, a mais recente criação da Licenciatura Intercultural Indígena da UNIFESP, levaram à ampliação de indígenas universitários. Segundo dados do Censo da Educação Superior do Ministério da Educação, em 2022 havia 70 mil indígenas matriculados em Universidades, sendo a maior parte em instituições privadas (71%). Em 2009, eram 11,4 mil indígenas. Ainda assim, muitos indígenas da grande São Paulo buscam o Pindorama e desejam ingressar na PUC-SP, por sentirem-se acolhidos e familiarizados com o Programa.

Figura 19-Manifestação na PUC-SP contra a PEC 215



Acervo Pesquisadora

Não obstante a conquista da consolidação do Programa Pindorama e os centenas de indígenas formados e inseridos nos muitos espaços profissionais e de luta, os desafios para a permanência são diversos, como o racismo e isolamento,

aos critérios socioeconômicos, além de étnicos. Após o primeiro vestibular, a Reitoria delimitou um número de bolsas, passando a reservar 12 bolsas de estudos para indígenas.

epistemicídio, dificuldades socioeconômicas e acompanhamento dos conteúdos que são ofertados para estudantes oriundos de escolas particulares, sem adequação às especificidades socioculturais, étnicas e até linguísticas dos indígenas estudantes.

Em matéria de SCHMIDT (2025), publicada na revista Pesquisa FAPESP, vemos que as barreiras impostas aos indígenas bolsistas não são exclusividade dos discentes da PUC-SP, embora haja particularidades das diversas realidades do âmbito nacional. Mas chama a atenção os problemas em comum. O relato abaixo é de uma estudante da UNICAMP, mas que poderia ser de um discente indígena da PUC, pela semelhança das falas frequentes nas atividades do Pindorama.

“Eu costumo ser a última escolhida na hora de formar grupos na sala de aula, e já aconteceu de professores perguntarem em público se estou conseguindo acompanhar a matéria, como se eu fosse atrasada por ser indígena”, conta a estudante Angelina Ferreira, de 26 anos, da etnia Baniwa. No início de 2023, ela se mudou de São Gabriel da Cachoeira para estudar arquitetura e urbanismo na Unicamp. Veio acompanhada do filho de 5 anos, da irmã (que passou no curso de pedagogia), da sobrinha, de 11 anos, e do pai, encarregado de cuidar dos netos enquanto as filhas estudam. “A assistente social perguntou: ‘Por que trazer seu pai?’. Eu penso: por que não trazer? A família e a coletividade são muito importantes”, conta. Um mês antes de chegar em Campinas, ela viveu uma situação traumática: seu irmão, de 19 anos, que cursava administração na Unicamp, suicidou-se. “Ele era muito tímido e ficava isolado. Quando cheguei, entendi o que ele pode ter passado. Eu comia sozinha, me sentia muito solitária no curso. Vi casos de racismo, dentro e fora da universidade. Ele não tinha estrutura para lidar com isso”, conta Ferreira. (ANGELINA FERREIRA BANIWA,,2025)

Um agravante da realidade dos indígenas em outras universidades é o isolamento e avanço de doenças relacionadas à depressão, levando muitos jovens ao suicídio, como ocorreu com o irmão de Angelina. Certamente, a estratégia proposta desde o início do Programa Pindorama de reunir mensalmente os indígenas estudantes foi acertada.

As reuniões mensais são momentos importantes de acolhimento e fortalecimento étnico-cultural, estudantil e político dos indígenas estudantes. Sobre isso, SOUZA GUARANI NHANDEVA (2021) escreve:

Uma das exigências do Projeto Pindorama, desde o início, foi a participação dos alunos bolsistas nas reuniões mensais, que se tornaram um momento para discutir os problemas enfrentados e que se tornou um espaço de formação. Convém dizer que vários desses indígenas, sobretudo os nascidos em São Paulo, reencontraram ali suas origens étnicas. Na Universidade novas cobranças surgiram, precisando, portanto, conhecer mais sobre seu próprio eu, seu povo, sua língua, sua história na comunidade indígena, que envolvia um retorno e uma retomada histórica ao seu povo. Houve também a expectativa e as cobranças da comunidade de origem sobre o estudo que iniciaram. Surgiam nesse momento novos protagonistas indígenas e por que não dizer novas lideranças indígenas (SOUZA GUARANI NHANDEVA, 2021, p.232)

Além de ser um espaço de resistência dos indígenas bolsistas para se fortalecerem internamente, as reuniões do Programa Pindorama fomentam o despertar de lideranças para que os indígenas se apropriem não apenas das lutas internas da universidade, mas das pautas do movimento indígena local e nacional.

Em sua dissertação, SOUZA GUARANI NHANDEVA (2021), que se constituiu indígena acadêmico pelo Programa Pindorama, versa sobre a relevância do Programa em sua vida e para os indígenas da Região Metropolitana de São Paulo. Foi ele pensou e propôs a Retomada Indígena, um evento que existe há 18 anos, que *discute a questão indígena na PUC-SP, contemplando as diversas etnias e comunidades indígenas de São Paulo, e que se oferecesse alternativas de debate dentro de diversos mecanismos de persuasão com mostras, debates, filmes e exposição de arte indígena*. A Retomada Indígena é também um momento em que o movimento indígena, por meio de suas lideranças, se faz presente na Universidade, apoiando o Programa e os estudantes.

O Programa Pindorama, ainda que invisibilizado por boa parte de docentes, funcionários e discentes da PUC-SP, tornou-se uma importante referência para as populações indígenas de São Paulo e de outras regiões do país, e tem um papel importante na luta pelos direitos indígenas.⁷⁵

3.2- A Re-existência dos Guarani Mbyá na metrópole de São Paulo

Os povos Guarani Mbyá possuem um modo de ser e de viver próprio, o qual chamam Nhandereko. Seu sentido assemelha-se a outros modos de vida⁷⁶ que integram o Bem Viver, conceito que como explica MASCARENHAS PATAXÓ (2024), referenciando Solón (2019, p.23), trata-se de *“uma mistura complexa e dinâmica que abarca desde uma concepção filosófica do tempo e do espaço, até uma cosmovisão sobre a relação entre os seres humanos e a natureza”*.

⁷⁵ O avanço da presença indígena na Universidade tem provocado a criação de outras configurações de Universidades que sejam fundadas nos saberes originários. Como exemplo, temos a Universidade Pluriétnica do Maracanã, no Rio de Janeiro, espaço que busca a autonomia e a integração dos saberes entre diferentes povos indígenas. Na RMSF identifica-se algumas discussões iniciais, sem grandes avanços, tendo como destaque neste processo de luta a criação da Licenciatura Intercultural da Universidade Federal de São Paulo, que é ofertada na região litorânea do Estado de São Paulo.

⁷⁶ Mascarenhas Pataxó (2024) menciona alguns desses modos de ser dentro das cosmogonias originárias: *o Awê dos Pataxó, Suma Qamaña dos Aimara, Sumak Kawsay dos Quéchuas e Shiir Waras dos Shuar, Kume Monger dos Mapuche*

CLEMENTE BARÉ (2024, p.84) por sua vez explica que *pela perspectiva da inclusão e cuidado de todos os seres, atribuindo-lhe um caráter universal, no sentido de se reconhecer parte deste todo (natureza, mãe terra), entende-se nhandereko como sinônimo de “Bem Viver”*. Afirma ainda que Nhandereko está interligada à Tekoa , que significa ambiente que é possível cultivar a Tekó (vida). A palavra Tekoa é comumente traduzida como aldeia. Contudo, seu significado é muito mais profundo, já que trata-se do território sagrado do povo Guarani que não se delimita geograficamente como as aldeias.⁷⁷ MARTINS GUARANI faz uma interessante comparação entre a concepção dos povos indígenas e a do mercado quanto a ideia do “bem viver” e do “viver bem”, que revela a oposição entre o Nhandereko dos povos Guarani e a “qualidade de vida” propagada pelos detentores do capital.

Na cidade de São Paulo, o fenômeno da especulação imobiliária está determinando os caminhos da distribuição geográfica e demográfica da cidade e, logo, de seu futuro enquanto cidade. Resta lembrar que uma cidade não serve apenas para gerar dinheiro, mas para viver. Ainda assim, priorizar o respeito à natureza não faz parte do planejamento estratégico das grandes construtoras que atuam na cidade — que, em suas campanhas de marketing, associam a expansão dos edifícios e condomínios como sinônimos de qualidade de vida e desenvolvimento. (MARTINS GUARANI, 2024, p.50).

Os povos indígenas que vivem na Terra Indígena do Jaraguá sofreram por anos a insegurança em seu território, que desde a década de 1980 passa pelos trâmites de avanços e retrocessos à homologação e demarcação em meio a disputas governamentais e empresariais.

Enquanto os Guarani reivindicavam a construção de um Cinturão Verde Guarani (Projeto de Lei 181/2016), a construtora Tenda adquiriu uma terra vizinha às aldeias para a construção de condomínios. No início de 2020, após ação da empresa que derrubou mais de 500 árvores da Mata Atlântica (e que previa a derrubada de mais 4000 árvores)⁷⁸, levando à morte de diversas espécies de animais, a população Guarani Mbyá ocupou o terreno em questão, chamando a mobilização de *Ocupação Yary Ty* (CEYTY).

⁷⁷ Veronice Veron Guarani Kaiowa, escreve em um de seus artigos *como uma boa guerreira, não renunciamos e jamais renunciaremos ao nosso modo de ser, ao nosso Tekoha, espaço sagrado, nossos territórios tradicionais onde estão descansando os nossos ancestrais*, traduzindo bem o significado da palavra, que para os Kaiowa se escreve TEKOHHA.

⁷⁸ Entenda a luta do povo Guarani pelo Parque Ecológico Yary Ty no Jaraguá-SP – Jornalistas Livres

Na Aldeia Ivy Porã, um projeto desenvolvido pelos Guarani a partir de suas tecnologias ancestrais levou à recuperação das abelhas nativas, animais fundamentais para a preservação dos biomas. Na reportagem produzida pelo Jornal Brasil de Fato⁷⁹, a liderança Márcio Verá Mirim, explica:

Essas abelhas estavam sendo extintas do território. E isso trouxe uma preocupação muito grande pra gente. E através da escuta com os anciões a gente se preocupou com a forma que a gente ia ajudar a natureza a ser o que ela era antes. Então houve comprometimento das lideranças política de realizar um projeto que viabilizasse a reintrodução das abelhas nativas.

Trabalhando com o projeto de meliponicultura a gente traz essa força natural que vai manter a nossa mata protegida, fazendo a floresta se reproduzir de uma forma natural, como sempre foi. É uma perspectiva de futuro. (KARAI MARCIO GUARANI MBYA, 2024)

Segundo Karai Marcio Verá Mirim, a Meliponicultura, técnica desenvolvida pelos Guarani, difere-se da Apicultura, já que esta segunda insere espécies de outros continentes, enquanto a primeira é uma prática ancestral, que vem de *práticas milenares de conhecimentos milenares do bioma, daquela mata, daquela região*.

Trata-se de lógicas antagônicas: Enquanto para os Guarani o território significa preservação da vida, para a especulação imobiliária a região do Jaraguá é mercadoria promissora para a construção de grandes empreendimentos.

As manifestações dos povos Guarani Mbya são carregadas de ritos e simbolismos que não se reduzem a um ato pelo direito a “um papel”. Traduz a relação da sacralidade e de *coexistência com outras vidas na natureza*. O canto coletivo que envolve crianças, mulheres e homens, o som do violão e da rabeca, a reza, a xondaria, as marchas, os bloqueios às rodovias, que emblematicamente receberam o nome dos dominadores – Anhanguera e Bandeirantes) são estratégias de luta e de enfrentamento ao poder capitalista.

⁷⁹ Abelhas nativas e o Povo Guarani: uma aliança pela Mata Atlântica | Bem Viver

Figura 20- Protesto contra o PL 490 na Rodovia dos Bandeirantes (2021)



Além de um ancião de 106 anos, o protesto reprimido pela polícia tinha dezenas de crianças / Gabriela Moncau

Fonte: <https://www.brasildefato.com.br/2023/05/31/apos-repressao-e-sob-cerco-policial-indigenas-convocam-mobilizacao-no-jaragua-no-domingo-4/>

3.3 –A Aldeia Multiétnica Filhos desta Terra (Guarulhos, SP) e a Retomada Territorial Urbana

A Aldeia Multiétnica Filhos desta Terra surgiu após longos anos de reivindicação do movimento indígena de Guarulhos, que desde 2009, pedia ao Estado a concessão de uma área onde os povos indígenas pudessem preservar e divulgar suas culturas originárias, garantindo moradia e geração de renda às famílias das várias etnias presentes na cidade. Embora o município tenha instituído um grupo de trabalho permanente para dialogar com os indígenas do movimento e tenha elaborado um projeto intersetorial, identificando possíveis áreas para a instalação do espaço indígena, a proposta não foi efetivada. Awa Kuaray Werá, uma das lideranças do movimento, relata acerca desse percurso:

(...) Naquela época eles falavam:

-Poxa Awa, meu sonho é ter uma terra para dançar Toré, porque eu moro em apartamento, e não é um chão.

Então, em Guarulhos começamos a nos organizar em várias etnias, para poder lutar por uma terra, um território.(...)

Em 2009 foi criado o GT, um grupo de trabalho, e toda a secretaria se reunia uma vez por mês para discutirmos sobre diversos assuntos. Quando surgia a discussão da habitação, a resposta era sempre a mesma:

-não tem.

Sempre bati nessa tecla. Isso foi mais ou menos de 2006 a 2017. Em 2015 tive contato com os Kaimbé, último povo indígena, com quem eu já tinha algum contato no ambulatório do índio. Eu sempre os chamava para fazerem parte do movimento, mas eles nunca aceitaram.

Certo dia, encontrei um Kaimbé no centro de Guarulhos. Ela trabalhava em uma loja de roupa. Alguns parentes e eu também trabalhávamos no “Calçadão Dom Pedro”. Essa pessoa veio até nós e se apresentou. Depois fizemos uma visita na casa deles, no bairro Pimentas, e quando chegamos lá foi a maior alegria(...). A partir daí, algumas famílias Kaimbé começaram a fazer parte do movimento de Guarulhos, por volta de 2015 e 2016.

De 2016 a 2017 o governo mudou e mudou a gestão. Como de costume, marcamos uma reunião no espaço municipal para mostrar que estávamos presentes.

Nesse ato o prefeito recebeu as pessoas muito bem e então colocamos a nossa questão de que queríamos uma terra para nós. Foi quando o prefeito designou uma equipe da subsecretaria para o setor de assuntos difusos. Participaram Maurício Pinheiro, Guimarães, Regiane, que começaram o levantamento para conseguir uma terra indígena no território.

Nesse levantamento, eles só conseguiram duas terras: Uma no Cabuçu, que a gente não conhecia, e outra no Seberana, Água Azul. Essa última nós conhecíamos, porque íamos direto para lá, que é bem morro.

O pessoal do Governo nos avisou:

- É o seguinte, pessoal! A questão da legalização da terra do Cabuçu está mais fácil. A da Água Azul está mais difícil.

Então eles falaram da questão da distância e da quantidade de quilômetros até o aeroporto. Por fim, como a terra do Cabuçu tinha a legação mais fácil, escolhemos essa. (...)

O projeto, que defendia cinquenta moradias, CRAS indígena, sustentabilidade, posto de saúde indígena, escola indígena, começou a ser elaborado nessa terra.(...)

Em agosto de 2017 aconteceu nosso encontro em Guarulhos. Todos estavam aguardando a concessão da terra, mas um indígena do povo Wassu, um Kaimbé e um Guajajara descobriram que o subsecretário nos enganou. Era para recebermos o documento da terra nesse encontro, com a constituição de que a terra era nossa, mas não aconteceu. Quando eles descobriram, ficaram muitos bravos com o governo.(...) (AWA TUPI-GUARANI , 2024, p. 90-93).

O Movimento Indígena, decidiu assim, ocupar a área prometida. Foram muitas articulações e planejamentos e em 27 de outubro de 2017, os indígenas realizaram uma Retomada Territorial, numa área do bairro do Cabuçu, região da Cantareira, nascendo assim a Aldeia Multiétnica Filhos desta Terra. Numa live sobre o aniversário da Aldeia Multiétnica, Alex Wera Kaimbé, descreve como foi a Retomada e seu significado para os indígenas que iniciaram a ocupação da área Cabuçu:

Nós entramos, levamos os nossos apetrechos, nossas bordunas, arco e flechas e nos caracterizamos. E nisso entramos com toda dificuldade, porque existia

peças idoso, mas eu falo assim que é idoso, mas só que muitas vezes é mais novo do que eu(...). Mas nós tínhamos o desejo de construir algo lindo, né?! Maravilhoso, com as nossas próprias mãos. E entramos (...). E nisso, entramos na terra dia 27, e o primeiro dia foi, a Rosa mais a Neide já pegou toda a dinâmica, já acendeu um foguinho no chão e já começou a fazer nosso alimento que é o mais importante ter uma estrutura de alimento. E foi chegando a noite: vamos dormir aonde? Vamos fazer o que pra dormir? No meio do mato, onde minha casa, minha casinha confortável estava há 15 quilômetros da aldeia. Eu falo para vocês, para cada um que ali esteve, a casa de cada um estava próxima. Pessoas que tinham casa de aluguel, estavam próximo, podiam voltar perfeitamente pra casa deles e dormir e comer a comida quentinha, com cobertor quentinho, mas nós estávamos dentro da aldeia, no mato, frio, porque estava frio nesse dia. E nisso o nosso parente Waratan trouxe uma, tipo uma lona, mas uma lona que chovia, tem um pano(...). Nisso, nós começamos a fazer algo que nos cobrisse, algo que nos trouxesse algum conforto para este momento. Nisso acabou que nós fizemos, pegamos os nossos panos, botamos no chão e dormimos e ali fizemos a nossa ceia, dançamos o nosso Toré, e passamos a primeira noite. Aí vem a segunda noite, do mesmo jeito com toda a dificuldade. Tem uma lembrança que todos nós tem que no dia da retomada a noite, começou a ventar muito, o vento batia, parece que era como se fosse uma ave, que cobria todo o nosso território, passava na gente como um vento forte, balançava as árvores e parece que as árvores ia cair em cima da gente. Mas a gente sabe que a dinâmica é tão forte, que ali era a terra, né? A terra, a natureza dizendo que vocês tão fazendo certo. A terra precisa que vocês retomem ela. Porque vocês têm um laço ancestral com o nosso pertencimento. Então, a terra nos aceitou, a terra nos acolheu, a terra deu tudo aquilo que a gente precisava. (Alex Wera Kaimbé)

Acerca do conceito Retomada, este é um termo muito presente no movimento indígena. É abordado por SARTORI JUNIOR (2018, p.02), que mencionando MOLINA (2017a) e ALARCON (2019) explica que se trata de uma forma *de resistência à expropriação territorial e à violência histórica as quais os povos indígenas foram submetidos* ou *como processos em que coletividades indígenas recuperam áreas tradicionalmente ocupadas que se encontravam em posse de não indígenas*.

No caso da Retomada indígena da Aldeia Multiétnica, não se trata de um território “originalmente ocupado” no conceito de território definido pelos não indígenas, já que os povos indígenas que vivem em Guarulhos vieram de outras regiões. Entretanto, onde atualmente se conhece como Guarulhos, era território habitado pelo povo Maromomi (posteriormente chamados Guarulhos)⁸⁰ e que sofreu o processo violento de aldeamento (Aldeia Nossa Senhora da Conceição). Portanto, a Retomada dos povos indígenas de 2017 é uma resposta à invasão colonial de 1500.

O enfrentamento realizado pelos povos indígenas de Guarulhos nos recorda o que hoje o movimento indígena denomina autodeterminação (ou autodemarcação), que faz parte de um movimento de resistência semelhante às retomadas, já que trata-se da

apropriação de um conceito jurídico pelos indígenas em resposta à morosidade da FUNAI.

Mais do que simples disputas possessórias ou de pressão política sobre o Estado diante de sua morosidade na demarcação das terras indígenas, elas podem ser entendidas como processos de autodeterminação, de afirmação radical da diferença, de expressão de multiterritorialidades e como defesa frente a ameaças etnocidas. Também é importante levar em conta que estas resistências não se confundem com o conceito tradicional de “direito de resistência” e de desobediência civil, que possui um traço liberal de oposição a desmandos de poder dos governantes ou contra a imposição de ordens injustas. Em se tratando de lutas dos povos indígenas por garantia do território tradicional, a resistência de que se fala é inclusive por existência, ou re-existência (MOTA, 2011; WALSH, 2017). Isto porque a garantia do território é condição de possibilidade para a reprodução da vida física e espiritual dos povos indígenas. (SARTORI JUNIOR, 2018, p.01)

A aldeia localizada na região periférica de Guarulhos pertence a uma complexa área: parte pertencente à Área de Preservação Permanente, outra um antigo aterro sanitário e ainda, região de construção do Rodoanel, que impacta a vegetação local. Os indígenas encontram grandes desafios para permanecer na área e garantir a preservação da flora e fauna local. A comunidade trabalha para recuperar e fortalecer o solo danificado pelo aterro, recuperar as nascentes perdidas devido à construção do Rodoanel,

A liderança Awá Tupi Guarani fala sobre a visibilidade e o reconhecimento dos não indígenas:

Quanto ao nosso contato aqui no Cabuçu, com os que não eram indígenas, passamos um ano lá embaixo, sem ninguém saber que tinha índio aqui. Só ficaram sabendo porque o rapaz, doente mental, que morava próximo, saiu de casa e se perdeu no meio da aldeia. Os bombeiros passaram dois dias procurando por ele aqui dentro.

De repente eu o encontrei e o segurei. Até que chegaram mais gente, para eu o entregar a família dele, que ficava na parte de cima. Nós encontramos com gente pesada, que comandava lá em cima. (...)

Por fim, essa terra nunca foi legalizada. Quando a gente fala de demarcação de terra indígena demora muito, porque nenhum governo quer demarcar terra indígena. Tem terras com cem anos que ainda não foram demarcadas e estão buscando reconhecimento.

Assim, falar de demarcação de terra indígena é muito complicado. Sempre questionam o motivo quererem uma terra. Muitas pessoas não estão nem aí para nós. Guarulhos mesmo. Estamos aqui há seis anos, e se formos à Câmara Municipal, tem vereador que não sabe dessa Aldeia.

Algumas secretarias até olham para a gente, reconhecem os nossos direitos, mas são poucas. (...)

Como costume falar, esse reconhecimento tem que vir de cima para baixo. Enquanto não vier de cima para baixo, não vai acontecer nada. (AWA TUPI-GUARANI, 2024, p.96-97)

Por fim, Awá faz uma análise crítica acerca da luta por terra na cidade e os interesses do capital e mais uma vez a especulação imobiliária apresenta-se como ameaça as populações originárias das cidades:

Outra coisa é que o governo tem muito interesse nessa terra. A gente sabe disso. Como é era de APP, não podemos fazer nada, mas se o governo decidir lotear, construir condomínios aqui dentro, já tem lei municipal que assegura isso. Em Guarulhos não é diferente.

Se for condomínio, a pessoa precisa pagar um bom valor para morar nele. Como exemplo, Mairiporã é uma cidade tombada pela UNESCO, Assim não podemos chegar lá, querendo entrar, mas tem ação e condomínios, porque tem que ter muito dinheiro para pagar.

Quando a gente fala de um território tradicional, eles pensam que a gente não oferece nada, porque nessa terra a gente não paga imposto, não paga água, não paga luz, não paga nada por essa terra, por se tratar de um território indígena. Desse modo, para o governo não é interessante demarcar essa terra, mas pegar essa terra e vender e fazer condomínios. Tem muito interesse por trás disso, e não é só Guarulhos, é o Brasil inteiro. (AWA TUPI-GUARANI, 2024, p.98)

Figura 21- Entrada Aldeia Multiétnica



Fonte: Acervo da pesquisadora

A Aldeia Multiétnica de Guarulhos apresenta-se não apenas como um exemplo de resistência e de luta pelo direito à moradia, mas pelo direito ao território na perspectiva originária, isto é, numa relação de respeito com o espaço ocupado e com todos os seres que ali habitam.

3.4 – Mulheres Indígenas Reflorestando as cidades

Eu diria então que as mulheres Guarani, as mulheres não Guarani, as mulheres de todas as etnias desse planeta Terra, devemos continuar nossa luta, nosso movimento de lutar pelos nossos direitos, pelo bem-estar, pela lembrança do quanto as mulheres é sagrado nesse planeta, porque somos o veículo de vidas novas, de vidas que trazem esperança para o nosso mundo, sempre cheio de liberdade, sem liberdade a gente não consegue movimentar, não consegue buscar, não consegue concretizar o nosso trabalho, temos que ter liberdade na mente, ainda que tudo ao nosso redor seja opressivo, mas a gente não pode deixar tirar a liberdade da nossa mente. (SÉRIE MULHERES QUE ABREM CAMINHOS, JERÁ GUARANI, 2022)

A História dos povos indígenas da Região Metropolitana de São Paulo é marcada pela forte atuação das indígenas mulheres. São as mulheres o seguimento mais afetado pelos danos ambientais, a devastação e mudanças climáticas. E são elas que muitas vezes foram e estão sendo destituídas de seus corpos-territórios, e que precisam desenvolver formas de resistências e, simultaneamente, trabalhos alheios para gerar renda para a família, como nos recordam SCHUBERT, LOPES KAYAPO e ULRICH (2020).

Não se pode ignorar o componente de gênero e étnico-racial nas lutas urbanas, pois, como nos recorda BERTH (2003, p.187), *se a experiência de mulheres nos espaços urbanos é diferente da experiência de homens, o componente racial também define as diferentes vivências entre mulheres brancas e mulheres negras ou não brancas.*

A autora afirma ainda que *além das opressões de gênero, o racismo expressa-se por meio do aumento da agressividade, intensidade dos abusos e na exposição destas mesmas mulheres a perigos invasivos.* (BERTH,2003, p.187). Além do racismo, *as ameaças do projeto colono patriarcal levaram ao apagamento e subestimação das lideranças femininas,* como bem nos recorda SANTOS PANKARARU (2023).

Por isso, numa cartografia de *outros mundos possíveis* e das presenças indígenas na Região Metropolitana de São Paulo cabe-nos dar destaque às mulheres do movimento indígena urbano, que além de sofrerem as particularidades das opressões trazidas por BERTH e SANTOS PANKARARU, são protagonistas da luta, tanto pelas articulações políticas, quanto pela preservação e transmissão de seus saberes e tradições, que são modos ancestrais de contrapor o sistema patriarcal colono capitalista.

Ao observar as mulheres de seu povo, em suas idas e vindas da aldeia Brejo dos Padres, Terra Indígena Pankararu, Pernambuco, SANTOS PANKARARU (2023) percebia:

que as mulheres tinham um lugar social de destaque no nosso povo, uma vez que, nas Histórias contadas, sempre apareciam as parteiras e as mais velhas como pessoas sábias e constantemente requisitadas para lidarem com questões que afligiam a comunidade, principalmente no que se relacionava à saúde do povo. Além disso, algumas indígenas mulheres eram escolhidas para serem guardiãs nos rituais tradicionais do povo, e eram enaltecidas e reconhecidas como verdadeiras lideranças. (SANTOS PANKARARU, 2023, p.14)

Analisando o movimento indígena da Região Metropolitana de São Paulo, se vê os rostos femininos atuantes nas mais diversas frentes. Não se trata de um movimento feminista indígena aos moldes dos feminismos eurocentrados⁸¹, isto é, de um movimento isolado de mulheres com reivindicações relacionadas aos seus próprios corpos, mas à organização de mulheres que se colocam nos espaços de luta na defesa dos territórios e do Bem-Viver:

A vivência a partir da compreensão da corpo territorialização mobiliza as indígenas pela defesa constante do Bem Viver, assim, a pauta do território é o centro da luta. A ligação de seus corpos com a terra e com os demais seres, promove o sentido de que é inconcebível criar uma defesa hierárquica das necessidades dos seres. Portanto, mesmo que atingidas pelos prejuízos da imposição colonial mais abruptamente, entende-se que tais prejuízos se reverberam por todos no território, causando muito desequilíbrio e ameaçando o bem viver. SANTOS PANKARARU (2023, p.45)

Para ilustrar esse conceito, recorda-se um evento ocorrido em setembro de 2018⁸², na cidade de São Paulo: o Encontro das Mulheres Indígenas, cujo lema foi *Mulheres Indígenas Lutar é resistir*. A atividade ocorreu na Aldeia Pyau, Terra Indígena do Jaraguá e reuniu mulheres originárias de diversas etnias de várias partes do mundo: Guarani-mbyá; Pataxó; Terena; Wapichana; Guarani Kaiowá; Tapajó; Guarani Nhandeva; Kaingang; Tabajara; Guarani-Canindé; Kaimbé; Pankararé; Kalapalo; Aymará; Mapuche; Maxacali; Xucuru; Tupy Guarani; Pankará; Tupinambá; Guajajara; Xavante; Xucuru Kariri; Payayá; Pipipã; Pankararu; Bororo; Kariri-Xocó; Kariri; Tikuna; Parintintin e demais mulheres indígenas autodeclaradas em contexto urbano.

⁸¹ SANTOS PANKARARU e URBANO PANKARARU discorrem sobre a problematização acerca do conceito de feminismo indígena e da interface do pensamento feminista decolonial do feminismo comunitário de Abya Yala (conceito desenvolvido por Julieta Paredes, que mais se aproxima da ideia de um movimento de indígenas mulheres)

⁸² Por ocasião do mês das mulheres indígenas, data que remete à luta de Bartolina Sisa, guerreira Aymara, assassinada em 05 de setembro de 1782 pelos invasores espanhóis.

Figura 22- Encontro Indígenas Mulheres (2018)



Fonte: Acervo da pesquisadora

O Manifesto publicado ao final do encontro ⁸³ aponta as principais demandas e reivindicações das mulheres originárias. As indígenas participantes criticam o machismo e patriarcado e posicionam-se contra o silenciamento de suas vozes e contra *a cortina de invisibilidade criada pelas ações etnocidas e genocidas do Estado*.

A História também indica a relevância das indígenas da Região Metropolitana de São Paulo. Por exemplo, a Terra Indígena do Jaraguá e sua profunda interligação com a matriarca: Jandira Kerexu. Apresentando a História de seu território e de sua avó, MARTINS GUARANI (2024), relata:

(...) Quando meu avô faleceu, minha avó tornou-se responsável pela aldeia, e traz seu primo José Fernandes para ajudar no fortalecimento cultural; ele, o primo, então passa a morar no Jaraguá com um determinado prazo, pois um dos motivos da vinda dele é a saúde de seu pai que necessitava de tratamento médico. Sua filha mais velha, Eunice, decide ocupar uma parte do terreno que foi dividido pelas ruas que cortam a aldeia. Essas ruas são a Estrada Turística

⁸³ Recomendamos a leitura da íntegra do documento, que pode ser encontrada no link: RÁDIO YANDÊ: MANIFESTO DO ENCONTRO DE MULHERES INDÍGENAS NO ESTADO DE SÃO PAULO . Disponível em: <https://obind.eco.br/radio-yande-manifesto-do-encontro-de-mulheres-indigenas-no-estado-de-sao-paulo/> . Acesso 19/06/2025.

do Jaraguá e a Rua Comendador José de Matos. Essas são duas das ruas que dividem a aldeia Ytu da Pyau e Ita Vera. Eunice é a primeira filha a morar no terreno que hoje é a aldeia Pyau, e como o prazo que Jandira deu ao seu primo estava se acabando, ele resolveu construir sua casa nesse local também. Eunice não foi a única filha do Sr. Joaquim a retomar esse lugar: Ari, filho mais velho de Joaquim, foi junto com sua esposa, que era irmã de Jandira, morar nesse local. Jandira, então, teve um sonho, e o revelou para seu primo José Fernandes. Nesse sonho, os dois percebiam que precisavam demarcar esses outros espaços. Como nunca ocorreu um estudo de demarcação, o que houve foi a ida dos geólogos ao território para fazer medição e demarcar a área limite, que era o terreno da dona Jandira e Joaquim. E, então, dona Jandira Kerexu começou a questionar o que era um estudo de demarcação, e a partir daí houve a primeira caminhada pelo território. Jandira pede para seu primo reunir um grupo de xondaro da aldeia junto com a equipe da FUNAI, para fazer essa caminhada em torno do pico do Jaraguá. Nessa caminhada, reforçaram a percepção de que era de extrema importância demarcar o território, pois nessa mata existem muitos seres, os Ija. (MARTINS GUARANI, 2024, p.45).

Ainda entre os Guarani Mbyá, porém, na TI Tenondé Porã, outra *kunhangue*⁸⁴ que é referência entre seu povo e entre os não indígenas, recorda-se Jerá Guarani, que se destaca tanto por ser uma potente liderança feminina, quanto pela sua atuação em defesa da soberania alimentar e da agroecologia.

Jerá transformou sua comunidade, que estava organizada numa estrutura hierárquica machista e patriarcal, herança da colonização, regatando o sentido da liderança e fortalecendo a coletividade dos Guarani Mbyá do Território. Ela mesma relata como se deu essa mudança na série “Mulheres que abrem caminhos”, disponibilizada pela Secretaria de Direitos Humanos (2022):

(...) Quando eu era criança ainda tinha o nome do cacique, vice cacique, cabo e capitão. E aí eu não entendia, principalmente quando eu fui para a escola de Juruá, de não-indígena, que comecei a aprender a escrever e a falar o português. Quando comecei a estudar a história do Brasil, na visão do Juruá, eu voltava para a aldeia e falava para a minha mãe, cabo e capitão é de Juruá, não é da cultura Guarani, a gente tem cabo e capitão. E aí em 2008, eu iniciei uma campanha com os líderes homens, que na época não tinha cabo e capitão, mas sim cacique, vice-cacique e mais três homens, que eram o braço direito dessas duas figuras. E aí eu comecei a elaborar uma ideia de que essas duas figuras apenas, com esses mais três homens, não conseguiam conversar, ao menos, sobre várias outras coisas internas na aldeia. Depois que a gente modificou essa configuração de liderança, de tirar a figura do cacique, as pessoas ficaram muito mais livres. (JERA GUARANI, 2022)

Seu relato também apresenta seu trabalho acerca da soberania alimentar Guarani, como versa abaixo:

⁸⁴ A palavra Guarani significa Mulher. Para aprofundamento da questão indígena e a mulher Guarani, recomendo a dissertação de Amanda Signori, KUNHANGUE REKO modos e movimentos entre mulheres guaranis mbya, apresentada em 2022 ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo.

E aí um outro trabalho muito bonito que faço, que me arrependo de ter começado tarde isso, mas é a questão da soberania alimentar Guarani, que é de recuperar as sementes Guarani, que é de trazer de outras aldeias que mantiveram, de certa forma, ainda também com dificuldades a manter essas comidas sagradas Guarani, que não tem veneno, que não tem agrotóxico, que não tem a situação de enfraquecer, adoecer o corpo, mas alimenta seu corpo e alimenta seu espírito, a sua alma. E aí a gente, em sete anos, aqui na aldeia Kalipety, recuperamos mais de nove tipos de amido Guarani e mais de cinquenta tipos de batata doce e roxas, amarelas, brancas, com roxos no meio, como se fosse uma andala, amendoim preto, cana Guarani, abóboras diversas também, maracujá silvestre, enfim, várias outras comidas que muitas delas é para nós mesmos, mas outras que plantamos pensando para a alimentação dos bichos silvestres da Mata Atlântica. (JERA GUARANI, 2022)

Num contexto de expansão do agronegócio, a recuperação e valorização das comidas sagradas de seu povo são uma estratégia de luta e de re-existência das mulheres indígenas e camponesas, em defesa de seus corpos e territórios. FURTADO (2020) discorre sobre este enfrentamento, analisando o período da Pandemia e as ameaças do Governo Bolsonaro (que se perpetuam por meio das ações do congresso anti-indígena).

Historicamente, diferentes agências governamentais brasileiras têm implementado políticas para impulsionar o modelo de desenvolvimento baseado no agroextrativismo, aprofundando a apropriação privada de terras e territórios, as desigualdades estruturais, de terra, renda, raça e gênero, e os conflitos no campo. O estabelecimento de políticas macroeconômicas baseadas em desregulamentação, neoliberalização e financeirização, fortalecidas por uma narrativa ideológica que promove a lógica de extração-exportação como solução para o desenvolvimento nacional e a criação de empregos, resultou no avanço do desmatamento, das queimadas, da poluição de terras, areis e rios e no aumento da violência no campo.(FURTADO, 2020, p.41)

A vivência de Jerá não está descolada das lutas de outras mulheres que se colocam em defesa da soberania alimentar e da agricultura familiar. Na própria Região Metropolitana de São Paulo, entre as(os) indígenas Pankararé de Osasco, um projeto iniciado em 2009, pela iniciativa de Eneida Pankararé⁸⁵, permanece e é referência no município: hortas comunitárias em terrenos da Companhia Elétrica. Em matéria de HOLANDA (2023), publicada no Jornal Porantim, Eneida afirma: *Meu pai foi morto por fazendeiros na frente do meu irmão. Depois de toda a luta dele, acham que não vou lutar também? Só vão me tirar daqui quando acabar o meu último pé de alface.*

As indígenas em contexto urbano protagonizam as outras lutas mencionadas nos parágrafos anteriores. Ainda em Osasco, cacica Alaíde Pankararé (irmã de Eneida), junto com outras mulheres dos povos Atikum, Xucuru Cariri e Pankararu fazem parte

⁸⁵ Eneida é filha de Ângelo Pankararé, mencionado na seção 2, liderança assassinada na Aldeia Brejo do Burgo, Bahia.

dos fóruns e da luta por políticas públicas. Em São Paulo, podemos mencionar uma das primeiras lideranças do movimento: Avani Fulni-ô, presidente do CEPISP e da FAPIB e no ABC a cacica Jaqueline Haywã Pataxó.

Figura 23- Convite Evento das Mulheres Pankararu de Francisco Morato



Fonte: acervo da pesquisadora

As mulheres Pankararu são recordadas por URBANO PANKARARU (2019), mas sua lembrança nos remete à História das mulheres de outras etnias que migraram para a cidade:

Em meio a esses parentes e famílias foram as mulheres, que quando esposas deram continuidade aos ensinamentos da aldeia aos seus filhos. E as demais mulheres jovens e solteiras trabalhavam como domésticas para mandar dinheiro para suas famílias no “norte”, expressão utilizada para se referir à terra natal. No entanto para não esquecer seus costumes na aldeia e dar continuidade aos costumes, usos e tradição, se encontravam nos finais de semanas. (...) A forma de execução de ações da associação sempre demandou da participação de mulheres, na presidência ou não. E dali para outros contextos de dimensões municipal, estadual e nacional. (URBANO PANKARARU, p.23)

A Associação SOS Pankararu possui como presidente Clarice Pankararu⁸⁶ e Vice-presidente Ivone Pankararu, duas importantes lideranças do Real Parque. Além

⁸⁶ Clarice é a liderança entrevistada por Lígia Sampaio Oliveira em sua dissertação DANÇA DO TEMPO: RETROCESSOS E (RE) EXISTÊNCIAS INDÍGENAS NA METRÓPOLE PAULISTANA.

das lideranças e articuladoras comunitárias, destaca-se Lídia, como liderança espiritual e agente de saúde da UBS Real Parque, que exerce o importante papel de preservação da cultura e tradições do seu povo, fortalecendo a saúde indígena a partir de seus conhecimentos ancestrais.

O povo Pankararu possui outras importantes representações femininas na Região Metropolitana de São Paulo, como as mulheres de Sapopemba e do ABC, que formaram o Coletivo Mulheres de Coroá, que impulsiona a Associação e as ações coletivas da comunidade do Elba, Juta, Sapopemba, São Mateus e municípios adjacentes. Há ainda as mulheres Pankararu de Francisco Morato, que articulam com o território, buscando dar visibilidade à questão indígena na periferia do município.

Estão presentes ainda em outras regiões, compondo a luta com mulheres de outras etnias, como na Aldeia Multiétnica de Guarulhos, em que as Pankararu, juntamente com as Kaimbé, Xucuru de Ororubá, Wassu Cocal, Pankararé, Guajajara, vivem e lutam pela preservação de seu Território Retomado, participando tanto dos movimentos políticos quanto da organização e vida cotidiana da aldeia. As mulheres originárias, aqui mencionadas ou não, compõe a importante luta, não apenas pela sua própria sobrevivência, mas pela vida e preservação do planeta.

Por fim, pode-se resgatar as palavras NÉSPOLI e SILVA PANKARARU (2024), que refletem sobre as *lutas, direitos ao território e compromisso ético-político do Serviço Social*:

o que está posto como desafio para o Serviço Social é sobretudo romper com o olhar estigmatizado para povos originários e tradicionais, reconhecer o protagonismo desses povos na conquista dos seus próprios direitos, desmistificando o olhar preconceituoso que coloca essa população como resquício do passado, aquilo restou e sobrou, e reafirmar o direito legítimo de povos que permanecem em seus territórios, e que nos processos de luta resistem e existem. (NÉSPOLI; SILVA PANKARARU, 2024, p.155)

Nesse sentido, este foi apenas um “sobrevoo” sobre as tantas presenças originárias na Região Metropolitana de São Paulo, que teve como objetivo demonstrar que os povos indígenas continuam onde sempre estiveram, mesmo com todos os processos de apagamento histórico, genocídio e violências trazidos pelo colono capitalismo e que em suas muitas formas de resistir e re-existir apontam para outros mundos possíveis de superação do capitalismo predatório.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nós, povos indígenas do mundo, unidos numa grande Assembleia de Homens
Sábios, declaramos a todas as nações:
Quando a terra-mãe era nosso alimento
Quando a noite escura formava nosso teto,
Quando o céu e a lua eram nossos pais,
Quando éramos irmãos e irmãs,
Quando nossos caciques e anciãos eram grandes líderes,
Quando a justiça dirigia a lei e sua execução,
Aí outras civilizações chegaram!
Com fome de sangue, de ouro, de terra e de todas as suas riquezas, trazendo
numa mão a cruz e na outra a espada, sem conhecer ou querer aprender os
costumes de nossos povos, nos classificaram abaixo dos animais, roubaram
nossas terras e nos levaram para longe delas,
Transformando em escravos os "filhos do sol".
Entretanto não puderam nos eliminar;
Nem nos fazer esquecer o que somos,
Porque somos a cultura da terra e do céu, somos de uma
Ascendência milenar e somos milhões,
E mesmo que nosso universo inteiro seja destruído,
NÓS VIVEREMOS (solene declaração do Conselho Mundial dos Povos
Indígenas, 1975)

A pesquisa com povos indígenas é tanto necessária quanto desafiadora, já que implica na desconstrução de um padrão estabelecido de conhecimento, historicamente enraizado pelo projeto colonizador, que os coloca como objetos de pesquisa e não como sujeitos políticos, protagonistas de lutas, presentes nos espaços de práticas de saberes tradicionais e nos espaços acadêmicos.

Nesse sentido, a escolha metodológica de utilizar prioritariamente produções de autoras(es), pesquisadoras(es) e lideranças indígenas levou-nos a um lugar de aprendizado e de “escuta” daquelas e daqueles que, por vezes, são silenciadas(os) e tem seus saberes subestimados pelo pensamento moderno. No entanto, as cosmovisões originárias (desde as produções científicas de acadêmicos indígenas até a oralidade dos sábios anciãos) tem muito a contribuir com o pensamento crítico e com o Serviço Social.

TRASPADINI (2023), em seu artigo *A dialética marxista entre a asfixia e a ressuscitação*, discorre sobre como a teoria crítica é afetada pelo roubo de tempo e pela necessidade de sobrevivência num contexto de retirada de direitos e apresenta pistas para o enfrentamento das dificuldades impostas. As experiências populares são uma das estratégias colocadas pela autora.

Aprender com o diverso e o plural entendendo suas histórias e colocando-as em movimento junto com o pensamento crítico, nos remete a uma reoxigenação necessária para retomarmos, no bom combate marxista, nosso posicionamento engajado, rigoroso e belo. Pois, se a dialética e o ímpeto de voltar a fazer perguntas e pautar objetivos comuns não estiverem mediados pela beleza, sua

ressuscitação corre risco. E a beleza exige que a cultura popular própria de um mundo repleto de experiências africanas, indígenas e camponesas volte a florescer em pé de igualdade com a vida acadêmica e as formações políticas diversas do Brasil. (TRASPADINI, 2023, p.07)

O estudo acerca dos povos indígenas invoca a termos constante atenção quanto às suas pluralidades: etnias, territorialidades, aspectos culturais e sobre como o capitalismo atinge as sociedades originárias e vivências em *espaços tempos* diversas. No que se refere aos estudos a respeito dos povos indígenas em contexto urbano, foi possível perceber que essa também não é uma realidade homogênea, e não há como tratá-la de forma generalista. Embora encontre elementos comuns que unam essa categoria, inclusive no que diz respeito às opressões da vida urbana e a luta por terra e território, as presenças originárias nas metrópoles, e mais especificamente na Região Metropolitana de São Paulo, são como um grande mosaico, que formam um movimento político que resiste e reexiste nas aldeias e periferias.

Sendo assim, os objetivos propostos inicialmente foram atendidos (apresentar as múltiplas presenças indígenas), mas aqui está também o grande desafio no desenvolvimento dessa pesquisa, já que cada realidade nos instiga a um aprofundamento, ao desejo de mergulhar no contexto apresentado, o que devido à limitação do tempo para a construção da pesquisa, não foi possível.

Com as bibliografias e materiais documentais utilizados (matérias jornalísticas, documentários, fotografias), vimos que de fato, a invisibilidade dos povos indígenas nas cidades faz parte de um projeto histórico de apagamento e etnocídio, que permanece ainda hoje. Este projeto que tem relação direta com a expropriação das terras e dominação dos corpos indígenas, que vivenciam múltiplas violências, desde aquelas em seus territórios, invadidos e explorados pelas megaempresas, até as violências urbanas, a negligência do Estado na produção de dados, da Academia quando os ignora nos debates sobre as questões urbanas, na segregação socioespacial e na negação étnica que não garante o direito fundamental de ser indígena e viver suas práticas culturais e tradicionais nos espaços urbanos, no racismo e preconceitos vivenciados no cotidiano da vida e/ou nos espaços institucionais.

Por outro lado, observa-se quão importantes são as presenças indígenas que resistem e re-existem nos espaços urbanos, e que o fazem por meio dos coletivos e movimentos pelo acesso aos seus direitos, como saúde e cultura, pelas organizações étnicas e interétnicas, pelas manifestações culturais e espirituais como atos políticos que

demarcam territórios por meio seus torés, cocares, maracás⁸⁷ ou aguayos⁸⁸, pela vivência insistente nas universidades, na defesa da Mata Atlântica dos territórios originários, na recuperação das nascentes, na denúncia contra a especulação imobiliária e em todas as manifestações que foram explanadas ao longo da pesquisa.

Embora na seção 3 se tenha dado enfoque às presenças indígenas e suas estratégias de sobrevivência e superação do sistema hegemônico e na seção 2 tenhamos refletido sobre como as *manifestações da questão social operam sobre essas populações e se lhes são garantidos o acesso a políticas públicas de atenção às populações indígenas*, fazendo menção à um dos objetivos colocados, evidencia-se que não há como discorrer sobre as opressões contra os povos originários sem trazeremos à tona as resistências e re-existências dessas populações, e vice-versa. Além disso, não há como compreender o contexto atual sem lembrar o processo sócio-histórico da questão indígena. Dessa forma, a organização da pesquisa não seguiu um fluxo “linear”, onde num capítulo concluiu-se um ponto e no seguinte iniciou-se outro, mas há certa “circularidade”, em que depoimentos, notícias, imagens ou autores se inter cruzam ao longo do texto, sendo preciso por vezes visitar algumas partes já abordadas e/ou avançar na leitura para melhor compreensão de algum elemento.

Que esta pesquisa ultrapasse os muros acadêmicos e chegue aos profissionais de Serviço Social e demais trabalhadores inseridos nas políticas públicas da Região Metropolitana de São Paulo, para que identifiquem as populações indígenas em seus atendimentos, contribuam com a luta contra o apagamento histórico e pelos direitos indígenas por meio do reconhecimento e valorização étnica desses povos.

Que instigue outras(os) pesquisadoras(es) a avançarem nas discussões ora aqui explanadas, e de modo especial, que incentive mais indígenas assistentes sociais a estarem nos espaços de produção de conhecimento e contribuírem com seus valiosos saberes com o Serviço Social.

⁸⁷ Maracás são instrumentos utilizados por parte dos povos indígenas, conhecidos também como chocalhos. Um objeto símbolo da força espiritual. Disponível em Cultura: Saiba mais sobre o maracá, instrumento musical indígena — Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Acesso 13/07/2025.

⁸⁸ Aguayo é o tecido boliviano símbolo da cultura dos povos andinos. Disponível em: <https://www.boliviacultural.com.br/o-aguayo-andino/> . Acesso em 13/07/2025.

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, B.; KOPENAWA, D. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1998.

ALBUQUERQUE, M. A. S. **O regime imagético Pankararu** (tradução intercultural na cidade de São Paulo). 2011. 422 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

AMARAL, Wagner Roberto do; BILAR, Jenifer Araujo Barroso. **A questão indígena no Serviço Social: um debate necessário na profissão**. Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea, [S. l.], v. 18, n. 46, 2020. DOI: 10.12957/rep.2020.52013. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaempauta/article/view/52013>> Acesso em: 01 abr.2025.

ARREGUI, Carola Carbajal; PAZ, Rosangela. **Política social no Brasil: impasses e entraves para efetivar direitos de cidadania**. In: Martins, Valter; Dutra, Adriana Soares. (Org.). Estado, política social e serviço social: um balanço crítico. 1ed. Rio de Janeiro: Autografia, 2021, v. 1000, p. 78-94.

ARREGUI, C. C.; KOGA, D. U. (orgs.); SILVA, A. A.; RAICHELIS, R. (coords.). **Construção de conhecimentos em Serviço Social: entre periferias, territorialidades, narrativas, experiências e cartografias**. 1. ed. São Paulo: Educ, 2021.

ARRUDA, Daniel Péricles. **Espelho dos invisíveis: o RAP e a poesia no trabalho prático-reflexivo com adolescentes em cumprimento de medida socioeducativa de internação em Belo Horizonte/MG**. 2012. 147 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

ALMEIDA, Rosemeire A. de. **A luta pela terra no Brasil**. Fronteiras, [S. l.], v. 3, n. 6, p. 135–149, 1999. Disponível em: file:///C:/Users/danir/OneDrive/Documents/CJ/eduufgd,+revista_frenteira_06-136-153.pdf . Acesso em: 07 mai.2025.

ARTICULAÇÃO NACIONAL DAS MULHERES INDÍGENAS GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE. Disponível em: <https://anmiga.org/>. Acesso em 08 Jul. 2025.

BALBUGLIO, VIVIANE; NOLAN, M. M.; HILGERT, C. D. **O lugar do encarceramento na violência institucional contra povos indígenas no Brasil**. Relatório Violências Contra os Povos Indígenas no Brasil, v. 2019, p. 27-36, 2020.

BAPTISTA, Myriam Vera. **Pesquisa Social, Prática Profissional e Interdisciplinaridade** (Social Research, Professional Practice and Interdisciplinarity) DOI: <http://dx.doi.org/10.5212/Emancipacao.v.10i1.395401>. Emancipação, Ponta Grossa - PR, Brasil., v. 10, n. 1, 2010. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/Emancipacao.v.10i1.395401>. Acesso em 07 jul. 2025.

BEHRING, Elaine Rosseti; BOSCHETTI, Ivanete. **Política social: fundamentos e história**. São Paulo: Cortez, 2006. 213p.

BEHRING, Elaine Rosseti. **Ofensiva ultraneoliberal no capitalismo em crise no Brasil e no mundo**. Revista Libertas, Juiz de Fora, v. 23, n.1, p. 10-22, jan./jun. 2023.

BERTH, Joice. **Se a cidade fosse nossa Racismos, Falocentrismos e opressões nas cidades**. Paz e Terra, 2023.

BÓGUS, Lucia Maria Machado; PASTERNAK, Suzana (org.). São Paulo: **Transformações na ordem urbana**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2015.

Disponível em:

https://observatoriodasmetrolopes.net.br/arquivos/biblioteca/abook_file/serie_ordemurbana_saopaulo.pdf . Acesso em: 07 jul. 2025.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 08 jul. 2025.

BRASIL. Lei 14.821/2024. **Institui a Política Nacional de Trabalho Digno e Cidadania para a População Situação de Rua (PNTC PopRua)**. Disponível em acesso em 27 abr. 2025.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Introdução a uma história indígena**. In: _____. *História dos índios no Brasil* 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é** [Entrevista]. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf> Acesso em: 01 mar. 2025.

CFESS. CFESS **Manifesta Dia da Luta Indígena**. Brasília, 2013. Disponível em: http://www.cfess.org.br/arquivos/cfessmanifesta2012_lutaindigena-SITE.pdf. Acesso em: 01 abr. 2025

CFESS. CFESS **lança manifesto pelo Dia da Luta Indígena**. Brasília, 2013. Disponível em: <http://www.cfess.org.br/visualizar/noticia/cod/944>. Acesso em 01 abr. 2025.

CHRISTOFOLETTI, Lilian. **Índio esconde origem para obter emprego**. Folha de São Paulo. São Paulo, 8/11/2008. Cotidiano.

CJE. Do outro lado do Rio: **Os Pankararu do Real Parque e a cidade de São Paulo**. 2005. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5Ds2T6fEZFM&t=1383s> . Acesso em 14 jul. 2025

CLEMENTE BARÉ, Giomar Henrique. **Refletindo sobre saúde indígena a partir da Opy (casa de reza) Guarani Mbya: uma análise centrada na experiência com os**

moradores da aldeia Tenondé Porã, município de São Paulo. 2024. Dissertação (Mestrado em Psicologia: Psicologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia: Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2024.

Comissão Nacional da Verdade (2014b) Relatório - tomo I - Parte II - **Violações aos Direitos dos Povos Indígenas**. Disponível em: https://comissaoдавerdade.al.sp.gov.br/relatorio/tomo-i/downloads/I_Tomo_Parte_2_Violacoes-aos-direitos-dos-povos-indigenas.pdf . Acesso em: 07 jul. 2025

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO, **Índios na Cidade de São Paulo**, São Paulo: CPI-SP, 2005.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Conjuntura da Política Indigenista: o presidente Lula e seus dois mandatos**. Disponível em <https://cimi.org.br/2010/12/31398/> . Acesso em 04 jul.2025.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Violência contra os Povos indígenas no Brasil** – dados de 2023. Brasília: CIMI, 2024. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2019-cimi.pdf>. Acesso em: 04 jul.2025.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Marco Temporal, ainda? Por que a tese segue ameaçando os povos?** Disponível em <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2024/04/Folder-MarcoTemporalAinda.pdf>. Acesso em 04 jul.2025.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA; CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO. **Resolução Conjunta nº 12, de 13 de dezembro de 2024**. Altera a Resolução Conjunta CNJ/CNMP nº 3/2012. Diário Eletrônico do CNJ, Brasília, DF, n. 315, p. 18-20, 16 dez. 2024. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/5910>. Acesso em: 10 jul.2025.

COSTA, Nicole Bueno. **Territorialização, Distribuição Étnica e Acesso à Saúde dos indígenas da Região Metropolitana de São Paulo: Análise e Reflexões sobre território e acesso à saúde dos povos indígenas no contexto urbano**. 2024. Trabalho de Conclusão curso da Faculdade de Medicina da Universidade Federal de São Paulo. Orientador: Marco Antonio dos Santos (USP); Co-orientador: Douglas Rodrigues (UNIFESP). São Paulo.

DALMONEGO, Corredo. VENTURA. De Aximu a Araçara: **rastros do garimpo e do genocídio na Terra Indígena Yanomami**. In: Relatório de Violência contra os povos indígenas 2022. Disponível em: <[relatorio-violencia-povos-indigenas-2022-cimi.pdf](#)>. Acesso 05 ago.2025.

D'ANDREA, Tiaraju Pablo. **Contribuições para a definição dos conceitos periferia e sujeitas e sujeitos periféricos**. Novos estudos CEBRAP, SÃO PAULO, V39n01, 19-36, JAN.–abr. 2020.

D'ANDREA, Tiaraju Pablo. **A formação dos sujeitos periféricos: cultura e política na periferia de São Paulo**. 2013. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-18062013-095304/>. Acesso em: 11 Jul. 2025.

Defensoria Pública do Estado do Ceará. BONFIM, Juliana. RODRIGUES, Giullian. SAUNDERS, Tarsila. **Ailton Krenak: “Racismo ambiental é uma torção na nossa vida”: a urgência de justiça aos corpos invisibilizados**. 21/05/2025. Disponível em: <https://www.defensoria.ce.def.br/noticia/ailton-krenak-racismo-ambiental-e-uma-torca-na-nossa-vida-a-urgencia-de-justica-aos-corpos-invisibilizados/>. Acesso em: 11 ago. 2025.

DE SA BRITO, Gisele Aparecida; REZENDE MENDONÇA, Pedro Henrique; ROLNIK, Raquel. **Territórios de exclusividade branca: segregação, negação e enfrentamento do racismo no Planejamento Urbano da cidade de São Paulo**. Revista Brasileira de Direito Urbanístico | RBDU, Belo Horizonte: Fórum, v. 9, n. 17, p. 35–59, 2023. Disponível em: <https://biblioteca.ibdu.org.br/direitourbanistico/article/view/890>. Acesso em: 09 jul. 2025.

DIAS JR, C. S.; VERONA, A. P. **Os indígenas nos censos demográficos brasileiros pré-1991**. Revista Brasileira de Estudos de População, [S. l.], v. 35, n. 3, p. 1–9, 2018. DOI: 10.20947/S0102-3098a0058. Disponível em: <https://rebep.emnuvens.com.br/revista/article/view/1243>. Acesso em: 10 jul. 2025.

DONEGÁ, Carla Rafaela (org.). **Vozes Ancestrais: tesouros culturais e vivências dos povos indígenas em Guarulhos**/ Carla Rafaela Donegá. Apresentação de Ricardo Jonarthan Feldman. Prefácio de Rafael Nunes da Silva. Depoimentos dos indígenas da Aldeia Filhos desta Terra Rosana Pankararé, Pedro Pankararé, Evangelista Pankararé, Gilda Pankararé, Maria Pankararé, Maika Tupi-Guarani, Awa Tupi-Guarani, Simone Pankararu, Inaiá Pankararu, Irene Pankararu, Beatriz Paulino Pankararu, Clonilde Guajajara, Railson Guajajara e Máximo Wassu. São Paulo, Edição da Autora, 2004. 168 p.

EURICO, Marcia Campos. **Nota Técnica sobre o trabalho de assistentes sociais e a coleta do quesito Raça/Cor/Etnia**. CFESS, 2022.

FARIA, Camila Salles de. **A luta Guarani pela terra na metrópole paulistana: contradições entre a propriedade privada capitalista e a apropriação indígena**. Orientador: Oliveira, Ariovaldo Umbelino de. 2015. 329 p. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP). Departamento de Geografia. São Paulo, 2015.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL. **Trabalho social com famílias indígenas na proteção social básica**. Brasília, DF: MDS, Secretaria Nacional de Assistência Social, 2017.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL. **Atendimento à população indígena na proteção social especial**. Brasília, DF: MDS, Secretaria Nacional de Assistência Social, 2018.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. ASSISTÊNCIA SOCIAL. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/direitos-sociais/assistencia-social> Acesso em 11 jul. 2025.

GABRIBAS PRODUÇÕES. **As Caravelas passam**. YouTube, 03 de junho de 2012. 22:52. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HnjVsBTE1AI&t=190s> . Acesso em: 02 abr.2025.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 2004. **“Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?”**. In: **Fany Ricardo**. (Org.). Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza. 1ed.São Paulo: Instituto Socioambiental, v. 1, p. 37-41.

GOMIDE, Maria Lucia Cereda. **Território no mundo A’uwe Xavante**, *Confins* [Online], 2011, Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/6888#quotation> . Acesso em 08 Jul 2025.

GOENDER, Jacob. **O escravismo colonial** São Paulo: Expressão Popular, 2016.

HURTADO, Lina Maria e PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **“Resistir y re-existir”**. In *GEOgraphia*, vol: 24, n.53, 2022. Niterói, Universidade Federal Fluminense. ISSN 15177793 / 26748126 (eletrônico). 2022.

IAMAMOTO, M. **Serviço social em tempo de capital fetiche: capital financeiro, trabalho e questão social**. São Paulo: Cortez, 2014.

IAMAMOTO, Marilda Vilela. **O Serviço Social Brasileiro em tempos de mundialização do Capital**. In: YASBEK, Maria Carmelita. IAMAMOTO, Marilda Vilela. *Serviço Social na História: América Latina, África e Europa*. São Paulo: Cortez, 2019. IASI, M. L. *Consciência e Ideologia: para além dos muros de pedra*. São Paulo: Cortez, 2022.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Demográfico 2022: Resultados Preliminares. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

INSTITUTO POLIS. **Quais Histórias as cidades nos contam? A presença negra nos espaços públicos de São Paulo**. 2020. Disponível em: <https://polis.org.br/wp-content/uploads/2020/11/Apresentacao-revisada.pdf> . Acesso: 01 abr. 2025.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. SATERE MAWE. 2015. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Sater%C3%A9_Maw%C3%A9#Fontes_de_inform%C3%A7%C3%A3o . Acesso em 10 jul.2025.

JOZINO, Lucas. **Passageiro morto no metrô era indígena da etnia Pataxó; 'aldeia está chocada e de luto'**, diz irmã. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao->

paulo/noticia/2025/05/07/passageiro-morto-no-metro-era-indigena-da-etnia-pataxo-aldeia-esta-chocada-e-de-luto-diz-irma.ghtml . Acesso em: 11 jul.2025.

KAIMBÉ MASSACARÁ. **Documentário Kaimbé Massacará em São Paulo**. Documentário. Trabalho de Conclusão de Curso em comunicação social, habilitação em Jornalismo, apresentado à Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação, FAPCOM. 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=I97XgZfNkQ&t=13s>. Acesso em: 09 jul.2025.

KAYAPÓ, A. N.K.L.; LIMA-PAYAYÁ, J. S.; SCHUBERT-TUPINAMBÁ, A. M. P. (org.) **Wayrakuna: polinizando a vida e semeando o bem viver**. Ponta Grossa: EUPG/PROEX, 2023. Disponível em: <https://www2.uepg.br/ppgel/wp-content/uploads/sites/68/2023/08/Wayrakuna-%E2%80%93-Ebook-1.pdf>. Acesso em: 10 jul.2025.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KOGA, D.; DINIZ, R. **Passagens e abordagens pela cidade: entre territórios e territorialidades**. In: PAZ, R.; ARREGUI, C. Trabalho Social, territórios e moradia: a construção do direito à cidade. São Paulo: Veras Editora, p. 81-98, 2018.

KOPENAWA, Davi Yanomami. **Descobrimos os Brancos**. In Novaes, Adalto (organizador). A outra margem do Ocidente. Companhia das letras, 1999.

LACERDA, Rosane. **Povos Indígenas, direitos humanos e Governo FHC**. Disponível em: <https://cimi.org.br/2004/09/22174/> . Acesso 04 Jul 2025.

LADEIRA, Maria Inês Ladeira. **Espaço geográfico Guarani Mbyá: Significado, constituição e uso**. Maringá/Paraná: Eduem: São Paulo. EDUSP, 2008.

LUCIANO BANIWA, G. dos S. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje**. Brasília: Ministério da Educação, 2006.

LUCIANO BANIWA, G. dos S. **A presença indígena em contextos urbanos. IN: Presenças indígenas em contextos urbanos: a pandemia de Covid-19 e outras histórias/** Organizador Fábio Araújo. São Paulo: Pimenta Cultural, 2023.

MARICATO, Ermínia. **Para entender a crise urbana**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensayos de la interpretación de la realidad peruana**. República Bolivariana de Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 2007.

MARTINELLI, Maria Lúcia et al. **A história oral na pesquisa em serviço social: da palavra ao texto**. São Paulo: Cortez, 2019.

MARTINS GUARANI, Jacileide Augusta Vilar. **Terra Indígena Jaraguá: A Verdadeira História do Território de Kerexu**. 2024. 85f. Trabalho de Conclusão de Curso

(Bacharelado em Ciências Socioambientais) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2024.

MARTINS, Juliana Cláudia Leal. Rabelo, Vânia Fernandes. Mendonça, Sofia Beatriz Machado de. RODRIGUES, Douglas Antônio. Ambulatório do Índio do Hospital São Paulo/Unifesp: **Da aldeia à cidade um serviço especializado para acolher a diversidade**. In: TOBIAS, Rodrigo. TOLEDO, Noeli das Neves. BEZERRA, Camila Carlos. ALVES, Raniele Alana Lima. ANDRADE, Tais Rangel Cruz. A Saúde Indígena nas cidades: redes de atenção, cuidado tradicional e intercultural. Série Saúde & Amazônia, 26. 1ª. Ed, Editora Rede Unida. Porto Alegre, 2023.

Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS). (2005). **Política Nacional de Assistência Social** – PNAS/2004 e Norma Operacional Básica – NOB/SUAS. Brasília: MDS.

MIRANDA, Thaís De Oliveira. **O sistema do capital e os povos originários do Brasil: de quem é a questão?**. 2022. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994 300 p.

MUSEU DAS CULTURAS INDÍGENAS. **Museu das Culturas Indígenas Institucional**. 2024. Disponível: https://www.youtube.com/watch?v=SKA8e6M_x2c . Acesso em: 11 jul. 2025.

NESPOLI, Daniella de S. Santos; SILVA PANKARARU, Elizângela Cardoso de Araújo. **Indígenas e Quilombolas: Lutas, direito ao território e compromisso ético-político do Serviço Social**. In: SANT'ANA, R. S.; SILVA, M. das G.; LUSTOSA, M. das G. O. P. (org.). *Crise socioambiental e Serviço Social* São Paulo: Cortez, 2024.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília, DF: SECAD: UNESCO, 2006. 264 p.

OLIVEIRA, Osmarina de; Heck, Egon. **Mártires da Causa Indígena**. Disponível em <https://cimi.org.br/2022/04/martires-causa-indigena/>. 2022. Acesso em: 07/05/2025.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Urbanização e tribalismo: a integração dos terena numa sociedade de classes**. 1966. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1966. Acesso em: 09 jul. 2025.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1997. **Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980)**. Horizontes Antropológicos: FapUNIFESP (SciELO).

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **A Nação Tutelada: uma interpretação a partir da fronteira**. In: MANA 27(1): 1-31, 2021. DOI: Disponível em: <http://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n1a201>.

FURTADO, Fabrina. **Antiambientalismo bolsonarista e financeirização da natureza em tempos de pandemia**. In: PAIM, Elisangela Soldateli (orgs). **Resistências e re-existências: mulheres, territórios e meio ambiente em tempos de pandemia**. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo / Editora Funilaria, 2020.

PANKARARU, Amanda. **A retomada das indígenas: reflorestando o lugar de mulher. 2023**. Dissertação (Mestrado em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023. doi:10.11606/D.8.2023.tde-28062024-165054. Acesso em: 07 jul. 2025.

PATAXÓ, Raquel Mota Mascarenhas. **O canto do Antropoceno: questão ambiental como emergência do espaço-tempo presente**. Tese- Doutorado em Serviço Social, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

PAVAN, Bruno; RAMOS, Vanessa. **Indígenas sofrem violência física e simbólica, afirma pesquisador**. 2021. Disponível em: <https://expresso.estadao.com.br/naperifa/indigenas-sofrem-violencia-fisica-e-simbolica-afirma-pesquisador/>. Acesso em: 07 jul. 2025.

PRADO JÚNIOR, Caio **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 1942.

PREFEITURA DE SÃO PAULO. **Censo da População em Situação de Rua 2021**. São Paulo, jan. 2022. Disponível em: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/assistencia_social/observatorio_socioassistencial/pesquisas/. Acesso em: 10 Jul 2025.

PREFEITURA DE OSASCO. **Lei Municipal 4.538 de 2012. INSERE NO CALENDÁRIO OFICIAL DO MUNICÍPIO DE OSASCO, A "SEMANA DOS POVOS INDÍGENAS"**. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/sp/o/osasco/lei-ordinaria/2012/454/4538/lei-ordinaria-n-4538-2012-insere-no-calendario-oficial-do-municipio-de-osasco-a-semana-dos-povos-indigenas>. Acesso: 11 Jul 2025.

PREZIA, B. **História da resistência indígena**. S.P.: Expressão Popular, 2017.

PRIETO, Gustavo. **Nacional por usurpação: a grilagem de terras como fundamento da formação territorial brasileira**. In: OLIVEIRA, A. U. (Org.). **A grilagem de terras na formação territorial brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP, 2020. Cap. 4, p. 131-178.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Grumín Edições, 2019.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RADIO NOVELO. **Programa de índio | Rádio Novelo Apresenta**. 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=h7aYNinXCe0>. Acesso 08 out. 2025.

RAMOS, Beatriz. **Índigena Pankararu está há dois anos preso após ser reconhecido pelo olhar**. Ponte. 12/08/2021. Disponível em: <https://ponte.org/indigena-pankararu-esta-ha-dois-anos-preso-apos-ser-reconhecido-pelo-olhar/> . Acesso 14 jul. 2025.

RANGEL, Lucia Helena; LIEBGOTT, Roberto Antonio. **Sob Bolsonaro, o genocídio dos povos indígenas foi naturalizado**. In Relatório de Violência contra os povos indígenas 2022. Disponível em: <relatorio-violencia-povos-indigenas-2022-cimi.pdf>. Acesso 05 ago. 2024.

REDE RUA. **Seminário indígenas em situação de rua**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/live/b-LBJRJhm1U?si=RNUvdK5oiQXOisBz/>>.. Acesso em 10 mai. 2025.

RELATÓRIO FIGUEIREDO. **Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios–SPI**, instituída pela Portaria n.º 239/1968. Arquivo Relatório Figueiredo/Museu do Índio. Disponível em: <https://midia.mpf.mp.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf> .Acesso em: 08 jul. 2025

SARTORI JUNIOR, DAILOR. **Resistências territoriais indígenas como re-existência: significados e consequências para o direito**. In: Anais VII ENADIR - GT18 - Processos de reconhecimento de direitos territoriais, culturais e lutas sociais no Brasil Contemporâneo. 2021. Disponível em: <https://nadir.fflch.usp.br/sites/nadir.fflch.usp.br/files/upload/paginas/Paper%20Dailor%20Sartori%20GT%2018.pdf> . Acesso em: 12 ago.2025.

SANTOS, Marco Antônio da Silva dos. FIDELIS, Juliana Gonçalves. DI CELIO, Caroline Pirceni. FREITAS, Viviane da Silva. ESF **Pankararu na cidade de São Paulo: visibilidade indígena, cuidado intercultural e formação crítica dos profissionais de saúde**. In: TOBIAS, Rodrigo. TOLEDO, Noeli das Neves. BEZERRA, Camila Carlos. ALVES, Raniele Alana Lima. ANDRADE, Tais Rangel Cruz. A Saúde Indígena nas cidades: redes de atenção, cuidado tradicional e intercultural. Série Saúde & Amazônia, 26. 1ª. Ed, Editora Rede Unida. Porto Alegre, 2023.

SANTOS, Vinicius Aureliano Belloto dos. SANT'ANNA, Fernanda Mello. **Dissociação rural urbana na diversidade cultural de populações tradicionais da América Latina**. In: URQUIDI, Vivian; NEPUMUCENO, Margarida; LAGO, Mayra Coan; RODRIGUES, Joana de Fátima; CASTRO, Rita de Cássia Marques Lima; RODRIGUES, Sabrina. (Org). Estado e lutas sociais na América Latina: sociedade, economia e política. Volume II. São Paulo, 2019. PROLAM-USP. p.540-552.

SECRETARIA DE DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA. **Mulheres que abrem caminhos**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=U_uwE4cH6xo . Acesso 14 jul. 2025

SILVA PANKARARU, Elizângela Cardoso de Araújo. **Indígenas Pankararu no sertão de Pernambuco: vida, deslocamentos e trabalho**. 2020. Tese (Doutorado em Serviço Social) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2020.

SILVA PANKARARU, Elizângela Cardoso de Araújo. **Trabalho, expropriação, povos indígenas no Brasil e a lógica do capital**. *Temporalis*, [S. l.], v. 22, n. 43, p. 174–190, 2022. DOI: 10.22422/temporalis.2022v22n43p174-190. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/temporalis/article/view/38228> Acesso em 04 jul. 2025.

SILVA KAMBEBA, Márcia Vieira da. **Reterritorialização e identidade do povo Omágua- Kambeba na aldeia Tururucari- Uka**. 2012. 175 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

SILVA PANKARARU, Elizângela Cardoso de Araújo. **Povos Indígenas e o direito à terra na realidade brasileira. Serviço Social & Sociedade**, n. 133, p. 480-500, set. 2018. <https://doi.org/10.1590/0101-6628.155>

SILVA, Sidney A. da. **Bolivianos em São Paulo: Dinâmica Cultural e processos identitários**. In: Imigração Boliviana no Brasil. Rosana Baeninger (Org.). – Campinas: Núcleo de Estudos de População-Nepo/Unicamp; Fapesp; CNPq; Unfpa, 2012. 316p

SMITH, L. T. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Trad. Barbosa, Roberto G. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SOUZA GUARANI, Emerson de Oliveira. **Povos Indígenas na Metrópole: movimento, universidade e invisibilidade na maior cidade da América**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. doi:10.11606/D.8.2021.tde-10062021-192302. Acesso em: 09 jul. 2025.

SOUZA, Jorge Bruno Sales. **Etnicidade entre os Kaimbé de Massacará**. UFBA, 1996.

STROPASOLAS, Pedro. **Povo Guarani em São Paulo resgata abelhas nativas para manter floresta em pé e tradições vivas**. Brasil de Fato. 30/11/2024. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2024/11/30/povo-guarani-em-sp-resgata-abelhas-nativas-para-manter-floresta-em-pe-e-tradicoes-vivas/>. Acesso em 14 jul. 2025.

TEIXEIRA, Joaquina Barata. **Economia Global Destrutiva e Ameaças ao Meio Ambiente: efeitos para os povos indígenas e os desafios para o Serviço Social**. In: CONFERÊNCIA MUNDIAL DE SERVIÇO SOCIAL, 19: O DESAFIO DE CONCRETIZAR DIREITOS NUMA SOCIEDADE GLOBALIZADA E DESIGUAL, 2008, Salvador. Anais. Salvador: CFESS/FITS, 2008.

SANTOS TUPÃ, Marcos dos. **Monumento à resistência do povo Guarani**. 17 out.2013. Disponível em: <https://www.vvyrupa.org.br/2013/10/17/monumento-a-resistencia-do-povo-guarani-artigo-de-marcos-dos-santos-tupa/>. Acesso em 12 ago. 2025.

TRASPADINI, Roberta. **A dialética marxista: entre a asfixia e a ressuscitação.** Le Monde Diplomatique Brasil, 18 de out.2023. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/a-dialetica-marxista-entre-a-asfixia-e-a-ressuscitacao/>. Acesso em 12 ago. 2025.

URBANO PANKARARU, Elisa. **Dissertação: Mulheres Lideranças Indígenas em Pernambuco, Espaço de poder onde acontece a equidade de gênero.** UFPE, Recife. 2019.

VENTOS DE PEABIRU. **Ventos do Peabiru | 2: Estamos em todas partes** (legendas em pt/br). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GLIM0nc6O70>. Acesso em 11 jul. 2025.

APÊNDICE

Autor	Título da tese ou dissertação	Ano e orientador(a)	Universidade	Link de acesso
Amaral, Wagner Roberto do	As Trajetórias Dos Estudantes Indígenas Nas Universidades Estaduaisdo Paraná: Sujeitos E Pertencimentos	2010 Profª. Drª. Tânia Maria Baibich-Faria.	UFPR	https://hdl.handle.net/1884/23999
Barroso, Milena Fernandes.	Rotas críticas das mulheres Sateré-Mawé no enfrentamento da violência doméstica: novos marcadores de gênero no contexto indígena	2011 Torres, Iraildes Caldas	UFAM	https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/2660
Berger, Willian	Tese:Índios na cidade do capital: indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro em tempos de barbárie (2012-2017)	2017 Ana Maria de Vasconcelos	UERJ	http://www.bdttd.uerj.br/handle/1/15907
CATETE, Vania Lucia Lemos	Mercado de terras, apropriação e exploração dos recursos naturais na Amazônia: o caso da Gleba Nova Olinda no Estado do Pará	2016 COSTA, Solange Maria Gayoso da	UFPA	https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/9752

(Continuação)

Autor	Título da tese ou dissertação	Ano e orientador(a)	Universidade	Link de acesso
Cardoso, Cynthia Francesco Cardoso	Dissertação Proteção Social brasileira, amparo e desamparo aos povos indígenas	2012 Profa. Dra. Lucia Helena Rangel	PUC-SP	https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/3382
Cardoso, Cynthia Francesco Cardoso	Tese de Doutoramento: Caminhos Percorridos, Percalços encontrados: Um estudo de caso a respeito do acesso aos benefícios e Programa Sociais por povos indígenas no município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas.	2018 Profa. Dra. Marta Silva Campos	PUC-SP	https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/21193
Gaivizzo, Soledad Bech	O DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS À EDUCAÇÃO SUPERIOR NA AMÉRICA LATINA: concepções, controvérsias e propostas	2014 Prof. Dr. Carlos Nelson dos Reis	PUC-RS	http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/584

(continuação)

Autor	Título da tese ou dissertação	Ano e orientador(a)	Universidade	Link de acesso
Gonçalves, Bruno Simões	Nos caminhos da dupla consciência: Socialismo indo-americano, Libertação e Descolonização na América Latina	2014 Martinelli, Maria Lucia.	PUC-SP	https://tede2.pucsp.br/handle/handle/17679
Maciel, Mariana Martins	Políticas indigenistas nas políticas da saúde e da assistência social no Brasil : um estudo sobre as legislações e a percepção indígena	2021 Fernandes, Rosa Maria Castilhos	Universidade Federal do Rio Grande do Sul	http://hdl.handle.net/10183/238128
Martins, Paulo Roberto	A gênese da relação entre questão agrária e questão social no capitalismo dependente brasileiro	2023 Sobottka, Emil Albert	PUC-RS	https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/11010
Miranda, Thais de Oliveira	Dissertação de Mestrado: O sistema do capital e os povos originários do Brasil: De quem é a questão?	2021 Profa.Dra. Carola Carbajal Arregui.	PUC-SP	https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/25828

(continuação)

Autor	Título da tese ou dissertação	Ano e orientador(a)	Universidade	Link de acesso
Niedermayer, Natália Raquel	Dissertação: Organização, participação política e demandas indígenas para a política de assistência social em processos conferencistas	2021 Dombrowski, Osmir	UNIOESTE	https://tede.unioeste.br/handle/tede/5874
Palheta, Rosiane Pinheiro Palheta.	Tese de doutoramento: Participação e Política Indigenista de Saúde: o Protagonismo Indígena em Manaus AM/1999-2013	2013 Maria Lucia Carvalho da Silva	PUC-SP	https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/17658
Oliveira, Ligia Sampaio.	Dissertação: A dança do tempo: Retrocessos e (Re) existências indígenas na metrópole Paulistana	2020. Profa.Dra. Maria Lucia Martinelli	PUC-SP	https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/24204
Silva, Elisângela Cardoso de Araújo	Tese: INDÍGENAS PANKARARU NO SERTÃO DE PERNAMBUCO: vida, deslocamentos e trabalho,	2020 Professora Doutora Maria das Graças e Silva	UFPE	https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/38916

continua

Autor	Título da tese ou dissertação	Ano e orientador(a)	Universidade	Link de acesso
Silva, Emanuel Luiz Pereira da.	Tese de Doutoramento: Territorialidades e proteção social: conflitos socioambientais indígenas vivenciados na pesca artesanal no litoral Norte da Paraíba	2016 Prof. Dra. Mariangela Belfiori Wanderley.	PUC-SP	https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/19249
Yanique, Hans Remberto Quelca	Dissertação: Desconstrução do Pensamento Eurocêntrico e pensamentos contracoloniais	2023, Antônio Carlos Mazzeo	PUC-SP	https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/41071