

Indígenas em contexto urbano: “Aquele que deve morrer”

Indigenous in Urban Context: “The One Who Must Die”

Arlete M. Pinheiro Schubert¹

Bárbara Nascimento Flores²

Raquel Mascarenhas³

Resumo: Neste artigo refletimos sobre o pertencimento de pessoas e ou coletivos em busca de reconstituir sua história permeando-a de ancestralidade. Consideramos nesse processo a performatividade do sujeito indígena que se encontra em processo de tradução e de reiteração na construção de suas identidades e coletividades por meio da retomada de sua trajetória histórica e ancestral reiteradamente negadas e silenciadas e submetidas ao processo violento de modernização que fundou a América Latina e o Brasil. Isso implica também em sujeitos deflorestados e tornado permanente alvo da guerra sem fim, que ergueu escombros sobre escombros com os corpos-territórios indígenas desde o século XV. Momento que funda a negação e, em sequência, os obstáculos ao (re)conhecimento e pertencimento indígena, sujeito invisibilizado dentre pardos, sendo esses condenados a permanecer alvo do processo de conquista no

Recebido em 23 de maio de 2024

Aceito em 12 de março de 2025

¹ Historiadora, mestre e doutora em educação (Ppge/Ufes). Professora do PPGCR da Faculdade Unida de Vitória; vice-líder do Gp Wayrakuna, primeiro grupo de pesquisadoras indígenas com base na Ufop; membra fundadora e conselheira do Movimento Plurinacional Warakurna. arlete@fuv.edu.com.br

² Turismóloga, mestre e doutora em desenvolvimento e Meio Ambiente/UDESC; pesquisadora do Gp Wayrakuna, primeiro grupo de pesquisadoras indígenas com base atual na Ufop; membra fundadora do Movimento Plurinacional Wayrakuna. barbaraflores@yahoo.com.br

³ Doutora em Serviço Social/UFRJ; Docente do curso de Serviço Social da /Ufop; líder do Gp Wayrakuna, primeiro grupo de pesquisadoras indígenas com base na Universidade Federal de Ouro Preto; membra do Movimento Plurinacional Warakurna. rmmascarenhas.ufop@gmail.com

século XXI. Ponderamos que essa ação violenta direcionada a sujeitos coletivos indígenas que vivem em contexto urbano encontra-se ancorada em argumentos da prática e do discurso colono-capitalista, ecoando no espaço-tempo presente o processo histórico de encobrimento do outro.

Palavras-chaves: indígena. retomada; ancestralidade, performatividade; encobrimento.

Abstract: The authors article are indigenous women, members Plurinational Wayrakuna Research Group and Movements. We seek reflection of people and/or collectives in resumption, seeking to reconstitute their history permeating it with ancestry. This process, we consider the performativity the indigenous subject in construction translation and reiteration process their identities and collectivities through resumption of their historical and ancestral trajectory. Those that are repeatedly denied and silenced, because they are subjected to a violent process of modernization that founded Latin America and, consequently, Brazil. This implies this deforested subject has been made a permanent target of endless war, which raised rubble with shards of what was left indigenous territorial bodies since the 15th century. Moment founded denial and, at the same time, obstacles to (re)cognition and belonging to indigenous people, an invisible subject among pardos, who are condemned to remain target process conquest bodies-territories in 21st century. This violent action directed indigenous individuals and groups that live in an urban context is anchored in arguments from colonist-capitalist practice and discourse, echoing in the present space-time historical process of concealment other.

Keywords: indigenous urban context; resume; ancestry, performativity; concealment other.

Introdução

“Y Juca Pirama” compõe como subtítulo este artigo. Trata-se de um poema épico escrito em Tupi, na primeira fase do romantismo brasileiro, entre 1848 e 1857. Seu significado é “o que há de ser morto, que é digno de ser morto”. Nessa perspectiva nos referimos às práticas e discursos do colono-capitalismo que identifica o indígena como “aquele que deve morrer”, que não tem direitos e não deve existir.

Do mesmo modo, recorrendo a Walter Benjamin, um clássico europeu, expressamos a tensão entre a modernidade e a “força e a fragilidade da lembrança”, como o desejo da volta e a impossibilidade de retorno, em um presente vigoroso que anuncia a sua própria morte, como na descrição do “anjo

da história”⁴. Inspiradas na alegoria do *angelus novus*, utilizada por Benjamin em sua nona “Tese sobre o conceito de história”, assemelhamos o indígena em contexto urbano com o mesmo olhar perplexo do anjo que, voltado Revista *Unitas*, v. 12, n. 2, 2024 190

para o passado, sente que sopra uma tempestade tão forte, sem tréguas, que amontoa seus escombros, no tempo presente. Envolto nessa tempestade, que é o progresso, embaçados pela modernidade que destruiu e encobriu seus mundos, os coletivos indígenas em retomada, realizam um singular esforço de reelaborar e restaurar suas espiritualidades e memórias por meio de suas histórias atravessadas por ancestralidades.

As autoras deste artigo, assumem-se indígenas, sobreviventes e testemunhas, e ao mesmo tempo, narradoras de suas próprias histórias de mulheres pesquisadoras, que fazem suas “retomadas” indígenas desde os contextos urbanos. Por isso, a perspectiva metodológica deste artigo inspira-se na compreensão de Lynda Smith⁵, uma pesquisadora indígena Maori, para quem a “pesquisa”, tal qual concebida, está “indissociavelmente ligada ao colonialismo e ao imperialismo europeu”. Desse modo, esta reflexão está ancorada na observação, na escuta e reflexão compartilhada com sujeitos que se encontram em processo de tradução e de reiteração na construção de suas identidades e coletividades indígenas.

Observam-se processos performativos que ocorrem por meio da memória, da oralidade e da premência do tempo vivido, na reconstituição de trajetórias de vida e ancestralidades que foram silenciadas e submetidas ao processo violento de modernização que fundou o que chamamos de América Latina e Brasil. Desde essa percepção, declaramos o compromisso com o “bem-estar e a autodeterminação intelectual e política dos povos indígenas”, como apresenta Lynda Smith.⁶

Pautamos os atos criativos do sujeito indígena que se encontra em processo de tradução e de reiteração da construção de sua identidade que

⁴ “*Angelus novus*”, 1920, desenho de Paul Klee, alegoria usada por Walter Benjamin em sua nona tese em seu ensaio “Sobre o conceito de história”, para a compreensão do progresso e da modernidade.

⁵ A autora é professora na Universidade de Waikato, em Hamilton, Nova Zelândia, e se autodeclara Ngāti Awa, Ngāti Porou. Ela é considerada uma das principais expoentes mundiais dos estudos indígenas e da educação indígena, bem como da pesquisa *Kaupapa Maori* e defende que essa metodologia de pesquisa deve estar especialmente voltada para a autodeterminação intelectual e política dos povos indígenas.

⁶ SMITH, Lynda. T. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Trad. Roberto G. Barbosa. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

anunciam como “retomada”, no conceito de performatividade de Butler⁷ e, portanto, interseccionado aos atos que expressam o seu pertencimento a determinada sociedade indígena. Esses processos se realizam por meio de uma pluralidade de manifestações artísticas e espiritualizadas que se revelam em uma estética corporal que reivindica modos de viver concernentes às culturas vividas em transformação.

1 Entre laços e cacós, “quem não somos nós?”

As formações discursivas dos sujeitos indígenas em contexto urbano configuram os coletivos em seus movimentos de reiteração e “fabricação” de novas normatizações na sociedade, responsáveis por conformar identidades étnicas e multiétnicas, imprevisíveis e irredutíveis aos discursos colonizados e colonizantes. Similar ao fenômeno observado por Pacheco de Oliveira⁸, em relação ao ressurgimento de grupos indígenas do Nordeste que foram considerados extintos até os anos oitenta, as performatividades dos indígenas em contexto urbano implicam em ressurgimento no qual percebem-se como corpos-territórios “deflorestados”, devastados.

Esses grupos seguem alvos permanente de uma “guerra sem fim” que inclui a negação da identidade indígena, com consequente obstáculos para o (re)conhecimento do contingente que se reconhece “em contexto urbano”, e que segue fragilizado e invisibilizado na categoria “parda”, condenado a permanecer alvo do processo de conquista e assimilação no século XXI.⁹

Conforme Dussel¹⁰, ponderamos que essa ação de encobrimento direcionada a esses sujeitos e seus coletivos indígenas, ancora-se em argumentos da prática e do discurso *colonial-capitalista* e ecoa o processo histórico de *encobrimento do outro* no espaço-tempo presente. O encobrimento do outro, do não-europeu, que nega o mito do

⁷ BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar, 8 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

⁸ OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

⁹ Os “pardos”, como hoje se declara metade dos brasileiros, constituem uma fronteira na história do Brasil e se funda numa negatividade, conforme temos discutido na Conferência de indígena em contexto urbano e no canal TV Imbaúba, no Youtube. Não se afirmam brancos nem pretos, e atualmente formam coletivos que debatem a polêmica temática do pertencimento étnico-racial.

¹⁰ DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

descobrimto da América, é experienciado desde o século XV, sendo um processo histórico pelo qual a "modernidade"¹¹, enquanto expressão do mundo europeu ocidental, domina violentamente o território, o corpo e o imaginário indígena, o *outro*. Isto é, o Outro da Europa negado e obrigado a promover discursos que negam suas memórias ancestrais, submetidas aos processos de modernização, que “não é o mesmo que Modernidade”.

Isso implica em obstáculos para (re)conhecimento de quem somos nós, corpos-territórios, que não pretendem continuar sendo alvo de conquista física e espiritual. Implica também na luta por desfazer o estereótipo do indígena enfeitado com pena e cocar assim como os *laços* que nos amarram às violências e estupros de nossas avós.

2 Não existe "lá"

Ao narrar a história de nativos americanos da Califórnia, *urban indians* [índios urbanos] Tommy Orange, pertence aos povos Cheyenne e Arapaho, descreve como vivem os indígenas norte-americanos, atualmente “integrados” à civilização¹² e, paralelamente, excluídos do território que lhes pertence, empurrados à margem de uma sociedade neoliberal. Ele escreve que o *lá*, aquele lugar onde a memória alcança e nos faz ser indígenas, a terra dos ancestrais, já não existe mais. Esse lar deu lugar aos imensos arranha-céus, as gramíneas ao asfalto, os rios às grandes avenidas e, para muitos de nós, o que fica é uma saudade de um espaço-tempo que não vivemos, de fazer coisas que nunca fizemos, de ouvir histórias na fogueira que nunca escutamos.

Por fim, a ficção da modernidade condenou e deslegitimou os indígenas que passaram a usar roupas e tecnologias modernas, tornando-os vítimas de argumentos esdrúxulos que afirmam que eles não precisam mais de "reservas". O autor prossegue e conclui que o último e necessário passo para a absorção e apagamento dos indígenas, como culminância de uma campanha genocida de mais de quinhentos anos, encontra-se em fixá-los nas cidades. Nesse sentido, afirmamos que voltar-se para a tarefa de retirar dos *escombros* da colonização e juntar os *cacos* das memórias que restaram significa dar luz às histórias que, como estas, mostram uma desconhecida e incômoda zona cinzenta de quem pertence e não pertence a um lugar e a um povo indígena.

¹¹ DUSSEL, 1993.

¹² Civilização é um “conceito que expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo”, como define ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. vol. 1. São Paulo: Zahar, 1990, p. 23.

É nessas mesmas cidades, antigos territórios indígenas de Abya Yala¹³, que ressurgem coletivos que requerem a sua ancestralidade para orientar uma produção espiritual, artística e de novos corpos, os territórios em que foram declarados “aqueles que devem morrer”. Esse ressurgimento ajuda a desfazer os *laços* que nos amarram às violências e estupros de nossas avós e desconstrói o estereótipo do indígena enfeitado com pena e cocar. Algumas vezes e em alguns cursos, essa reflexão deixa de ser apenas informação sobre o assunto e se abre a um fórum sobre questões importantes ligadas à vida e os perigos que as ideias e os gestos dos humanos carregam sobre ela.

Durante vários séculos os povos originários e a natureza foram considerados como seres “selvagens”, “inóspitos”, “perigosos”, mas também disponíveis à civilidade através de um processo múltiplo de aculturação e ou socialização. O *locus* “América” foi um projeto totalizante cujas forças motrizes se revelaram na invasão, exploração e submetimento dos povos originários. Os seus princípios dominantes foram a apropriação de seus seres que ora eram tomados como obstáculos, ora como recursos do desenvolvimentismo. Essa é a “guerra sem fim” perdura até nossos dias e mal disfarça a continuidade do genocídio declarado há mais de quinhentos anos contra nossos povos.

Os interesses econômicos continuam a justificar a guerra aos povos em vários lugares na América Latina e no Brasil, e seus defensores foram responsáveis por um dos maiores genocídios da história da humanidade, quando centenas de povos foram declarados inimigos da coroa portuguesa e, por isso, condenados a morrer.¹⁴

Essas guerras nada “justas” apresentaram-se, recentemente, no período da ditadura civil militar, conforme o Relatório da Comissão Nacional da Verdade, quando mais de dez mil indígenas foram mortos no

¹³ Abya Yala é o nome que as nações autóctones da América escolheram em 1992, para designar esse continente em vez de América – uma homenagem a Américo Vespúcio. A expressão Abya Yala vem da língua dos kunas, povo natural do Panamá e Colômbia, que antes da chegada de Colombo assim nomeava essas terras. As duas palavras significam “Terra em sua plena maturidade”, ou, simplesmente “Terra de esplendor”. O líder boliviano aymara Takir Mamani propôs que todos os povos nativos da América utilizassem a denominação Abya Yala em suas declarações oficiais, pois aceitar os nomes estrangeiros em nossos povoados, nossas cidades e nosso continente equivalem a subjugar nossa identidade à vontade de nossos invasores e seus herdeiros. (CHAKARUNA. *Abya Yala sin frontera*. [s.d.], [n.p.], [online].

¹⁴ RESENDE, Maria Leônia C.; LANGFUR, Harold. Minas expansionista, Minas Mestiça: a resistência dos índios em Minas Gerais do século do ouro. *Anais de História de Além-Mar*, v. 9, p. 79-103, 2008.

período. Essa Comissão concluiu que é possível que o número de vítimas indígenas seja bem maior, como no caso do povo Kinja (Waimiri Atroari):

[...] os indígenas foram vítimas de graves violações de direitos humanos merecendo reparação. Pela investigação concluiu-se que ao menos 8.350 indígenas foram mortos em massacres, esbulho de terras e remoções forçadas, contágios por doenças infecto-contagiosas, prisões, torturas e maus tratos, e sofreram tentativas de extermínio.¹⁵

Em pleno século XXI o povo indígena Yanomami foi abandonado para morrer durante a pandemia do Covid-19.¹⁶ O xamã Yanomami, Davi Kopenawa, declarou as razões dessa epidemia:

[...] Nós chamamos estas epidemias de xawara. A xawara que mata os Yanomami. É assim que nós chamamos epidemia. Agora sabemos da origem da xawara. No começo, nós pensávamos que ela se propagava sozinha, sem causa. Agora ela está crescendo muito e se alastrando em toda parte. O que chamamos de xawara, há muito tempo nossos antepassados mantinham isto escondido. Omamë [o criador da humanidade yanomami e de suas regras culturais] mantinha a xawara escondida. Ele a mantinha escondida e não queria que os Yanomami mexessem com isto. Ele dizia: ‘Não! Não toquem nisso!’ Por isso ele a escondeu nas profundezas da terra. Ele dizia também: ‘Se isso fica na superfície da terra, todos Yanomami vão começar a morrer à toa!’

Davi Kopenawa expõe o alcance do drama que provocou a dispersão de seu povo no século XIX, após a penetração colonial. No entanto, leis de cunho “civilizatório” como o Diretório dos Índios (1755), estimulavam o “desaparecimento” indígena por meio do incentivo ao casamento de homens brancos com as mulheres nativas (mais verdadeiro dizer, “acasalamento”), com a promessa de que seriam recompensados com títulos de terra ou outros valores. São exemplos de leis que agravaram o sequestro e o estupro das mulheres indígenas, encontrando-se aí a origem

¹⁵ VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas*. História de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das letras, 2017.

¹⁶ O garimpo ilegal e o genocídio [online].

das famosas histórias romantizados e naturalizadas nas famílias de muitos de nós sobre as “avós pegas no laço”¹⁷.

A declaração de guerra aos indígenas, disseminada pela civilização ocidental durante séculos por meio de projetos de extermínio resultou no silenciamento de inúmeras famílias indígenas que permaneceram caladas ou fugindo, e povos inteiros foram declarados extintos por decreto, corroborando uma premissa de "ocupação" para limpar a terra das "gentes selvagens".¹⁸ Os que ficaram sobreviveram sob o "disfarce" caboclo, caiçara, sertanejo, cabra, bugre, dentre outras expressões criadas e naturalizadas para corroborar a violência do apagamento indígena ao longo do tempo. Os que fugiram espalharam-se para outras terras, junto com seus familiares, e viram-se pressionados a se manterem distantes de seus parentes e de seus territórios e, desse modo, obrigados a atirar no esquecimento a tradição, o conhecimento e a espiritualidade indígena.¹⁹

A estratégia eficaz de miscigenação e apagamento das identidades e pertencimentos indígenas culminou no projeto maior para o "embranquecimento da raça" para compor uma população que confirmaria a recém-fundada nação brasileira. Esses dilemas até hoje afetam as relações raciais e identidades no país, especialmente quando consideramos apenas uma estratégia para contar a história de uma recém fundada nação.

3 Pegadas de colonialidade: e essa "cara de índio"?

Há pessoas que sofrem junto com seu grupo familiar o processo de racismo e são estigmatizados devido a sua “cara de índio”. E porque nasceram ou moram em cidades são “impedidos” e se autodeclararam “pardas”. A categoria “indígena”, incluída somente no Censo de 1991, não conseguiu resolver a discussão de quem é indígena no Brasil. Até então o Estado brasileiro só reconhecia indígena os nascidos em “terra indígena”, ou aquele que identificasse sua etnia e a língua. Mesmo nos movimentos sociais envolvidos com questões raciais leva-se em consideração e,

¹⁷ LOPES KAYAPÓ; Aline Ngrenhtabare; SCHUBERT, Arlete M. Pinheiro; ULRICH, Claudete. “Mulheres indígenas – indígenas mulheres: corpos-territórios-devastados interditados. *Revista do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo*, v. 4, n. 7, p. 67-80, 2020.

¹⁸ ALMEIDA, Rita Heloísa de. O Diretório dos Índios – Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1997.

¹⁹ LOPES KAYAPÓ; Aline Ngrenhtabare; LIMA, Jamille da Silva; SCHUBERT: Arlete M. Pinheiro. *Wayrakuna: Polinizando a vida e semeando o Bem Viver*. Proex-Uepg. 2023.

sobretudo, reconhece-se majoritariamente a existência de brancos e pretos e desconsidera-se o indígena no contexto das cidades.

Até pouco tempo prevaleceu uma linha de pensamento que considerava "pardo" como categoria que objetivava apagar a negritude das pessoas que possuem a pele mais clara, mas que ainda assim sofrem racismo. No processo de rejeição da identidade indígena, a figura do "pardo" é categorizada como "negro" o que concorre para o apagamento e ou a invisibilidade das identidades indígenas e, conseqüentemente, na supressão de direitos.

Desta forma, autodeclarar-se indígena em contexto urbano é o primeiro ato de resistência contra o apagamento e o etnocídio indígena. E não devemos esquecer que se trata de uma conquista respaldada por lei, considerando a Resolução da Convenção da OIT, nº 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais.

A estatística oficial e a historiografia podem tornar-se eficazes instrumentos a favor do etnocídios, uma vez que a camuflagem dos sujeitos e a invisibilidade das culturas e etnias originárias no Brasil dificultam ou impedem a formulação de políticas públicas, ações legislativas e administrativas necessárias para acessar direitos. Instruídas a se autodeclarar "parda", pessoas indígenas são incluídas na estatística como população negra no Brasil, mascarando a realidade. Elas não conseguem, por exemplo, acessar direitos por não apresentarem reconhecidas características negras afrodescendentes na cor da pele e no fenótipo.

Essas situações reforçam ainda mais o não-lugar e o vazio existencial desse sujeito que foi "impedido" de se declarar indígena, que não é branco, mas também não é negro e, nesse caso, deve desaparecer e dar as costas para a sua própria memória e história. Assim, eles têm que lidar com uma representação irreal de que existe indígena "legítimo", de "verdade", que deve viver aldeado ou como um habitante do passado, como na ficção do índio que falava Tupi, acreditava em Tupã, morava na oca, vestia-se de tanga e adornava-se com penas. Além disso, são imposições e representações caricatas que contribuem para a consolidação e permanência de visões eurocêntricas e preconceituosas em relação ao indígena real, que nunca deixou de ser uma pessoa em plena transformação. O indígena, chamado genericamente de "índio", inexistente se não aceitar compor com imagens que representam um passado que habita somente livros de história e didáticos.

O maior genocídio da história humana ocorreu nas Américas e considera mais de 70 milhões de vítimas. Moema Viezzer recorda: ²⁰

Quando vocês falam que foram mortos aproximadamente 6 milhões de pessoas nos campos de concentração, dos quais se sabe, em grande parte, o nome e dia da morte, nós indígenas (do Brasil) lembramos os milhões de irmãos e parentes nossos que foram exterminados sem que se tenha, na maioria dos casos, qualquer informação sobre esses massacres. Foi um extermínio silencioso e que continua até hoje.

O Dossiê de Histórias Indígenas informa sobre os assassinatos, especialmente de homens, e sobre os sequestros de mulheres e crianças para trabalhos escravos em fazendas, e sobre as epidemias por varicela, escarlatina, varíola, sarampo, gripe e tuberculose. Epidemias foram disseminadas propositalmente ao longo da história para atingir determinado povo quando roupas e alimentos contaminados eram distribuídos como estratégia para "limpar" a área para a exploração e expansão econômica.

A violência e o descaso com essa população provocam a morte e dispersão em massa de povos no Brasil e na América Latina, migrações compulsórias em busca de sobrevivência, perda das relações coletivas em seus territórios, separação de famílias. Temos observado que são situações que desencadeiam sentimentos e complexos existenciais que perduram ao longo de gerações. Nos coletivos que compomos ouvimos relatos de casos de suicídios, distúrbios, traumas, medo, pânico, loucura, timidez, baixa autoestima, violências interpessoais, agravados pelo uso abusivo álcool e outras substâncias psicoativas que compreendemos como possíveis consequências da colonização dos corpos indígenas das últimas gerações, até a atualidade. Relatos ouvidos de pessoas indígenas em contextos urbanos, como é o caso de Eliane Potiguara que indaga:²¹

Que faço com a minha cara de índia?/ E meu sangue/ E
minha consciência/ E minha luta/ E nossos filhos?/
Brasil, que faço com a minha cara de índia?/ Não sou

²⁰ VIEZZER, Moema; GRONDIN, Marcelo. *Abya Yala, genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas*. Rio de Janeiro: Bambual Editora, 2021.

²¹ POTIGUARA, Eliane. *Metade Cara, Metade Máscara*. 3 ed. Rio de Janeiro: Grumin, 2019.

violência/ Ou estupro/ Eu sou história/ Eu sou cunha/
Barriga brasileira/ Ventre sagrado/ Povo brasileiro.

Expomos uma trágica passagem da história de milhares de grupos familiares indígenas fragmentados pelas violências das disputas pelos territórios, que foram obrigadas a abandonar carregando apenas memórias de uma vida muito distante, de quando podiam dançar e cantar em círculo em agradecimento às boas colheitas da vida. Os indígenas em contextos urbanos continuam invisíveis e apagados para a sociedade nacional, inclusive para determinados grupos do movimento indígena que consideram somente questões relativas a povos aldeados.

Na maioria dos centros urbanos acima de 50 mil habitantes vivem indígenas.²² Uma realidade que se perpetua na nossa história, afinal, não foi a aldeia que chegou na cidade, mas a cidade que chegou na aldeia. Por isso afirmamos que indígena é indígena em qualquer lugar, inclusive nas cidades. Pensar que o indígena deixa de ser indígena pelo fato de viver e morar na cidade é, no mínimo, uma ideia equivocada, preconceituosa, que precisa ser revista para defender o *locus* urbano como lugar de afirmação dos direitos indígenas e de espaços vitais para que a vida se reproduza. O espaço-tempo presente exige refutar todo e qualquer estereótipo que implica em negar direitos fundamentais.

Motivada muitas vezes pela expulsão das terras de origem, pela insegurança econômica, ausência ou precariedade de provimentos básicos ou ainda conflitos armados, a migração voluntária ou forçada para as cidades envolve a violação dos direitos humanos. Mesmo assim, a defesa dos direitos dos povos indígenas é ainda uma pauta invisibilizada dentro da Agenda do Direito à Cidade. A questão indígena em contexto urbano é um debate essencial, como diz Daniel Munduruku,

[...]cidades nasceram em lugares-aldeia, em lugares sagrados. Por conta disso, muitos indígenas foram urbanizados à revelia, ainda que não o quisessem. A história brasileira está cheia de exemplos de aldeias que foram “elevadas” a categorias de vilas, bairros, cidades. O que dizer de São Paulo que nasceu Piratininga? O que dizer do Rio de Janeiro, que já foi um dia Guanabara? Nessa lógica, podemos dizer que a história foi dizimando as organizações sociais indígenas transformando-as em urbanizadas. Em seguida, passou a lançar sobre seus sobreviventes a maldição de terem perdido suas culturas e condenando-os a nada ser;

²² IBGE, 2020 [online].

porque ao tirar-lhes a identidade indígena não lhes puderam oferecer cidadania brasileira.²³

A memória coletiva, constantemente presente nas narrativas, e muitas vezes materializada nas figuras das avós e bisas, atestam uma identidade indígena: “Povos indígenas, povos ressurgidos, emergentes, índios descendentes, índios desaldeados, ‘desplazados’ e migrantes grupais ou migrantes individuais não podem ficar à mercê de análises antropológicas burguesas, insensíveis e intolerantes de governos racistas, preconceituosos e autoritários, seja esse ou aquele. As memórias dessas pessoas devem ser respeitadas porque têm a história de seus antepassados.

Nesse sentido, reiteramos que a eclosão da *modernidade* enunciou a estrutura e o ser indígena como desprovidos de humanidade, logo passível de “domesticação, estruturação, colonização do ‘modo’ como aquelas pessoas viviam e reproduziam sua vida humana”. Às feridas do período da colonização somam-se assim a novas fraturas provocadas pela sociedade moderna, que continua a padronizar comportamentos e formas de pensar, delimitando quem pode ser, quando deixa de ser e o que é ser indígena.

4. Pegadas da colonialidade no tempo presente: "não é índio de aldeia!"

Com a diversidade de trajetórias que recém começamos a compartilhar impõe-se, minimamente, que se abra mão de ideias pré-concebidas, ou consolidadas sobre “quem é ou não é índio no Brasil”, como reflete Viveiros de Castro.²⁴ Requer também escutar e observar os rostos iluminados pelas memórias engendradas através de uma consciência histórica que se abre e ilumina no momento do perigo. São narrativas de uma diversidade de sujeitos que se organizam para significar seu mundo, culturas e identidades para não deixarem de existir.²⁵

²³ MUNDURUKU, Daniel. *Indígena em contexto urbano e o brasileiro que o Brasil precisa*. [online].

²⁴ CASTRO, Eduardo Viveiro de. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. (orgs.). *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo: ISA, 2006.

²⁵ SCHUBERT, Arlete M P. *Lutas territoriais: Memórias, Culturas e Educações indígenas*. Tese apresentada ao Programa de pós graduação em Educação da UFES. 2021.

Quando se é vítima de uma lógica que organiza a vida em sociedade de forma perversa e persistente, rebelar-se e insurgir-se contra o estabelecido é condição para preservar uma existência humanizada enquanto a luta contra a Modernidade, que começou em 1492, nos induziu a esquecer que somos parte da natureza, que estamos dentro dela, e na medida em que estamos destruindo a vida da natureza, estamos cometendo suicídio”.²⁶

A violência persiste até o tempo presente como prolongamento da colonialidade e, nesse sentido, é necessário provocar e convocar à reflexão aqueles que criticam pessoas e grupos que se organizam, em contexto urbano, em busca da restauração de suas memórias, ancestralidades e pertencimentos, no afã de preencher as lacunas deixadas pelas diásporas históricas que foram obrigadas a empreender. Esses coletivos ou pessoas assumem e procuram diferentes redes e políticas de circulação dos conhecimentos, sendo que os enfrentamentos que lhes são impostos exigem “demarcar” as memórias para posicioná-las nos momentos cruciais.

Desse modo, o que os coletivos indígenas em contexto urbano estão a fazer é demarcar suas histórias e memórias e, nesse sentido, deve-se reconhecer sua importância e a necessidade de prestar atenção às diferentes intensidades espirituais e questões políticas que, certamente, atualizam velhas e antigas questões não resolvidas. Nesse sentido, eles ativam também uma memória histórica ancestral, mas não necessariamente as mesmas memórias e as mesmas lutas daqueles que já fizeram as suas retomadas e tiveram a restituição de uma parcela de seus territórios, mantendo-se “aldeados”.²⁷

Werá Jecupé descreveu que nos últimos quinhentos anos a memória foi muito abalada e conclui que isso ocorreu, não tanto pela influência que possa ter recebido de fora, mas principalmente pelo fato de ter sido negada e pelo fato de os antigos terem passado por um longo período de guerras, mortes, fugas, escravização.²⁸ No processo invasor, controlar a memória mostrou-se uma tática duradoura de poder. Todavia, uma vez que a memória é preservada pelo sujeito histórico marginal, exposto, vulnerável, revela-se com potência para agir. Essa potência demonstra-se no uso que os marginalizados fazem das

²⁶ DUSSEL, Enrique. *1492 O encobrimento do outro*. A origem do mito da modernidade. Vozes: Rio de Janeiro, 1993.

²⁷ SCHUBERT, Arlete M P. *Lutas territoriais: Memórias, Culturas e Educações indígenas*. Tese apresentada ao Programa de pós graduação em Educação da UFES. 2021.

²⁸ JECUPÉ, Kaká Werá. *A terra dos mil povos: História Indígena do Brasil Contada por um índio*. 3 ed. São Paulo: Editora Fundação Peirópolis, 1998.

memórias, dotando-as com a propriedade de remexerem-se do lugar e de recomporem-se, embora sejam fortemente negadas por seus críticos e opositores.

Na disputa pelo controle da memória levantou-se dúvida sobre a sua “humanidade”: Seriam, ou não, providos de alma. Assim, por meio da invasão da terra e de um arsenal conceitual teórico, expressou-se, por fim, a insignificância e animalidade do indígena frente ao outro: o humano universalizável. Nesse sentido, os colonizadores tomaram posse do *outro*, reduzindo e destruindo-os em sua diferença. Este aspecto permanece um componente importante vinculado à colonialidade da identidade, um forte elemento responsável por engendrar a nação brasileira, que para os povos deste território inicia assentada no esquecimento de quem eles eram e de quem poderiam ser. Para tal, a escola e a educação cumpriram o seu papel, conforme Brandão:

[...] aos filhos dos índios abriram escolas e sobre os seus corpos punham roupas de algodão. E se louvava deixarem de comer carne humana, enquanto as cifras geométricas do morticínio dos índios do país eram civilizadamente escondidas dos assuntos da “vida nacional”. Aos índios se “reduzia”, se “aldeava”, se “civilizava”. Não para serem iguais aos brancos, sendo índios, mas para serem desiguais sem tantas diferenças e assim servirem melhor, mortos ou subjulgados aos negócios dos brancos.

Lembramos mais uma vez que em todos os períodos da Colônia até a República, esse fato se reproduziu de maneira distinta, sendo importante ao poder que o escravo, quer seja das matas, dos campos ou das fábricas aprendesse e falasse a língua de seu senhor, do opressor, “para compreendê-lo melhor”. Para os sujeitos indígenas em contexto urbano, a retomada da memória histórica e ancestral assemelha-se às retomadas dos territórios e identidades étnicas pelos povos que permaneceram em suas terras ou foram aldeados. Trata-se de uma retomada que se apresentará sempre rica em memória histórica, permeada pela espiritualidade e pelos saberes indígenas ancestrais.

Desse modo, sempre implicará em reposicionar o curso da navegação da sociedade para as lutas que demandam a existência e o reconhecimento do corpo-território-oprimido, “urbanizado”, em contexto brasileiro. Os coletivos indígenas em retomada no Brasil têm apontado preocupações e relações entre questões, como a dificuldade de

lidar com a ausência ou rejeição das memórias étnicas no espaço-tempo presente, em lugares como as escolas, por exemplo.

Temas urgentes que foram levantados durante a pandemia da Covid-19 dificilmente são relacionados com questões indígenas em contexto urbano, como a ideação suicida, depressão profunda, falta de alimentação e outros problemas enfrentados por esses sujeitos, e que certamente afetam pessoas em movimentos de retomadas étnica e identitária, como lemos no relatório de Feldmann.

Percebi uma dificuldade em lidar e falar sobre as relações étnico-raciais, tanto pelos estudantes como pelos adultos da escola. Isso me levou à iniciativa de estudar a importância da memória histórica como um caminho possível de fortalecimento dos indivíduos, principalmente pela população indígena, por estar próxima a essa realidade. Comecei então a pesquisar sobre esse tema no início do doutorado, partindo das minhas experiências com alguns coletivos de Campinas.

Nesse sentido, é necessário não compactuar com comportamentos e ideias colonialistas que ignoram debates e reflexões colocados com seriedade sobre tais questões, de modo que não se tornem cúmplices de um sistema que se prolonga em sua violência contra os corpos e os epistemes indígenas insurgentes. Muitas atitudes questionáveis e criticadas nesses debates são aplicadas também por grupos indígenas para atacar e criticar o processo de diferentes coletivos étnicos ambientados no contexto urbano. Eles esquecem que há poucas décadas muitos de seus próprios coletivos tiveram que empreender a própria “viagem de volta”²⁹, com coragem e determinação, e demandaram apoio de aliados provenientes de diversos campos sociais, indígenas e não indígenas.

A retomada de identidades é uma tendência global. No Brasil encontramos casos de esgarçamento nesse debate pela diversidade de etnias que persistem e ou pelas que foram apagadas, ou tidas exterminadas, e que começaram a fazer a sua “viagem de volta”. Do mesmo modo que ao empregar o termo “pobre” genericamente a todos os sujeitos foram esmagadas as origens junto com os sentidos e diversidade neles contidas, o mesmo ocorre quando reduzimos o debate a categoria

²⁹ OLIVEIRA, João Pacheco (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

“índio aldeado”. Por isso, as pessoas que buscam sua singularidade por meio de suas retomadas ancestrais em meio a um contexto urbanoide não devem ser reduzidas a “falsários”, simplesmente porque não cabem mais nos conceitos e estereótipos sedimentados de pessoas ou grupos que dissimulam, “ah, esse não é índio, ela não vem da aldeia”, “não é um “aldeado”, “nem sabe mais do povo dela”.

Considerações finais: Sobre sujeitos deflorestados e os perigos da pureza

Reconhecemos que os coletivos indígenas em retomada desenvolveram formas de resistência, recriando visões de mundo por meio de suas performatividades e por meio de pesquisas e escritas próprias que podem ser usadas para enfrentar o colonialismo e a opressão colonial capitalista. De tal modo, a noção de “índio” sofreu mais um esgarçamento por meio do movimento dos coletivos que fazem sua retomada identitária no espaço estritamente urbanizado, nas últimas décadas. De certa forma eles implodem um ideário de ordenamento estritamente “urbano” ao trazerem reivindicações repletas de ancestralidades. Eles não vivem na floresta, não vêm da floresta, e, nesse sentido, são sujeitos “deflorestados”.

“Reflorestar”, então, passou a ser uma ação que se realiza também em territórios urbanos e para os coletivos de indígenas em contexto urbano essa noção tornou-se prática que se estende aos corpos-territórios humanos deflorestados em meio à dureza e o torpor da sociedade moderna. Falamos assim da tomada de consciência da corrosão da vida, o que não estava previsto nos espaços de “civilidade” que se divorciou desse organismo Terra que nos abriga.

A pluralidade desse debate inclui profundas convicções que defendemos no nosso dia a dia, pequenos costumes e usos da vida, a relação com a natureza e com o “mundo do trabalho”, é também sobre o acúmulo e a distribuição de recursos. Versa sobre uma ancestralidade que constitui uma espiritualidade que orienta uma outra produção artística e religiosa.

O indígena Ailton Krenak realça um modo de envolvimento com o lugar que habitamos e ele sinaliza para a necessidade de pensar em outros tipos de assentamentos urbanos para que possamos viver. E eles podem ser diferentes das cidades com seus shoppings, seus viadutos, suas avenidas, metrô, etc., que opõe cidade à natureza, floresta, campo. Ele faz uma provocação:

Será que não está na hora da gente pensar em envolvimento com o lugar que nós vivemos? A gente foi colonizado com a ideia de desenvolvimento. Será que já não está na hora da gente pensar em envolvimento com o mundo que nós compartilhamos? Se a gente buscar o envolvimento talvez volte a dar certo para os povos originários, as suas formas de organização, seu jeito de pensar o bem-estar, seu jeito de pensar o que é necessário para a gente viver.

Nesse sentido, desatar os laços das cordas que sequestraram nossas ancestrais é desenterrar os cacos dos escombros em que tentaram transformar nossa *Abya Yala* e afirmar que reconhecemos que *nossos corpos-territórios* foram (e continuam sendo) vítimas da colonialidade-capitalista com o propósito de civilizar, tornar “não-índios”. Esses sujeitos já não são mais limitados pelos estigmas da indianidade, mas permanecem indígenas, conforme escreve Jecupé: [...] “índio” veio trazido pelos ventos dos mares do século XVI, mas o espírito “índio” habitava o Brasil antes mesmo do tempo existir e se estendeu pelas Américas para, mais tarde, exprimir muitos nomes difusores da tradição do sol, da lua e do sonho.

Compreendemos que os efeitos daquilo que “não somos nós”, segue estampado na definição dos corpos-territórios de *Abya Yala* como América Latina, e naquilo que negamos: “uma raça mestiça, uma cultura sincrética, híbrida, um Estado colonial, uma economia capitalista (primeiro mercantilista e depois industrial) dependente e periférica desde seu início, desde a origem da modernidade”. América Latina é pensada como o saldo do encontro de dois mundos, do “encontro de raças”, o que propomos desconstruir, porque o mundo indígena e o mundo europeu não interagem como iguais e, sim, sob uma relação assimétrica, implicando que “o conceito de ‘encontro’ é encobridor porque se estabelece ocultando a dominação do ‘eu’ europeu e de seu ‘mundo’, sobre o ‘mundo do Outro’, o indígena”. E não devemos esquecer que esse choque devastador, genocida, absolutamente destruidor do mundo indígena é pensado como expansão e ápice da evolução do processo civilizatório no “Novo mundo”.

Nesse sentido, as retomadas identitárias e étnicas denunciam exatamente a origem da experiência de ego europeu que tentou constituir os outros sujeitos e povos [indígenas] como objetos, instrumentos, que podem ser usados e controlados para seus próprios fins civilizatórios, “modernizadores”.

No entanto, a ativação da própria história e memória é um direito fundamental das sociedades, conforme analisa Carneiro da Cunha.³⁰ Nesse sentido, cabe seguir questionando o Estado, ou coletivos que pretendam imputar definições étnicas para aqueles que sendo “índios” foram transformados em “não-índios”, que retomam agora suas memórias para reclamar ancestralidades, embora não apresentem os estigmas da genuinidade estimados para o reconhecimento de seu regime especial de cidadania. Que os deixem falar! Sonhos e projetos podem andar juntos, afinal, corpos são territórios e territórios são moradas dos ancestrais. E, se não existe um lá, o desafio é reinventar a vida e as utopias, onde haja outros mundos “onde caibam todos”, onde a universalidade seja a diversidade.³¹

Referências

- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução Irene Aron. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- BRANDÃO, Carlos R. *Identidades e etnias: construção da pessoa e resistência cultural*. Campinas, 1982-1985. Disponível em: <http://www.apartilhadavida.com.br/wp-content/uploads/2017/03/identidadeetnia.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2024.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. 8 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CAPARAÓ, Gabriel (comp.). *Ansias del alba: textos zapatistas*. La Habana: Caminos, 2001.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo, 1992.
- CASTRO, Eduardo Viveiro de. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. (orgs.). *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo: ISA, 2006.
- CHAKARUNA. *Abya Yala sin frontera*. Disponível em: <http://hernehunter.blogspot.com/2009/07/entre-america-e-abya-yala.html>. Acesso em: 16 fev. 2023.

³⁰ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo, 1992.

³¹ CAPARAÓ, 2001, p. 314. Cuarta Declaración de la Selva Lacandona: Por trabajar nos matam, por viver nos matam. Não há lugar para nós na sociedade. Por lutar nos matarão, mas assim faremos para nós um mundo onde caibam todos e todas possamos viver sem morte na palavra.

DUSSEL, Enrique. ¿Qué Marx para el siglo XXI? IN: TORRES, Esteban (org.). *Marx 200 años: presente, pasado y futuro*. Buenos Aires: CLACSO, 2020.

DUSSEL, Enrique. *1492, O encobrimento do outro*. A origem do mito da modernidade. Vozes: Rio de Janeiro, 1993.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. vol. 1. São Paulo: Zahar, 1990.

FELDMANN, Mariana. Pesquisa da PUC-Campinas mostra importância da memória histórica da população indígena que vive nas cidades. *Folha de Valinhos*, 13 fev. 2023. Disponível em: <https://www.folhadevalinhos.com.br/?q=artigos/rmc/pesquisa-da-puc-campinas-mostra-importancia-da-memoria-historica-da-populacao-indigena>. Acesso em: 01 mar. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. <https://censo2022.ibge.gov.br/>

JECUPÉ, Kaká Werá. *A terra dos mil povos: História Indígena do Brasil Contada por um índio*. 3ª ed. São Paulo: Editora Fundação Peirópolis, 1998.

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

LOPES KAYAPÓ; Aline Ngrenhtabare; SCHUBERT, Arlete M. Pinheiro; ULRICH, Claudete. “Mulheres indígenas – indígenas mulheres: corpos-territórios-devastados interditados. *Revista do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo*, v. 4, n. 7, p. 67-80, 2020.

MENDES, Luís César Castrillon. Joaquim Manuel de Macedo e Suas Lições de História Geral Para o Brasil Império. Dossiê: Ensino de História e História da Educação: Caminhos de Pesquisa – Volume I. *Revista do Departamento de História*. Cáceres: UNEMAT Editora, 2014.

MUNDURUKU, Daniel. *Indígena em contexto urbano e o brasileiro que o Brasil precisa*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=GFC5_1rqwBc. Acesso em: 25 fev. 2023.

OLIVEIRA, João Pacheco (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

ORANGE, Tommy. *Lá não existe lá*. Tradução de Ismar Tirelli Neto. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

POTIGUARA, Eliane. *Metade Cara, Metade Máscara*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Grumin, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RESENDE, Maria Leônia C.; LANGFUR, Harold. Minas expansionista, Minas Mestiça: a resistência dos índios em Minas Gerais do século do ouro. *Anais de História de Além-Mar*, v. 9, p. 79-103, 2008.

SANTOS, Ricardo Ventura. Mestiçagem, degeneração e a viabilidade de uma nação: debates em antropologia física no Brasil (1970-1930). In. PENA, Sérgio D. J.(org.). *Homo Brasilis: aspectos genéticos, linguísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro*. São Paulo: Atlas, 2006.

SCHUBERT, Arlete M P. *Lutas territoriais: Memórias, Culturas e Educações indígenas*. Tese apresentada ao Programa de pós graduação em Educação da UFES. 2021.

SILVA, Priscila E. *Um projeto civilizatório e regenerador: análise sobre raça no projeto da Universidade de São Paulo (1900-1940)*. Tese apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. 2016.

SMITH, L. T. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Trad. Roberto G. Barbosa. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

VIEZZER, Moema; GRONDIN, Marcelo. *Abya Yala, genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas*. Rio de Janeiro: Bambual, 2021.