

RIO DE JANEIRO, TERRITÓRIO INDÍGENA

PRESENÇAS E RETOMADAS NA REGIÃO METROPOLITANA

KELLY RUSSO
LETICIA DE LUNA FREIRE
(ORGS.)



No Estado do Rio de Janeiro, 95% da população indígena reside em contexto urbano, conforme apontado pelos dois últimos censos demográficos do IBGE. Uma realidade que levanta várias hipóteses e conclama vários estudos que permitam compreender e visibilizar essa retomada, presença e resistência, em contexto urbano, dos povos indígenas, inclusive migrantes internacionais, com seus corpos-territórios, suas memórias, narrativas e diversidades de modos de ser e estar, que esta coletânea busca concatenar.

Os 20 textos aqui reunidos reafirmam a presença e a diversidade dos povos indígenas em contexto urbano, a partir de uma aposta no diálogo de epistemologias, valorizando a estética, a poética e a gramática da luta por direitos, recorrendo a dados, ilustrações, mapas e documentos históricos, entremeados com memórias, histórias, travessias e trajetórias, em múltiplas vozes, de múltiplas etnias, níveis de formação e áreas disciplinares, entrelaçando narrativas de autoras e autores indígenas e não indígenas e referenciando a ancestralidade.

KELLY RUSSO
LETICIA DE LUNA FREIRE
(ORGS.)

RIO DE JANEIRO, TERRITÓRIO INDÍGENA

**PRESENÇAS E RETOMADAS NA
REGIÃO METROPOLITANA**



mórula
EDITORIAL

Todos os direitos desta edição reservados
à MV Serviços e Editora Ltda.

COORDENAÇÃO EDITORIAL Vitor Castro

EDIÇÃO Marília Pereira

REVISÃO Leonardo Cunha

ILUSTRAÇÃO (CAPA) Kowawa Apurinã e Rogger Bandeira

ILUSTRAÇÕES (MIOLO) Kowawa Apurinã (p. 30, p. 126
e p. 314) e Ana Maria Kariri (p. 468)

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

Elaborado por Carla Rosa Martins Gonçalves – CRB 7/4782

R452

Rio de Janeiro, território indígena : presenças e retomadas na
região metropolitana / organização Kelly Russo, Leticia de Luna
Freire. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Mórula, 2026.

486 p. : il. ; 21 cm.

Inclui bibliografia.

ISBN 978-65-6128-189-8

1. Indígenas da América do Sul – Rio de Janeiro (RJ) – História.
2. Indígenas urbanos – Aspectos sociais – Rio de Janeiro (RJ). 3.
Indígenas da América do Sul – Rio de Janeiro (RJ) – Condições
sociais. 4. Antropologia urbana – Rio de Janeiro (RJ). I. Russo,
Kelly. II. Freire, Leticia de Luna.

26-106373.2

CDD: 980.4153

CDU: 94(=87)(815.3)



Rua Teotônio Regadas 26 sala 103

20021_360 _ Lapa _ Rio de Janeiro _ RJ

www.morula.com.br _ contato@morula.com.br

 morulaeditorial  morula_editorial

Terra invadida

A obra apresenta a figura de uma menina indígena em primeiro plano, adornada por grafismos e elementos culturais que inscrevem em seu corpo marcas de pertencimento, memória e continuidade. Seus pés descalços estabelecem uma relação direta com o chão que pisa, evocando uma ontologia do corpo-território que persiste mesmo quando deslocada para o espaço urbano (terra invadida). Ao fundo, uma paisagem de cidade, concreto se constitui em tons de cinza com sombras dos grafismos, configurando um cenário homogêneo que remete aos processos de apagamento, normatização e inviabilização historicamente impostos aos povos indígenas.

A escolha cromática não é fortuita: o contraste entre a vitalidade da figura e a opacidade da cidade opera como dispositivo crítico, evidenciando regimes de visibilidade que situam o indígena ora como ausência, ora como resquício de um passado. Nesse sentido, a obra tensiona tais enquadramentos ao afirmar a presença indígena como contemporânea, ativa e constitutiva das entranhas urbanas.

Os adornos e grafismos, longe de uma função meramente estética, configuram-se em uma linguagem e expressão cosmogêneses ancestrais. Atuando como vetores em epistemologias indígenas, na qual o corpo não é suporte, mas território de inscrição de saberes e memória. A jovem representada não se dilui na cidade; ao contrário, ela a atravessa

e a reconfigura, instaurando uma fricção entre diferentes regimes de existência. O trabalho conversa na perspectiva da *Etnografia Encantada*, desenvolvida por Kowawa Kapokaja Apurinã (2025), que propõe uma ampliação do campo antropológico ao reconhecer a presença de dimensões sensíveis, espirituais e relacionais na produção do conhecimento. A imagem, assim, ultrapassa o estatuto de representação para se afirmar como espaço de manifestação de agências múltiplas, nas quais o visível e o invisível coexistem.

Em contrapartida, evidencia processos contínuos de recriação, cocriação, resistência e encantarias, especialmente entre as juventudes indígenas, que ocupam a cidade não como espaço de assimilação, mas como campo de disputa, invenção e permanência. Ao tensionar a dicotomia entre aldeia (comunidade) e cidade (terra invadida), tradição e contemporaneidade, a obra convoca o observador(a) a rever categorias analíticas cristalizadas, propondo uma leitura na qual os povos indígenas não são pensados à margem, mas como pessoas humanas centrais na produção de outros modos de habitar o mundo.

KOWAWA APURINÃ
ROGGER BANDEIRA

SUMÁRIO

9 APRESENTAÇÃO

Indígenas nas cidades: percursos, desafios e contribuições
de uma pesquisa na Região Metropolitana do Rio de Janeiro

KELLY RUSSO • LETICIA DE LUNA FREIRE

29 PARTE I

“SEMPRE ESTIVEMOS AQUI”: HISTÓRIA, MEMÓRIA E PRESENÇA INDÍGENA NA CIDADE

31 O Rio de Janeiro continua índio

JOSÉ RIBAMAR BESSA FREIRE

53 No caminho da Cobra Grande: indígenas no Rio de Janeiro

ANA PAULA DA SILVA

69 Reflexões sobre a presença indígena na Baixada Fluminense

MARCELO SANT’ANA LEMOS

96 Cidades — cemitérios de línguas indígenas

ROSA ALETICE OLIVEIRA SILVA

121 Entre o silêncio e a memória

MARCIA CAVALCANTI RODRIGUES

125 PARTE II

“ESTAMOS (RE)CRIANDO TERRITÓRIOS”: RETOMADAS E MODOS DE VIDA NA CIDADE

127 Escritas de Encantaria na Terra Invadida

KOWAWA APURINÃ

- 130** Presença indígena nas favelas e periferias:
o caso do Centro de Etnoconhecimento Sociocultural
e Ambiental Caiuré (Cesac)
CÁTIA DE ARAUJO CARVALHO • LETICIA DE LUNA FREIRE
MARIA RAÍSSA FERREIRA DA SILVA (RAÍSSA TABAJARA)
- 157** Aldeia Marakanã (Teko Haw Maraka'nà):
um território intercultural, educativo e de resistência
indígena na cidade do Rio de Janeiro
LETICIA DE LUNA FREIRE • MICHELLE MACEDO (MICHELLE PURI)
- 199** Minha casa, Minha vida, Nosso território:
o caso da Aldeia Vertical
DAMIRES DOS SANTOS FRANÇA • RODRIGO MARTINS CHAGAS
VICTÓRIA MELO DA SILVA
- 229** Resistência, ressurgência e retomada Puri:
movimento de resgate de identidades,
etnicidades, ancestralidades e territórios
de indígenas Puri no Rio de Janeiro
NATALIA CARVALHO MÉDICI MACHADO
- 251** *Denmuna Sana*: cosmopolítica, revitalização
linguística e a cidade para o povo Puri no século XXI
ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK
GUILHERME HANIEL DE ALMEIDA E SILVA (XAMUM PURI)
- 279** Mulheres indígenas na retomada
do Matriarcado Ancestral: a luta pela cura
do feminino e da Mãe Terra
MÔNICA CRISTINA BRANDÃO DOS SANTOS LIMA (MÔNICA LIMA MURA)
AMANDA MARA LOPES DE OLIVEIRA GOYTAKÁ
MARCIA RIBEIRO RAMOS • ALEXANDRA VASCONCELOS CAMPOS
- 309** Ey kemun kara/Meu caminhar aqui
XAMUM PURI

**"ESTAMOS DISPUTANDO O PRESENTE E O FUTURO":
EDUCAÇÃO, MIGRAÇÃO E POLÍTICA**

- 315** Entre a aldeia e a cidade: uma travessia indígena
de pertencimento e resistência

RAÍSSA TABAJARA

- 318** Coletivos indígenas nas universidades públicas
do estado do Rio de Janeiro: presenças, resistências
e políticas de permanência

DAMIRES FRANÇA • FRANCINE NUNES • ISABELLA KARIRI
STEPHANNE GAIA • JULIANA GOMES • VÊNUS DOS ANJOS

- 350** O que queremos dessa travessia? Caminhos para
aplicabilidade da Lei 11.645/08 a partir de experiências
em um CIEP na Baixada Fluminense/RJ

BRUNA MARIA DE ALMEIDA LUIZ • CRISTIANA ROMÃO DA SILVA
GABRIEL DE CARVALHO GOMES

- 385** O Conselho Estadual dos Direitos Indígenas
do Rio de Janeiro (Cedind): articulações entre indígenas
em contexto urbano e nos Tekohás

MARIZE DE OLIVEIRA • DAUÁ PURI • KELLY RUSSO
IZABEL MISSAGIA DE MATTOS • TONI LOTAR • RAFAELA PALMEIRA

- 404** Diversidade indígena na Baixada Fluminense:
a presença de refugiados Warao em Nova Iguaçu

CARLA SOARES • RAFAELA SOUZA PALMEIRA

- 440** Novas minorias, novos movimentos: movimentos
indígenas urbanos no eixo Brasil-México

DANIELLE BASTOS • DAFNE SOLIS

- 465** Ser Indígena Mbya Guarani na cidade do Rio de Janeiro

LEANDRO KUARAY MIMBI

- 469** SOBRE QUEM ESCREVE

Indígenas nas cidades: percursos, desafios e contribuições de uma pesquisa na Região Metropolitana do Rio de Janeiro

Durante muito tempo, a presença indígena nas cidades foi tratada como ausência, como exceção ou como resquício de um passado supostamente superado. No entanto, ao caminhar pelas ruas, ocupar territórios, habitar periferias, frequentar escolas, universidades e outros espaços institucionais, os povos indígenas seguem afirmando, de múltiplas formas, que a cidade nunca deixou de ser também território indígena.

É nesse deslocamento de olhar — do apagamento para a presença, da invisibilização para o reconhecimento, da marginalidade para a produção ativa de territórios e saberes — que nasceu este trabalho. A presente coletânea é resultado do projeto “Indígenas nas periferias: direitos e condições de vida na Região Metropolitana do Rio de Janeiro”, financiado pelo CNPq e coordenado por nós na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) entre os anos de 2022 e 2026.

Concebido por meio de uma parceria entre o Programa de Estudos dos Povos Indígenas (PROINDÍGENA/UERJ), o Núcleo de Pesquisa Educação e Cidade (NUPEC/EDU-UERJ) e

o Núcleo de Estudos com Povos Indígenas sobre Interculturalidade e Educação (NEPIIE/FEBF-UERJ), contando ainda com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias (PPGECC/FEBF-UERJ) e do Laboratório de Etnografia Metropolitana (LeMetro) e do Instituto de Ciência e Tecnologia de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (INCT-INEAC/UFF), o projeto tinha como objetivo mapear a presença contemporânea de indígenas na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, analisando as condições de vida, as características migratórias e as experiências dessa população no contexto urbano. De modo mais específico, focalizamos os municípios de Rio de Janeiro (capital) e Duque de Caxias (Baixada Fluminense), dois dos maiores do estado e sede dos respectivos grupos de pesquisa e extensão da UERJ envolvidos. A pesquisa foi realizada coletivamente por uma equipe formada por pessoas de diversas etnias (indígenas, brancos, pretos e pardos), níveis de formação (graduandos, pós-graduandos, mestres e doutores) e áreas disciplinares (pedagogia, geografia, ciências sociais, história, filosofia etc.).¹

- 1 Gostaríamos de agradecer aqui todos aqueles que, em algum momento, colaboraram com o projeto, vários dos quais também participam dessa publicação: Alessandra Seixlack, Ana Paula da Silva, Ana Beatriz Botelho dos Santos, Ana Kariri, Bruno Francisco, Bruno Melgaço, Cátia de Araujo Carvalho, Cristina Doglio, Damires dos Santos França, Dauá Puri, Felipe Berocan Veiga, Francine Cristina Nunes, Guilherme Haniel de Almeida e Silva, Hugo Leiva Herval Queiroz, José Ribamar Bessa Freire, Julia Lima Araujo Moraes, Livia Jacob, Maíra Raíssa Ferreira da Silva, Manuella Vitória da Silva, Márcia Cavalcanti, Marcia de Souza, Marize de Oliveira, Matheus Soares, Mônica Lima Mura, Nathália Barreto, Pedro Douglas da Silva, Rafaela Souza Palmeira, Renata Magdaleno, Rodrigo Martins Chagas, Rosa Aletice,

Em termos metodológicos, o trabalho se dividiu em três etapas. Dedicamos a primeira etapa à discussão de textos relevantes à temática e à pesquisa de trabalhos acadêmicos sobre indígenas em contexto urbano no estado junto a bases de dados do Scielo e da Capes, assim como nos sistemas de buscas das principais instituições de ensino superior e pós-graduação no Rio de Janeiro.

O levantamento foi realizado de maneira exploratória entre abril e dezembro de 2023 nas plataformas digitais de algumas das principais universidades do Rio de Janeiro e de programa de pós-graduação em relações étnico-raciais de uma escola técnica (UERJ, UFF, UFRJ, UNIRIO, UFRRJ, PUC-Rio, CEFET), além da base de periódicos Scielo, da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e do Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES. Uma constatação prévia nossa era que o tema “indígenas nas cidades” possuía variadas denominações nos trabalhos acadêmicos, tais como “indígenas em contexto urbano”, “indígenas em situação urbana”, “indígenas nas cidades”, “índios citadinos” e “índios urbanos”, sendo as duas últimas cada vez menos utilizadas pelos pesquisadores. Essas denominações nos serviram de guia para as palavras-chave que utilizamos nas plataformas. Uma vez que nosso foco era no município do Rio de Janeiro e na região da Baixada Fluminense, priorizamos combinações gerais, tais como: “índios + Rio de Janeiro”, “indígenas + Rio de Janeiro”, “índios + Baixada

Sandro Cruz de Souza e Vítor da Silva Batista. Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, agradecemos os recursos concedidos por meio da Chamada CNPq/MCTI/FNDCT nº 18/2021, sem os quais a realização da pesquisa não seria possível.

Fluminense” e “indígenas + Baixada Fluminense”. A partir do critério de pertinência temática, identificamos mais de 30 trabalhos acadêmicos, abrangendo o período de 2001 a 2021.

Sabemos que a presença indígena nas cidades não é fato novo, mas que o aumento da visibilidade da temática está ligado à construção do associativismo indígena que ganhou mais força durante a elaboração do “Capítulo VII — Dos Índios” na Constituição Federal de 1988, assim como ao esforço das instituições oficiais e da sociedade civil organizada nas décadas seguintes para a produção de dados sobre os indígenas, como os Censos do IBGE e as pesquisas feitas para a consolidação da Secretaria de Saúde Indígena, em 2010. Entre as disciplinas que mais se dedicam à temática indígena no Brasil (antropologia, sociologia, história, pedagogia, serviço social), o interesse pela presença indígena nas cidades da Região Metropolitana do Rio de Janeiro mostra-se ainda recente.

Nosso levantamento identificou uma quantidade relativa de trabalhos voltados à presença indígena no ensino superior e um aumento expressivo de trabalhos a partir dos anos 2010 sobre luta política e garantia de direitos, muitos deles vinculados aos conflitos envolvendo a chamada “Aldeia Maracanã”, vizinha ao famoso Estádio Jornalista Mário Filho, no contexto dos megaeventos esportivos. Não à toa, a maioria dos trabalhos sobre a presença indígena na capital fluminense foram produzidos entre 2012 e 2020. Há uma preocupação comum a muitos trabalhos com os preconceitos e estereótipos associados à ideia de autenticidade, que tende a restringir a representação dos indígenas a povos da floresta. Nesse sentido, há uma percepção precária do indígena na cidade, comumente visto como

“algo fora do lugar”. Identificamos, por fim, a recorrência de palavras que indicam um processo de construção de um léxico comum sobre o tema. Em vários trabalhos, a palavra “presença” se sobressai, sugerindo um contraponto à ideia de invisibilidade. Embora seu antônimo seja “ausência”, a palavra “presença” é utilizada com forte conotação política, reafirmando a aparição e a permanência dos indígenas nas cidades frente à insistência de visões e práticas que visam retomar o poder tutelar. É nesse sentido que também utilizamos a palavra em nosso projeto.

Nessa mesma etapa, realizamos um levantamento sobre a legislação existente acerca do reconhecimento de direitos de povos indígenas no contexto urbano, seja no âmbito estadual (Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro — ALERJ) seja no municipal (Câmara Municipal da Cidade do Rio de Janeiro — CMRJ). Realizamos uma busca minuciosa no portal da Imprensa Oficial da ALERJ, utilizando a palavra-chave “indígena” em Leis e Projetos de Lei do Poder Legislativo entre os anos de 2010 e 2023.² A pesquisa foi limitada aos documentos digitalizados e disponíveis no site, com foco exclusivo nas publicações legislativas. Nessa busca, encontramos 23 Projetos de Lei abordando principalmente assuntos relacionados aos direitos de indígenas em territórios localizados no estado do Rio de Janeiro, como por exemplo: o acesso à educação, à valorização da cultura indígena e à inclusão de indígenas no magistério público estadual. A partir do conjunto analisado, identificamos Projetos

2 Não foi possível realizar uma busca nos anos anteriores a 2010 devido às limitações de acessibilidade nos arquivos digitais naquele momento disponíveis.

de Leis e Leis sancionadas com referência à educação escolar indígena (por exemplo, o PL nº 1757/2016, que propõe a criação de cargos de professores indígenas nas escolas das aldeias; e o PL nº 4335/2018, que aborda a melhoria da merenda escolar no contexto das aldeias) e ao acesso de indígenas ao Ensino Superior (por exemplo, os PLs nº 1472/2012 e nº 4186/2018, que tratam da política de cotas das universidades e escolas técnicas estaduais). No entanto, há uma deficiência notável na legislação voltada para a realidade urbana dos indígenas, que representam uma parte significativa da população do estado. A falta de políticas públicas específicas para o contexto urbano é um desafio que precisa ser enfrentado, especialmente para garantir direitos não apenas educacionais, mas também territoriais, de moradia e de saúde dessa população.

Paralelamente, buscamos informações sobre o tema nas atas das reuniões mensais do Conselho Estadual de Direitos Indígenas (Cedind), encontrando resultados semelhantes. A partir da análise de 11 atas disponibilizadas pelo coletivo, referentes às reuniões ocorridas entre 2020 e 2022, notamos que a maioria das discussões realizadas fazia referência aos direitos de indígenas aldeados, sobretudo direitos educacionais e territoriais das populações das aldeias Guarani do estado do Rio de Janeiro. Sobre os indígenas em contexto urbano, identificamos debates sobre o reconhecimento da Aldeia Maracanã (ata nº 144, de abril de 2021); a situação da antiga Casa do Índio (abrigo para indígenas com deficiências e transtornos mentais, na Ilha do Governador) e o direito à saúde indígena na cidade do Rio de Janeiro (atas nº 144, de abril de 2021, e nº 041, de janeiro de 2022); a importância da autodeclaração de indígenas

em processo de retomada identitária e das cotas indígenas nas universidades (atas nº 223, de outubro de 2021, nº 144, de maio de 2021 e nº 020, de fevereiro de 2022); e, por último, discussões sobre a situação de precariedade de indígenas refugiados da etnia Warao na cidade de Nova Iguaçu (atas nº 041, de janeiro de 2022, e nº 124, de maio de 2022). Boa parte desses temas apareceram, direta ou indiretamente, em outras etapas do projeto, podendo ser mais aprofundados.

Em uma segunda etapa, debruçamo-nos sobre a análise dos dados censitários a respeito da população indígena produzidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), com especial atenção para os indígenas em contexto urbano. Sua relevância reside na premissa de que sem dados não há políticas públicas capazes de garantir a cidadania aos grupos sociais mais vulneráveis. Não podemos esquecer que, embora o IBGE tenha adotado o princípio da autodeclaração a partir da década de 1950, as pessoas que se autodeclarassem “índias”, mas viviam fora das aldeias ou postos indígenas, ficavam camufladas na categoria de “pardas”. Após a suspensão do recenseamento étnico-racial na década de 1970 e a exclusão da categoria “índia” no recenseamento de 1980, somente no Censo de 1990 é que o termo “indígena” passou a figurar entre as categorias de autoclassificação étnico-racial, independentemente de seu local de origem e moradia. Embora reconhecessem a identidade indígena no questionário básico, os recenseamentos de 2000 e 2010 ainda tinham limitações para captar a realidade dos indígenas que viviam fora dos territórios demarcados.

Para compreender melhor esse processo, organizamos uma mesa-redonda, em novembro de 2023, com os

antropólogos Felipe Berocan Veiga, da Universidade Federal Fluminense, e Marta Antunes, do Grupo de Trabalho de Povos e Comunidades Tradicionais do IBGE, na qual foram abordadas questões cruciais sobre etnicidade e as inovações metodológicas adotadas no último recenseamento, por exemplo ampliando a pergunta sobre a identidade indígena, a fim de incluir pessoas fora dos Territórios Indígenas já reconhecidos. Tais mudanças foram fundamentais para dar maior visibilidade à presença indígena nas cidades.

Segundo o Censo de 2022, a população indígena auto-declarada no Brasil é de 1.694.836 pessoas, representando 0,83% da população total do país. Esse número reflete um crescimento de quase 89% em relação ao Censo de 2010, quando o total era de 896.917 indígenas. A maior parte dessa população está concentrada nas regiões Norte (44,48%) e Nordeste (31,22%), com destaque para o aumento significativo de indígenas na Amazônia Legal, que abriga mais da metade dos indígenas do país. A comparação entre os dados censitários de 2010 e de 2022 revela um avanço no reconhecimento da população indígena nas áreas urbanas, mas também mostra que as condições de vida e os desafios enfrentados por essa população permanecem, exigindo mais atenção das políticas públicas para garantir melhores condições de moradia, saúde e educação. Embora tenha havido avanços no acesso à educação e na alfabetização, as condições de vida ainda são bastante precárias, com muitos domicílios não tendo acesso adequado a água potável, esgoto ou coleta de lixo. Além disso, embora tenha havido uma melhora nas últimas gerações, os índices de analfabetismo seguem mais elevados entre os indígenas, especialmente nas faixas etárias mais velhas.

A respeito da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, o Censo de 2022 indica um aumento gradual do número de autodeclarados indígenas em áreas urbanas, incluindo as grandes cidades do estado. No total, o IBGE contabilizou 16.074 indígenas no estado do Rio de Janeiro e 6.941 apenas na capital fluminense³. Nas cidades de Rio de Janeiro e Duque de Caxias, a população indígena está concentrada principalmente em áreas periféricas, mais afastadas do centro e socialmente vulneráveis, como ocorre em muitos contextos urbanos. No entanto, há alguns agrupamentos indígenas localizados em áreas mais centrais, o que evidencia uma tendência de urbanização dessa população. Nesse sentido, consideramos que há um duplo caráter periférico da presença indígena nas duas cidades do estado: do ponto de vista identitário, referindo-se aos estigmas e às tentativas de apagamento das culturas indígenas, e dos espaços geralmente ocupados pelos indígenas no meio urbano, como favelas, ocupações e outros territórios marginalizados e dotados de infraestrutura deficitária.

Na terceira etapa, ao longo dos anos de 2024 e 2025, realizamos trabalho de campo e entrevistas com lideranças indígenas que vivem nas cidades de Rio de Janeiro e Duque de Caxias, a fim de compreender suas condições de vida, demandas e interações no contexto urbano. Dedicamos especial atenção às chamadas “aldeias urbanas”: Aldeia Marakanã, Aldeia Vertical e Centro de Etnoconhecimento

3 Dados do IBGE disponíveis em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/9970>. Ressaltamos que alguns capítulos dessa coletânea, por terem sido escritos antes, mencionam os dados parciais, da segunda apuração do Censo de 2022, com pequenas variações.

Sociocultural e Ambiental Caiuré, três espaços fortemente identificados à presença indígena na capital fluminense. Paralelamente, participamos e organizamos atividades em Duque de Caxias, como a roda de conversa “Indígenas nas periferias: vozes na Baixada Fluminense”, em agosto de 2024, além de realizarmos incursões nos territórios guaranis existentes no município de Maricá (Aldeia Mata Verde Bonita e Aldeia Céu Azul), a fim de contrastarmos melhor as duas realidades. Grande parte de nossas observações, reflexões e aprendizados junto aos coletivos indígenas urbanos foi sistematizada em trabalhos apresentados em eventos públicos e científicos, em entrevistas concedidas para diferentes meios de comunicação, em conteúdos produzidos para a página do Observatório da Presença Indígena no Estado do Rio de Janeiro (Opierj)⁴ e, sobretudo, em alguns dos capítulos aqui reunidos.

Esse livro é, assim, uma prestação de contas do projeto, mas, acima de tudo, nossa contribuição para a sociedade melhor conhecer e reconhecer uma parcela importante da população que, se sua origem precede às próprias cidades, sua existência hoje as torna lugares mais plurais, democráticos e afeiçoados ao bem viver. Organizada em três partes, a coletânea contempla 15 capítulos escritos por

4 Projeto de extensão coordenado por nós desde 2022, que criou uma plataforma digital para reunir e disponibilizar um amplo e diversificado acervo sobre a presença indígena (histórica e contemporânea) no Estado do Rio de Janeiro, oferecendo a profissionais das redes de ensino, estudantes, pesquisadores, agentes estatais e à sociedade em geral informações e recursos estratégicos para a ampliação dos conhecimentos sobre a história e a cultura indígena no Estado do Rio de Janeiro. Para saber mais, ver: <http://www.opierj.org>.

indígenas e não indígenas, de diferentes níveis e áreas de formação acadêmica, tanto pesquisadores que integram a equipe do projeto financiado pelo CNPq quanto de colaboradores convidados.

Entrelaçados aos capítulos, encontram-se cinco relatos em primeira pessoa que narram experiências de ser indígena em contexto urbano. Longe de constituírem meras ilustrações ou complementos aos textos acadêmicos, esses relatos são aqui compreendidos como produções de conhecimento, portadoras de densidade analítica, sensível e política próprias. Ao compartilhar trajetórias marcadas por deslocamentos, retomadas identitárias, enfrentamentos cotidianos e reconstruções de pertencimento, as narrativas de Márcia Cavalcanti, Xamum Puri, Raíssa Tabajara, Leandro Kuaray e Kowawa Apurinã tensionam fronteiras entre experiência e teoria, entre vida e pesquisa. Elas não apenas aproximam o leitor das realidades vividas, como também desafiam modos tradicionais de produção do conhecimento, afirmando outras epistemologias, outras formas de narrar e compreender a cidade. Nesse sentido, a presença desses relatos, assim como das diferentes ilustrações gráficas criadas por parceiros(as) artistas indígenas habitantes nas cidades, expressa uma escolha ética e política: assumir que o conhecimento sobre a presença indígena em contexto urbano não se produz apenas sobre os sujeitos, mas com eles e, sobretudo, a partir de suas próprias vozes.

A primeira parte — “Sempre estivemos aqui”. História, memória e presença indígena na cidade — busca desmontar a ideia de ausência e afirmar as cidades da Região Metropolitana do Rio de Janeiro como território indígena, histórico e contemporâneo. Por meio dos seus quatro

capítulos, o leitor poderá compreender por que a cidade nunca deixou de ser indígena.

No texto de abertura, “O Rio de Janeiro continua índio”, José Ribamar Bessa Freire realiza uma reconstituição histórica da presença indígena no território que hoje corresponde à cidade do Rio de Janeiro, evidenciando sua continuidade desde períodos milenares até a contemporaneidade. A partir de fontes arqueológicas, documentais e etnográficas, o autor demonstra que o território fluminense foi densamente ocupado por diversos povos indígenas e analisa os processos de expropriação, deslocamento e apagamento que marcaram a colonização. Ao destacar a centralidade indígena na formação material e simbólica da cidade — na língua, na toponímia, nas práticas culturais e nos modos de vida —, o capítulo contribui para deslocar a ideia de desaparecimento desses povos, reafirmando que a Região Metropolitana do Rio de Janeiro é e sempre foi território indígena.

Em “No caminho da Cobra Grande: Indígenas no Rio de Janeiro”, Ana Paula da Silva propõe uma releitura da história e da geografia da cidade a partir das cosmologias e memórias indígenas. Inspirado na imagem da Cobra Grande, o texto constrói um percurso contracolonial que articula passado e presente em uma temporalidade não linear, evidenciando a participação indígena na formação material e simbólica da cidade. Ao recuperar episódios de violência e apagamento, a autora também destaca estratégias de resistência e reinterpretção do território urbano, afirmando a cidade como espaço continuamente habitado, significado e recriado por povos indígenas.

No capítulo “Reflexões sobre a presença indígena na Baixada Fluminense”, Marcelo Sant’Ana Lemos investiga

a presença histórica e contemporânea de populações indígenas na região, problematizando os processos de invisibilização que marcaram sua construção historiográfica. Articulando dados do Censo de 2022 a fontes documentais e arqueológicas, o autor evidencia a centralidade indígena na ocupação do território desde os séculos XVI e XVII, bem como os efeitos da colonização na dispersão e subalternização dessas populações. Ao destacar a continuidade dessa presença, ainda que pouco visível nos registros, o capítulo contribui para a revisão crítica das narrativas sobre a Baixada Fluminense e para a compreensão dos processos contemporâneos de retomada identitária.

Fechando a primeira parte, “Cidades — cemitérios de línguas indígenas”, de Rosa Aletice Oliveira Silva, discute os impactos da colonização e da urbanização sobre as línguas indígenas, com ênfase nos contextos urbanos. A partir de dados do Censo de 2022 e de uma abordagem sociolinguística, a autora analisa o papel do monolinguismo em língua portuguesa como instrumento de dominação e apagamento cultural, destacando as cidades como espaços de silenciamento linguístico. Ao mesmo tempo, apresenta experiências de resistência e valorização, como iniciativas de ensino da língua guarani, evidenciando que a presença indígena na cidade também se expressa nas disputas pela manutenção, circulação e reconhecimento das línguas originárias.

Se a primeira parte evidencia que a presença indígena na cidade é histórica e contínua, a segunda — “Estamos (re)criando territórios”: retomadas e modos de vida na cidade — desloca o olhar para o presente, revelando as formas pelas quais esses povos recriam modos de existência no contexto urbano. Ela busca evidenciar como os indígenas

produzem território, comunidade e pertencimento nas cidades de hoje. Ao longo dos seis capítulos, espera-se que o leitor perceba um deslocamento da ideia de “indígena urbano marginal” para o entendimento dos indígenas como produtores ativos de territórios, saberes, culturas e novos modos de vida coletivos, ressignificando o próprio espaço urbano.

O capítulo inicial, “Presença indígena nas favelas e periferias: o caso do Centro de Etnoconhecimento Sociocultural e Ambiental Caiuré (Cesac)”, de Cátia de Araujo Carvalho, Leticia de Luna Freire e Maria Raíssa Ferreira da Silva (Raíssa Tabajara), analisa a presença indígena em contextos periféricos da cidade do Rio de Janeiro a partir da experiência do Cesac, localizado na Zona Norte. Com base em observação participante e entrevistas, o texto evidencia que uma parcela significativa da população indígena vive em favelas e periferias, enfrentando múltiplas formas de vulnerabilidade. Nesse contexto, o Cesac se configura como espaço de articulação comunitária, formação política e produção de saberes, reunindo diferentes etnias em práticas educativas, culturais e socioambientais. O capítulo destaca, assim, as periferias como territórios de vida, resistência e recriação de pertencimentos indígenas na cidade.

Em “Aldeia Marakanã (Teko Haw Maraka’nà): um território intercultural, educativo e de resistência indígena na cidade do Rio de Janeiro”, Leticia de Luna Freire e Michelle Macedo (Michelle Puri) analisam a trajetória e o cotidiano dessa aldeia urbana situada na região central da cidade. Articulando revisão bibliográfica, narrativas indígenas e dados etnográficos, as autoras evidenciam a Aldeia Marakanã como território de retomada ancorado em memórias ancestrais, bem como espaço de acolhimento, articulação política e

produção de saberes. Ao explicitar os conflitos com o Estado e as disputas em torno de sua permanência, o capítulo reafirma a presença indígena na cidade como produção ativa de territórios, identidades e epistemologias.

No capítulo “Minha Casa, Minha Vida, Nosso Território: o caso da Aldeia Vertical”, Damires dos Santos França, Rodrigo Martins Chagas e Victória Melo da Silva analisam a constituição dessa experiência singular de territorialização indígena no bairro do Estácio. A partir de entrevistas e observação das práticas cotidianas, os autores mostram como um conjunto habitacional é resignificado como aldeia, estruturado por vínculos coletivos, diversidade étnica e formas próprias de organização. Ao destacar práticas culturais, educativas e socioambientais, o texto evidencia as tensões entre o modelo urbano hegemônico e os modos indígenas de habitar, demonstrando que políticas habitacionais também podem ser reapropriadas na produção de novas territorialidades indígenas.

Já em “Resistência, ressurgência e retomada Puri: movimento de resgate de identidades, etnicidades, ancestralidades e territórios de indígenas Puri no Rio de Janeiro”, Natalia Carvalho Médici Machado investiga os processos contemporâneos de retomada identitária e territorial desse povo. Articulando revisão bibliográfica e pesquisa etnográfica, o capítulo evidencia como memórias familiares, práticas culturais e interações coletivas impulsionam movimentos de ressurgência étnica. Ao problematizar o paradigma da “extinção”, o texto enfatiza a retomada como processo dinâmico de reconstrução de vínculos territoriais, simbólicos e políticos, reafirmando a continuidade dos povos indígenas em contextos urbanos e rurais interconectados.

Ainda sobre o mesmo povo, Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack e Guilherme Haniel de Almeida e Silva (Xamum Puri) analisam processos de etnogênese e revitalização linguística em contexto urbano no capítulo “Denmuna Sana: cosmopolítica, revitalização linguística e a cidade para o povo Puri no século XXI”. A partir de produções intelectuais indígenas, como textos, cantos e composições em kwaytikindo, os autores compreendem a retomada como processo cosmopolítico que articula memória, linguagem, território e experiência urbana. Ao tensionar o paradigma da extinção, o capítulo evidencia a cidade como espaço de produção simbólica e política, no qual se afirmam outras formas de conhecimento e de existência indígena.

Encerrando a segunda parte, “Mulheres indígenas na retomada do Matriarcado Ancestral — A luta pela cura do feminino e da Mãe Terra”, de Mônica Lima Mura, Amanda Goytaká, Marcia Ribeiro Ramos e Alexandra Vasconcelos Campos, apresenta a atuação do Coletivo Matriarcado Ancestral como prática de resistência, cuidado e reconstrução de saberes. Articulando dimensões políticas, espirituais e socioambientais, o texto evidencia o protagonismo das mulheres indígenas na construção de redes de acolhimento, formação e autonomia em contextos urbanos. Ao propor a retomada do matriarcado como horizonte contra-colonial, o capítulo reafirma a centralidade dessas mulheres na defesa dos territórios, da vida e da continuidade dos modos de existência indígenas.

Partindo dessas experiências concretas de territorialização, a terceira parte evidencia as disputas contemporâneas por reconhecimento, direitos e participação nos espaços institucionais e políticos. “Estamos disputando o presente

e o futuro”: educação, migração e política — pretende evidenciar as disputas institucionais, políticas e transnacionais da presença indígena na Região Metropolitana do Rio de Janeiro. Com a leitura dos cinco capítulos, o leitor irá perceber que a presença indígena na cidade significa luta por direitos, políticas públicas e reconhecimento em múltiplas escalas.

No capítulo que abre a seção, “Coletivos indígenas nas universidades públicas do Estado do Rio de Janeiro: presenças, resistências e políticas de permanência”, Damires França, Francine Nunes, Isabella Kariri, Stephanie Gaia, Juliana Gomes e Vênus dos Anjos analisam a universidade como território em disputa, evidenciando a presença indígena no ensino superior. A partir de uma abordagem colaborativa, o texto examina a emergência e atuação de coletivos indígenas em instituições como UFF, UERJ, UNIRIO e UFRJ, destacando seu papel na articulação política, no apoio mútuo e na reivindicação de políticas de permanência. Ao problematizar o racismo institucional e as epistemologias eurocêntricas que estruturam o espaço acadêmico, o capítulo evidencia como estudantes indígenas vêm “aldeando” a universidade e afirmando novos modos de existência, conhecimento e participação política.

Em “O que queremos dessa travessia? Caminhos para aplicabilidade da Lei 11.645/08 a partir de experiências em um CIEP na Baixada Fluminense/RJ”, Bruna Maria de Almeida Luiz, Cristiana Romão da Silva e Gabriel de Carvalho Gomes analisam práticas pedagógicas desenvolvidas em uma escola pública de Duque de Caxias, com foco na implementação da Lei 11.645/08. Articulando reflexão teórica e experiência docente, o capítulo problematiza os

desafios da educação intercultural e antirracista, destacando resistências institucionais, lacunas na formação docente e persistência de estereótipos. Ao apresentar práticas construídas em diálogo com comunidades indígenas, o texto evidencia a escola como espaço de disputa simbólica e política, onde se afirmam novas narrativas sobre a presença indígena nas periferias.

No capítulo “O Conselho Estadual dos Direitos Indígenas do Rio de Janeiro (Cedind): articulações entre indígenas em contexto urbano e nos Tekohás”, Marize de Oliveira, Dauá Puri, Kelly Russo, Izabel Missagia de Mattos, Toni Lotar e Rafaela Palmeira analisam a criação e atuação do Cedind como conquista do movimento indígena no estado. A partir de análise documental e trajetória política, o texto evidencia seu papel na formulação de políticas públicas e nas articulações entre indígenas aldeados e urbanos. Ao mesmo tempo, problematiza tensões internas, especialmente a persistente marginalização das pautas indígenas urbanas, revelando os desafios de construção de políticas que contemplem a diversidade das territorialidades indígenas contemporâneas.

O capítulo seguinte amplia o escopo da coletânea ao trazer a dimensão transnacional, migratória e interseccional da presença indígena nas cidades, incorporando o caso dos Warao e tensionando ainda mais a ideia de “indígena urbano”. Em “Diversidade indígena na Baixada Fluminense: a presença de refugiados Warao em Nova Iguaçu”, Carla Soares e Rafaela Souza Palmeira analisam a presença de indígenas Warao, oriundos da Venezuela, em contexto urbano periférico. A partir de dados institucionais e acompanhamento de campo, o capítulo discute

trajetórias migratórias, condições de acolhimento e experiências cotidianas dessas famílias. Mobilizando conceitos como diáspora e interseccionalidade, o texto evidencia os limites das políticas públicas e, ao mesmo tempo, as estratégias de adaptação e resistência desses sujeitos, ampliando a compreensão da presença indígena na cidade como fenômeno também marcado por mobilidades transnacionais.

Fechando a coletânea, “Novas minorias, novos movimentos: movimentos indígenas urbanos no eixo Brasil-México”, de Danielle Bastos e Dafne Solis, propõe uma análise comparativa dos movimentos indígenas urbanos no Brasil e no México. Ancorado em perspectivas pós-coloniais, o capítulo problematiza categorias tradicionais de identidade indígena e discute a emergência de novas formas de organização política marcadas por trajetórias urbanas, migratórias e plurais. Ao articular experiências brasileiras e mexicanas, o texto evidencia que os movimentos indígenas urbanos constituem dinâmicas estruturais no cenário latino-americano, ampliando o alcance da coletânea e reafirmando a centralidade desses povos nas disputas contemporâneas por direitos, território e reconhecimento.

Mais do que uma síntese de resultados de pesquisa, esta coletânea se apresenta como um convite ao deslocamento: de olhares, de conceitos e de formas de compreender a cidade. Ao evidenciar a presença indígena na Região Metropolitana do Rio de Janeiro em sua complexidade — histórica, territorial, linguística, política e existencial —, buscamos contribuir para o reconhecimento desses povos como sujeitos contemporâneos, produtores de territórios, saberes e futuros.

Esperamos, assim, que este livro possa não apenas ampliar o conhecimento sobre a realidade dos indígenas em

contexto urbano, mas também fortalecer debates, práticas educativas e a formulação de políticas públicas que reconheçam e garantam direitos a essa população, historicamente invisibilizada, mas profundamente presente.

KELLY RUSSO
LETICIA DE LUNA FREIRE

PARTE I

“SEMPRE ESTIVEMOS AQUI”: HISTÓRIA, MEMÓRIA E PRESENÇA INDÍGENA NA CIDADE



O Rio de Janeiro continua índio¹

JOSÉ RIBAMAR BESSA FREIRE

FRANCÊS: *Mamópe setã?* (Onde é que você mora?)

TUPINAMBÁ DO RIO: *Kariók-pe*. (Em terra Carioca)

[Do “Colóquio” de Jean de Léry, 1558]

Os primeiros povoadores do território que é hoje ocupado pela cidade do Rio de Janeiro foram denominados pelos estudiosos de *paleoíndios* ou *sambaquianos*. Viviam aqui há pelo menos oito mil anos, conforme estudos realizados a partir do sítio arqueológico de Camboinhas, em Niterói. “Era uma população constituída por indivíduos de forte compleição, baixos, com o rosto estreito, nariz afilado e com pronunciadas arcadas sobre os olhos” (1998, p. 406), na hipótese formulada pelo arqueólogo Ondemar Dias.

Durante vários milênios, esses povos caçadores, coletores e pescadores, desenvolveram o hábito de acumular carapaças de moluscos, ossos de caça e de pesca, restos de comidas, que formaram pequenos montes arredondados chamados sambaquis, localizados geralmente próximos

1 Texto publicado originalmente no livro *Rio de Janeiro — Histórias Concisas de uma Cidade de 450 anos*, de Ilmar Rohloff de Mattos, da Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro, em 2015.

ao mar, às lagoas e à foz dos rios. Entre conchas, os povos sambaquieiros realizavam o sepultamento de seus mortos de diferentes formas e fabricavam diversos artefatos de pedras, conchas e ossos — por exemplo, lâminas de machados, polidores, quebra-coquinhos, raspadores, entre outros.

Algumas evidências permitem afirmar que, por volta do ano 3000 a.C., houve uma “explosão de vida” no litoral, quando os pescadores começam a usar redes e armadilhas para pegar peixes menores na Baía de Guanabara. Com a fabricação de vários tipos de cerâmica, a domesticação de plantas e o exercício de práticas agrícolas, surgem nessa época os primeiros agricultores, que plantam roças de milho, batata doce, amendoim, tabaco, diversas espécies de feijão e de raízes, entre as quais o aipim e a mandioca, segundo o arqueólogo Alfredo Mendonça (1981).

No século XVI, quando os europeus desembarcaram na Baía de Guanabara, encontraram seu entorno habitado por milhares de pessoas, que eles denominaram genericamente de índios. Na realidade, eram povos que ficaram conhecidos na história com identidades diferentes: Tupinambá ou Tamoio, Temiminó ou Maracajá, aos quais se juntaram depois os Tupinikin ou Margaia. Todos eles desenvolviam práticas sociais trabalhando, narrando, rezando, cantando, sonhando, sofrendo, reclamando, brigando, rindo e se divertindo em várias línguas da família tupi-guarani. Com essas línguas, classificaram o mundo. Nomearam rios, lagos, montanhas, pedras, árvores, plantas e flores e todas as espécies vegetais, além de aves, peixes, insetos, mamíferos, minhocas, cobras e lagartos e outros animais. Horticultores e ceramistas, todos eles praticavam a agricultura em maior ou menor escala no momento do encontro com o europeu,

que logo se tornaria violento, quando tentaram explorar a força de trabalho indígena e impor uma cultura de fora.

O frade franciscano André Thevet, que veio na frota do vice-almirante francês Nicolas Durand de Villegagnon, aqui viveu vários meses, elaborou um mapa da Ilha do Governador, onde aparecem, só aí, cerca de 36 tabas. Era nesta ilha que ficavam as aldeias Paranapecuhy, Pindó-asú, Koruké, Pirayijú, Coranguá. O objetivo do colonizador era instalar núcleos para o comércio com a França e envolver-se no comércio marítimo com a região das Índias no Sudeste da Ásia.

Outro cronista francês, o missionário calvinista Jean de Léry, num levantamento parcial por volta de 1558, encontrou em torno da Baía de Guanabara um total de 32 aldeias Tupis. Depois, novas listas, também parciais, foram feitas por missionários e cronistas portugueses, acrescentando mais povoações.

O primeiro nome da lista de Léry é a aldeia Kariók ou Karióg situada no sopé do morro da Glória, na foz do rio Carioca, o rio sagrado dos Tupinambá. que tinha, além dessa, uma segunda foz, mais caudalosa, na Praia do Flamengo, onde se localizava outra aldeia, chamada Uruçumirim ou Abruçumirim. O Pão de Açúcar também estava cercado por aldeias indígenas, três delas situadas ao lado do Morro da Babilônia: Jaboracyá, Eyramiri, Pana-ucú. Duas, Japopim e Urá-uassu-ué, quase em frente ao penedo. Entre o Pão de Açúcar e o Morro da Viúva, ficava a aldeia Okarantin. No caminho para o rio Carioca, a aldeia Tantimã. Na Barra da Tijuca, a aldeia Guiraguadú-mirim. A aldeia Maracajá na Ilha do Fundão era ocupada pelos Temiminó.

A lista continua. Próximo à Lagoa Rodrigo de Freitas, existia uma aldeia chamada Kariané. Distribuídas pelos

morros de Santa Tereza e Santo Antônio, as aldeias de Katiná, Kiriri, Anaraú e Purumuré. Na região ocupada hoje pelos subúrbios, ao longo da Central do Brasil, existiam dezenas de aldeias, entre as quais Pavuna, Irajá, Catiú, Savigaby, Taly, Uepeé, Itauá, Uery, Acorosó, Margavia, Sarapú, Iraramem, Sapopema. Na área da atual Praça da Bandeira, os missionários aglomeraram indígenas na Aldeia Martinho.

Do outro lado da baía, em Niterói, existiam também muitas aldeias, algumas das quais foram registradas em documentos históricos como Icarai, Itáuina, Nurucuné, Arapatué, Urapué, Uraramery, Caranacuy.

Eram centenas e centenas de tabas, ao longo de todo o território, habitadas por um número incalculável de índios. Segundo os relatos da época, a população de cada aldeia Tupinambá variava entre 500 a 3.000 pessoas. A reavaliação do tamanho da população indígena do continente americano vem sendo feita, nas últimas quatro décadas, por pesquisadores de demografia histórica, com o uso de novas técnicas, mais rigorosas: a combinação de fontes históricas com evidências arqueológicas, ecológicas, etnográficas e até linguísticas. Para a área do Rio de Janeiro, esses estudos estão ainda em fase muito embrionária.

O que sabemos, porém, através da crítica aos documentos escritos, é que o sistema colonial foi responsável por uma catástrofe demográfica. Os indígenas derrotados por armas de fogo do colonizador tiveram seus territórios invadidos, suas aldeias destruídas, suas terras ocupadas, loteadas e distribuídas. O recôncavo da Guanabara, onde floresciam dezenas de aldeias, foi rapidamente retalhado em sesmarias e começou a ser ocupado, desde meados do século XVI, por engenhos. De dentro e de fora. Com a fundação da vila

de São Sebastião do Rio de Janeiro, vastas sesmarias foram concedidas para a constituição do patrimônio da cidade, incluindo parte da baía da Guanabara e adjacências. Para fora do núcleo urbano, estendia-se uma zona agrícola e pastoril, com lavouras, engenhos e campos de pastagem.

No final do século XVI, além das sesmarias concedidas a particulares, três dos quatro morros que marcavam os limites do centro urbano do Rio de Janeiro já estavam ocupados: o do Castelo, pelos jesuítas; o de São Bento, pelos beneditinos e o de Santo Antônio, pelos franciscanos, pouco sobrando das antigas aldeias (Freire; Malheiros, 2009).

No Rio de Janeiro, especialmente nas primeiras décadas de colonização, os indígenas constituíam importante força de trabalho, explorada pelos colonizadores na abertura de picadas e clareiras, na derrubada de árvores e seu transporte, como remadores de canoas, na construção de feitorias, engenhos e fortalezas, nas olarias, na agricultura e até mesmo em todas as atividades de subsistência, incluindo as roças, a fabricação de farinha, a caça e a pesca.

Os indígenas ofereceram resistência à invasão de suas terras e às tentativas de escravizá-los. Fizeram e desfizeram alianças num processo estudado por Almeida (2003). No litoral Sul, houve uma aliança entre os Tupinambá de muitas aldeias do Rio e até de São Paulo, formando, com outros índios, o que ficou conhecido como a Confederação dos Tamoios. Obtiveram algumas vezes vitórias pontuais, mas foram, finalmente, derrotados pelas armas.

Perderam as terras que ocupavam. Com a legislação colonial, novas leis foram criadas e foi instituído um novo arcabouço jurídico, legalizando a usurpação e garantindo a terra aos novos ocupantes: os colonizadores e seus descendentes.

Despojados de seus territórios, os indígenas foram submetidos ao trabalho compulsório, na qualidade de escravos ou como “índios de repartição”. O próprio reitor do Colégio Jesuíta no Rio de Janeiro, padre Gregório Serrão (1529-1586), justificou a escravização dos índios nessa época, denominados de “negros da terra”, alegando que não havia outra saída:

E porque não havia gente de trabalho nestas partes para alugar por jornal, nem os materiais se acham de compra, nos é necessário termos muita escravaria e gente da terra, governada e mantida de nossa mão (Leite, 1945, p. 221).

Havia duas formas, ambas violentas, de transformar em escravo aquele indígena que vivia livremente em sua aldeia de origem: a guerra justa e o resgate, formas aprovadas pelo rei, abençoadas pela religião e executadas com o apoio dos colonos e até mesmo de índios aliados, num processo similar ao que ocorreu em São Paulo, estudado por Monteiro (1994).

Escapavam da escravidão, embora não do trabalho obrigatório, todos aqueles indígenas que aceitassem abandonar suas aldeias de origem e desistissem do seu modo de vida tradicional, sem oferecer resistência armada. Essa operação era conhecida como “descimento”. Esses indígenas, considerados “índios de paz” ou “índios amigos”, eram catequizados, batizados e transferidos para aldeias missionárias, de onde eram periodicamente retirados para prestarem serviço aos colonizadores ou para atuarem como força militar na defesa do território contra a invasão francesa e os ataques de índios inimigos (Freire; Malheiros, 2009).

No século XIX, ainda havia, na Província do Rio de Janeiro, 15 dessas aldeias, uma das quais — São Lourenço, em Niterói — abasteceu a cidade do Rio com mão de obra até 1866, quando foi decretada sua extinção pelo Governo Provincial, sob a alegação de que ali viviam pessoas que “somente de índios tem o nome”. A aldeia foi legalmente extinta, mas seus moradores continuaram identificados como indígenas e vivos, ao lado de outros que moravam na cidade do Rio, provenientes de diversas províncias. Na Corte, sobre viviam fazendo pequenos biscates ou passavam a trabalhar em serviços domésticos, na construção civil e nas obras públicas, no Arsenal da Marinha, na pesca da baleia, como marinheiros e remeiros de canoas do Serviço da Galeota Real ou no Escaler da Ribeira.

Esses “índios em contexto urbano”, quase sempre sem emprego e sem domicílio certo, formavam uma “tribo” desfigurada, que vagava pelas tabernas e vendas dos principais bairros (freguesias) do centro, sobretudo Candelária, Santa Rita e São José, entrando em conflito permanente com a polícia. Alguns deles moravam em cortiços no centro da cidade, conforme os códices do Fundo “Polícia da Corte”, do Arquivo Nacional, que registram as prisões realizadas pelos mais diferentes motivos: roubos, furtos, conflitos, brigas, desordens, agressões, vadiagem, embriaguez, atitudes suspeitas e por razões não determinadas. Tais prisões eram, na realidade, uma forma de recrutamento de indígenas para serviços nas obras públicas, já que os escravos de origem africana estavam concentrados na produção do açúcar e do café (Freire, 1995-1996).

A própria Câmara Municipal da cidade do Rio de Janeiro requisitava das prisões com muita frequência a mão de obra

indígena, para os serviços nas obras públicas, como é o caso da reforma do Passeio Público, em 1831, que contou com o trabalho de índios enviados de outras províncias do Brasil. Esta forma de recrutamento, uma pena para presos prevista no Código Penal da época, continuou mesmo depois da criação da Diretoria Geral de Índios, em julho de 1845, e da regulamentação da catequese e da ação missionária (Silva, 2016).

Em meados do século XIX, o número de indígenas empregados em serviços domésticos nas casas da cidade do Rio de Janeiro era tão expressivo, que mereceu várias intervenções da Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça junto ao presidente da Província e ao Juiz de Órfãos da Corte — responsável por executar a política indigenista. O governo imperial constatou que “muitos indígenas existem ao serviço de pessoas particulares sem que percebam salário no estipêndio algum, achando-se assim reduzidos ao estado de quase perfeito cativo” (Freire; Malheiros, 2009, p. 85). Exigiu a assinatura de um contrato escrito de locação de serviços e que uma cópia fosse enviada ao desembargador chefe de polícia.

Não encontramos nenhum contrato nos 25 arquivos da cidade Rio de Janeiro, quando, com 12 pesquisadores, vasculhamos durante dois anos e meio a documentação para o projeto da USP, Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos das capitais, coordenado nacionalmente pelo historiador John Monteiro (Freire, 1995-1996).

Vários viajantes estrangeiros, que visitaram a cidade no século XIX, deixaram relatos sobre esses indígenas, de diferentes etnias, que viviam na Corte. Os cientistas Spix e

Martius registraram a presença de índios tropeiros vindos de Campos, São Paulo e Minas Gerais, além de conversas com moradores da aldeia de São Lourenço, que atravessavam a Baía de Guanabara para vender cerâmica. Segundo os naturalistas, no entanto, para uma população calculada em mais de 110 mil habitantes, eram poucos os índios na capital: “Eles evitam, quanto podem, a cidade e, muito raramente, aparecem, só por acaso, como aves de arribação, no tumulto para eles estranho” (Freire; Malheiros, 2009, p. 85).

O príncipe Maximiliano de Wied Neuwied, passeando em 1815 pela cidade do Rio e seus arredores, encontrou uma população com uma variedade de cores. Ele registra a presença minoritária de dois tipos de índios na Corte: “os civilizados”, também denominados de caboclos e “os gentios tapuias ou bugres”, que só apareciam “isoladamente, como curiosidade” (Freire; Malheiros, 2009, p. 86).

A preponderância de escravos negros na cidade é assinalada pelo naturalista inglês James Fox Bunbury, que aportou no Rio de Janeiro em 1833 e descreveu suas ruas e subúrbios. Ele viu alguns “índios desgarrados na cidade e no cais, vestidos como os pretos e mulatos” (Freire; Malheiros, 2009, p. 86). Anos depois, em 1837, o pastor norte-americano Daniel P. Kidder identifica índios no meio de uma multidão aglomerada na porta da Câmara Municipal, onde funcionava a Junta de Vacinas.

A documentação iconográfica do período dá conta também da presença de índios na Corte, sobretudo a obra de Jean-Baptiste Debret (1768-1848) e a de Johann Moritz Rugendas (1802-1858), ambas ricas em dados etnográficos. Dezenas de desenhos conhecidos dos dois artistas descrevem a preparação da mandioca, as aldeias, malocas,

canoas, pontes, o trabalho indígena em fazendas, enterros, danças, rituais religiosos, cenas de caça e pesca e encontro dos índios com viajantes europeus.

Dois dias após sua chegada ao Rio, Debret viu índios Botocudo, trazidos do rio Belmonte para serem apresentados a D. João VI, que anos antes lhes havia declarado guerra. Documenta ainda a presença de famílias de índias lavadeiras, que residiam há muitos anos na cidade do Rio de Janeiro. Reuniam-se diariamente de manhã para ir lavar roupa à beira do rio, no Catete, onde ficavam o dia inteiro, até anoitecer. O artista francês registra ainda um grande número de índios “semi-selvagens” empregados no serviço particular. “Seus filhos tornam-se, com 12 ou 14 anos, excelentes criados” (Debret, 1834, p. 26), ele escreve. Retrata índios de diferentes etnias que ficaram alojados na Ilha das Cobras, num barracão da Marinha.

Rugendas, por seu lado, também localiza indígenas misturados com “homens de todas as condições, de todas as nações e de todas as cores”, em pleno Largo do Paço, em frente ao Palácio Imperial, no cais de desembarque (Freire; Malheiros, 2009, p. 88). O registro da presença de indígenas na Corte vai diminuindo progressivamente. Em 1860, o jornalista francês Charles Ribeyrolles constata apenas a existência do que denominou de “mestiços-índios” e deplora:

O que não se encontra como outrora, no Rio de Janeiro, são os indígenas, os verdadeiros filhos da terra, os selvagens de Villegagnon e de Jean de Léry (Freire; Malheiros, 2009, p. 88).

Pesquisa em andamento, realizada por Silva (2014), traz elementos sobre a presença indígena na cidade do Rio no

século XIX. Como capital do Império, a cidade sediou a Diretoria Geral de Índios e, posteriormente, na República, abrigou o Serviço de Proteção aos Índios (SPTD) e diversos órgãos indigenistas, além de instituições de pesquisa sobre povos indígenas.

No século XX, embora ignorados pela documentação oficial, os indígenas continuam a transitar pela capital da República, para onde migravam por diversos motivos: busca de trabalho, prestação de serviço militar, tratamento de saúde, reivindicação de direitos junto ao estado e ao SPI, principalmente em conflitos fundiários, além de contatos com órgãos de pesquisa. “Até a transferência da capital para Brasília, a cidade do Rio de Janeiro era o espaço principal para onde indígenas do país inteiro vinham em busca de reconhecimento de direitos” (Albuquerque, 2016, p. 12).

OS INDÍGENAS E A CARIOQUICE

O Rio sempre foi e nunca deixou de ser indígena, inclusive nos dias atuais. Sabemos disso através de algumas fontes esparsas, embora as estatísticas sobre demografia indígena em território brasileiro tenham sido omissas ou falhas. No período proto-estatístico, que cobre todo o período colonial e o Brasil-Império, os registros paroquiais se encarregavam de coletar e organizar dados, com critérios diferenciados. Só nos últimos dois censos do IBGE (2010-2022) é que se sistematizou a identificação da população indígena, incluindo a que vive fora das aldeias, em zona rural e urbana.

O levantamento de 2022 registra um total de 1.693.535 indígenas no Brasil (0,83% da população total do país), dos

quais 53,97% residem em áreas urbanas e 46,03% em áreas rurais, dentro ou fora de aldeias.

Hoje, o estado do Rio de Janeiro abriga 1,9% do total da população indígena do Brasil, parte dela vivendo na capital. Foram 16.964 pessoas residentes no Rio que se autodeclararam indígenas (0,11% da população total do estado), dos quais mais de duas mil pessoas em 24 cidades das regiões Sul e Costa Verde e quase sete mil na capital (IBGE, 2022), concentrada grande parte no Parque Maré (Feitoza, 2024) e outros dispersos pelos bairros da periferia da cidade e da Região Metropolitana.

Com seus modos de ser e viver singulares, pertencem a diversas etnias de outras regiões do Brasil: Fulni-ô, Potiguara, Pankararu, Guarani, Pataxó, Guajajara, Terena, Kaingang, Xavante, Tukano e Pankararé (IBGE, 2012).

O Rio, no entanto, continua indígena, não apenas pela presença física de indivíduos que se autodeclararam assim aos recenseadores. Do ponto de vista demográfico, são poucos e estão tão dispersos e tão camuflados que permanecem invisíveis, como se vivessem em catacumbas.

O Rio continua índio porque, 460 anos depois da fundação da cidade, permanece com as marcas impressas do seu expressivo patrimônio cultural em sua dupla dimensão: material e imaterial, o que acabou modelando a identidade do carioca, ainda que muitos ignorem tais influências e outros, por preconceito, a rejeitem mesmo sem conhecê-las.

O Rio continua índio, em primeiro lugar, em seu patrimônio linguístico, no jeito de falar e de ser. Não é possível sequer se identificar e indicar o endereço — “eu sou carioca e moro em Ipanema, Pavuna ou Irajá” — sem pagar tributo simbólico às línguas indígenas.

De origem tupi, a palavra carioca é o nome de um rio, que, segundo alguns especialistas, significa “morada (*oca*) do acari”, um peixe que durante a seca ou estiagem cava buracos na lama e ali mora, como se fosse um anfíbio. Para outros, é o nome de uma aldeia, a “morada dos índios Carijó” (Edelweiss, 1967, p. 18).

Da mesma origem são os nomes de muitos lugares, como bairros e acidentes geográficos que conservaram as denominações de antigas aldeias: Guanabara (baía semelhante a um rio), Pavuna (lugar atoladiço), Irajá (cuia de mel), Niterói (baía sinuosa), Iguaçu (rio grande), Ipanema (rio sem peixe), Icarai (água clara), Itaguaí (lugar cheio de pedras) e tantos outros como Sepetiba, Mangaratiba e Acari (Freire, 2014).

Vários pesquisadores, que estudaram a toponímia do Rio de Janeiro, identificaram nomes indígenas em acidentes geográficos e físicos, em plantas e animais, destacando como tal denominação não é aleatória, mas portadora de informação, resultado de acurada observação. O mais consistente deles é Frederico Edelweiss, um gaúcho que foi professor de “Língua Tupi” na Faculdade de Filosofia da Bahia e publicou seu estudo sobre a toponímia do Rio (Edelweiss, 1967).

No entanto, a contribuição das línguas indígenas, assim como das africanas, na forma de falar do carioca, não deve se resumir a uma longa lista de “palavras exóticas”. As marcas linguísticas que as populações indígenas imprimiram à variedade da língua portuguesa falada na região são visíveis no léxico, especialmente na toponímia que acabou se naturalizando como variedade do português carioca. Mas existem outras marcas, provavelmente, já que o contato linguístico faz parte das condições históricas que produzem fenômenos de hibridação, atingindo outros níveis mais profundos das

línguas, além dos empréstimos. Mas isso até agora não tem sido colocado como objeto de estudo.

O filólogo Antenor Nascentes, que é um dos primeiros a se preocupar com as especificidades geoletais no seu livro *O linguajar carioca* (1953), não aborda sequer a toponímia, ignorando os vestígios do contato das línguas indígenas com o português. Trabalhos posteriores dos linguistas vinculados ao grupo de pesquisa Norma Urbana Culta (NURC), da UFRJ, de maior densidade, não tem por foco os aspectos estéticos envolvendo as línguas indígenas (Callou; Avelar, 2002), mas como já foi cantado por Adriana Calcanhotto, sabemos que “cariocas tem sotaque/cariocas são alegres”.

O sotaque carioca está presente na busca de uma linguagem musical peculiarmente brasileira, realizada, entre outros, pelo carioca do bairro de Laranjeiras Heitor Villa-Lobos, que exalta “*Tupã, Deus do Brasil*” coloca “a voz do rio e a voz do mar” no “*Canto do Pajé*” e canta saudoso: “*Anhangá me fez sonhar com a terra que perdi*”. Está também no maestro Carlos Gomes, paulista que viveu no Rio e em Paquetá, onde compôs parte de sua obra. Ele extraiu o som mágico da floresta, fazendo-o viajar no vento, ao levar pela primeira vez para o palco do Teatro Lírico Provisório da cidade do Rio, na estreia da ópera *O Guarani*, instrumentos musicais indígenas, como maracás, inúbias, borés e a flauta sagrada-guarani, a Mimby Marae’y. A ópera, na qual os índios ganham protagonismo, circulou no mundo erudito do *La Scala* de Milão e em outros palcos europeus.

Além da música, o Rio continua também índio no carnaval, no candomblé e na literatura, como demonstra a produção literária brasileira elaborada em língua portuguesa. A representação do indígena na literatura produzida

no Brasil, desde os autos teatrais de Anchieta, no século XVI, passando pelo poema *Caramuru* (1781), de Santa Rita Durão, continua no século XIX, com o poema épico *A Confederação dos Tamoios* (1856), de Gonçalves de Magalhães, o introdutor do romantismo literário. O protagonismo indígena na literatura desempenhou relevante papel na formação da identidade nacional, passando por nomes como Gonçalves Dias e José de Alencar, que viveram na capital. Os índios foram imaginados como modelo de brasilidade e, num certo sentido, de carioquice, com os Tamoios sendo cantados em prosa e verso. Existe uma farta produção de crítica literária sobre o tema.

A carioquice do Rio está impregnada da contribuição dada pelos indígenas à identidade local, num processo histórico conflituoso, quase sempre violento, em que conhecimentos subterrâneos foram repassados oralmente de uma geração a outra, no campo da medicina, da farmacologia, da culinária, da biologia, da agronomia, da religião, das festas, dos rituais. Os saberes indígenas acabaram gerando alternativas de sobrevivência nos trópicos, transmitindo-nos os inventos adaptativos que desenvolveram em milhares de anos, concretizados nos métodos de plantar, caçar, pescar e preparar alimentos. Como lembra Darcy Ribeiro (1996), criador do hoje Museu Nacional dos Povos Indígenas:

Os índios cultivavam, habitualmente, em suas roças, umas quarenta plantas que são até hoje o sustento básico de nosso povo, como é o caso da mandioca, do milho, do amendoim, dos feijões e de muitas outras plantas. Domesticaram, também, dezenas de árvores, úteis, de onde tiravam o caju, o abacaxi, o pequi, o urucum etc. (Ribeiro, 1996, p. 32).

O Rio continua índio ainda no patrimônio arqueológico da cidade, parcialmente destruído pela especulação imobiliária, cujos sítios oferecem pistas sobre sua ocupação. Um dos mais antigos que se conhece está localizado no outro lado da Baía, em Piratininga, Itaipu e Cambóinhas, onde estão os sambaquis, nas dunas Pequena e Grande. Parte do material ali escavado foi levado para o Museu Nacional, mas permaneceu no local um bloco testemunho, ao redor do qual os Guaranis, vindos de Paraty, criaram, em 2008, a Tekoa Mbo'yty (Aldeia da Semente), naquele lugar considerado sagrado por eles, sendo posteriormente transferidos para Maricá (hoje eles vivem no tekoa Ka'Aguy Hovy Porã, aldeia Mata Verde Bonita).

A Constituição Federal em vigor considera os sítios arqueológicos como pertencentes à categoria de bens da União e como patrimônio cultural brasileiro. São considerados “arquivos”, com documentos capazes de contribuir para revelar como viviam aqui os nossos antepassados e, nesse sentido, são territórios indígenas.

Museus e arquivos são também territórios indígenas, pois guardam as marcas indeléveis da presença deles, conforme levantamento feito pelo projeto Guia de Fontes para a História Indígena, que mapeou documentos ainda pouco explorados, em 25 grandes instituições sediadas na cidade do Rio, entre as quais o Arquivo Geral da Cidade, o Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, o Arquivo dos Capuchinhos, o Serviço de Documentação Geral da Marinha, o então denominado Museu do Índio, o Museu Nacional, a Biblioteca Nacional e o Arquivo Nacional (Freire, 1995-1996).

Na documentação existente nos arquivos, o Rio de Janeiro continua índio, pois esse patrimônio documental

permite identificar a contribuição indígena na configuração da paisagem da cidade, cujos parques e jardins contaram com o trabalho indígena, assim como a construção de edifícios, fortalezas e monumentos. No patrimônio de pedra e cal, entre outros, encontramos os *Arcos da Lapa*, que guardam em seus alicerces o sangue e o suor dos indígenas, conforme documento encontrado no Arquivo Nacional — uma carta do final do século XVII, escrita por André Soares de Souza, responsável pela construção do Aqueduto, que trouxe água do rio Carioca para a cidade. “(...) qual obra se não pode fazer sem assistência dos Índios, que são os trabalhadores que naquelas partes costumam trabalhar” (Freire; Malheiros, 2009, p. 92). O autor menciona ainda a exploração do trabalho de indígenas de diferentes etnias nas obras do edifício do Senado, da Câmara e nos engenhos de particulares.

A informação é confirmada pelo padre Plácido Nunes (1683-1755), jesuíta, em carta dirigida ao Vice-Rei do Brasil, datada de 5 de outubro de 1738:

Em nossos tempos, todas as Fortalezas, que se acham no Rio de Janeiro foram feitas pelos Índios (...) Estes mesmos abriram o Caminho Grande, que vai do Rio de Janeiro para Minas, até o Rio Paraibuna. Estes foram os que conduziram todos os materiais e instrumentos para a Casa de Fundição (...). Estes, finalmente, os que trabalharam o Aqueduto pelo qual se pôs a Água da Carioca, na Cidade do Rio de Janeiro (Freire; Malheiros, 2009, p. 91).

Confirmando que o Rio de Janeiro continua índio, na resistência e nas alianças, a cidade foi palco de

manifestações, em junho de 2013, de indígenas da denominada Aldeia Maracanã, aliados a não indígenas, que cobraram a preservação do prédio do então Museu do Índio, (atualmente Museu Nacional dos Povos Indígenas), condenado à destruição. Diante do clamor público, o então governador do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral, retrocedeu, revogou a medida e anunciou a restauração do imóvel, situado ao lado do Estádio Mário Filho, para sediar um Centro de Referência das Culturas Indígenas (CRCI), gerido por um conselho permanente formado por representantes do estado, indígenas e sociedade civil.

Depois de discutir com 41 líderes indígenas de todo o país, o governo do estado do Rio de Janeiro definiu por decreto os objetivos do CRCI, que se compromete a “promover, preservar e difundir a história, os valores, os conhecimentos e todos os aspectos culturais dos indígenas brasileiros, com foco especial nos grupos que vivem ou viveram nas diversas regiões do estado do Rio de Janeiro”. Estabeleceu também que “o centro será ainda um ponto de formação, referência e apoio para os índios contemporâneos, diante dos desafios e das transformações culturais por que passam as diversas etnias em suas vivências nas aldeias e também no espaço urbano” (Decreto nº 44 525 de 16/12/2013).

O Centro de Referência deveria ter pleno acesso da população, tendo como missão o desenvolvimento de atividades artísticas, cursos de formação e qualificação, pesquisas, exposições, eventos e seminários, entre outras atividades culturais. Desta forma, o estado do Rio de Janeiro reconhece, quase cinco séculos depois da Confederação dos Tamoios, a importância da cultura e da história dos povos originários brasileiros.

A criação deste Centro de Referência das Culturas Indígenas nos remete ao discurso do presidente do México, Adolfo Lopez Mateo, na inauguração do Museu Nacional de Antropologia, em 1964, falando em nome da nação mexicana e definindo as políticas de Estado. Embora a instituição carioca não possua acervo tão diversificado e monumental como o das coleções do México, será possível se inspirar no discurso presidencial gravado num pedestal de mármore na entrada do Museu, para afirmar que não é preciso aniquilar o passado para entrar na modernidade.

Numa paráfrase ao texto sobre os mexicanos, podemos dizer que o povo carioca ergue este monumento, nesse lugar sagrado, em honra da diversidade das admiráveis culturas que floresceram desde a era pré-colombiana, em regiões que são hoje território do estado do Rio de Janeiro. Diante dos testemunhos daquelas culturas, a cidade do Rio recupera sua memória e rende homenagem aos povos indígenas, em cujo exemplo reconhece características essenciais de sua originalidade e de sua identidade regional.

Com o centro de referência, após o restauro do prédio, o Rio continuará cada vez mais índio. Resistindo.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. Indígenas na cidade do Rio de Janeiro. *Cadernos do Desenvolvimento Fluminense*, Rio de Janeiro, n. 7, p. 149-168, 2016.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- BELTRÃO, Maria da Conceição. *Pré-história do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Forense, 1978.
- CALLOU, Dinah; AVELAR, Juanito. Subsídios para uma história do falar carioca: mobilidade social no Rio de Janeiro do século XIX. In: DUARTE, Maria Eugênia L.; CALLOU, Dinah (org.). *Para a história do português brasileiro*. Rio de Janeiro: UFRJ/LETRAS; FAPERJ, 2002. v. 4, p. 95-112.
- DEBRET, Jean-Baptiste. *Voyage pittoresque et historique au Brésil*. Paris: Institut de France, 1834. v. 1.
- DIAS, Ondemar. O índio no Recôncavo da Guanabara. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 159, n. 399, p. 399-641, abr./jun. 1998.
- EDELWEISS, Frederico. Os topônimos indígenas do Rio de Janeiro quinhentista. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 275, p. 80-134, abr./jun. 1967.
- FEITOZA, Lucas. A maioria da população indígena do Rio de Janeiro vive na Maré. *Maré de Notícias*, Rio de Janeiro, 19 abr. 2024.
- FREIRE, José Ribamar Bessa (coord.). *Os índios em arquivos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Gráfica da UERJ, 1995-1996. 2 v.

- FREIRE, José Ribamar Bessa. Índio falou, tá falado. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 9, p. 44-46, 2014.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. O Rio de Janeiro continua índio. In: MATTOS, Ilmar Rohloff de (org.). *Rio de Janeiro: histórias concisas de uma cidade de 450 anos*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Educação, 2015. p. 36-48.
- FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Márcia. *Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2009.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2022: indígenas: primeiros resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102018.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2025.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Livraria Portugália; Instituto Nacional do Livro, 1945. t. 1-4.
- MENDONÇA DE SOUZA, Alfredo A. C. *Pré-história fluminense*. Rio de Janeiro: INEPAC, 1981.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- NASCENTES, Antenor. *O linguajar carioca*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1953.
- RIBEIRO, Darcy. *Diários índios: os Urubu-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIO DE JANEIRO (Estado). Decreto n.º 44.525, de 16 de dezembro de 2013. Dispõe sobre a afetação de parte do imóvel localizado na Avenida Maracanã, 252, esquina com a Rua Mata Machado, 127, bairro do Maracanã, ao Centro de Referência da Cultura dos Povos Indígenas/ Universidade Indígena. *Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 16 dez. 2013.

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

No caminho da Cobra Grande: indígenas no Rio de Janeiro¹

ANA PAULA DA SILVA

O Lago de Leite Materno, as praias e as florestas eram todas lindas. A razão para chamar de Lago de Leite Materno é que, por lá, os primeiros homens projetaram e esculpiram uma pedra enorme parecida com um peito de mulher que amamenta os homens da Terra. Na visão do Tukano, hoje, a pedra do Pão de Açúcar simboliza a “terra-mãe que dá vida ao homem mamífero” — significa mundo da fartura, sem miséria: mundo de paz e de prosperidade.

[Álvaro Tukano]

- 1 Uma primeira versão deste texto foi escrita em formato de roteiro, intitulado “No Caminho da Cobra Grande”, para o projeto *Kari Oka — Lugares de Memória Indígena no Rio de Janeiro*, concebido por Tereza Arapium e Ana Paula da Silva, com consultoria do pesquisador José Ribamar Bessa Freire. Trata-se de um roteiro de turismo de base comunitária, que visa refletir sobre a presença histórico-contemporânea indígena no Rio de Janeiro, particularmente na capital do “Rio antigo”, suas línguas, práticas culturais e conhecimentos silenciados pela história convencional do Brasil e do estado fluminense. O projeto foi lançado em 14 de junho de 2025, na aldeia Marakanã, e contou com financiamento da Lei Paulo Gustavo, do Governo Federal (Ministério da Cultura) e da prefeitura do Rio de Janeiro (Secretaria Municipal de Cultura). Mais informações no Instagram: @okarioka

Os povos indígenas estão presentes em todos os espaços físico-imateriais do território fluminense. Na cidade do Rio, eles estão no patrimônio de pedra e cal, no jeito de ser carioca, nas ruas e paisagens, na língua e cultura, nos nomes de lugares, rios e acidentes geográficos, na história e memória social. Com seus modos de ser e viver singulares, mais de 17 mil indígenas residem no estado do Rio de Janeiro, quase sete mil na capital², milhares nas favelas cariocas (Complexos da Maré³ e do Alemão, Rocinha, Rio das Pedras, Juramentinho...), onde cotidianamente tecem e vivenciam múltiplas relações com o território, as pessoas, as instituições. Pertencentes a diferentes povos, eles se exprimem em distintas línguas: guarani, tukano, nheengatu, guajajara, baniwa, kuikuro, wapichana, tikuna, warao, quechua..., mas falam também variedades do português, marcado pelo regionalismo e por cosmologias originárias. Eles se deslocam de variadas regiões e países, sempre em busca de melhores condições de vida,

- 2 Segundo os dados do censo de 2022, do IBGE. Vale lembrar que no Rio de Janeiro, em territórios tradicionais, vivem os Guarani, em sete tekoa — *Sapukai* (localizado no município de Angra dos Reis), *Tekoha Dje'y*, *Itaxi Mirim*, *Guyraitapu* e *Arandu Mirim* (situados em Paraty), *Ka'aguy Hovy Porã* e *Ara Hovy* (que estão na cidade de Maricá) — e os Pataxó Hã Hã Hãe (que residem na aldeia *Iriri Kãñã Pataxi Ûi Tanara*, também em Paraty). Há ainda as aldeias em contexto urbano, as chamadas “aldeias urbanas”. São elas: Aldeia Vertical (situada na Rua Frei Caneca), Aldeia Maracanã (criada na sede do antigo Museu Nacional dos Povos Indígenas) e Aldeia da Jacutinga, na cidade de Duque de Caxias.
- 3 No Complexo da Maré, por exemplo, em 2019, viviam 845 indígenas, um percentual de 0,6% da população total, conforme o censo populacional realizado pela Rede Maré em parceria com o Observatório de Favelas.

educação, saúde, mas também porque foram e são expulsos de seus territórios, onde sofrem inúmeras violências. Ali, eles retomam o espaço urbano traduzindo-criando a partir de suas perspectivas e conceitos, conforme o sofisticado pensamento de Álvaro Tukano. Aprendemos que as cidades são também territórios indígenas.

Para os Tukano, povo rionegrino, o Rio de Janeiro é uma terra ancestral, onde a vida se inicia por meio de várias transformações, surgindo rios e cachoeiras, florestas, animais, ventos, dias, universo, montanhas e humanos. “(..) lugar da primeira maloca, é um importante território. Todas aquelas belezas, as serras, os lagos, as praias nas quais vocês se banham, são lugares sagrados para nós”, como afirmou Jaime Diakara, escritor e antropólogo Desana (2017, p. 3). Do Lago de Leite — Baía de Guanabara (*Õpeko Ditara*) — emergiu a Canoa da Transformação (Cobra Grande), iniciando sua longa viagem do Oceano Atlântico aos rios Negro, Uaupés e seus afluentes.



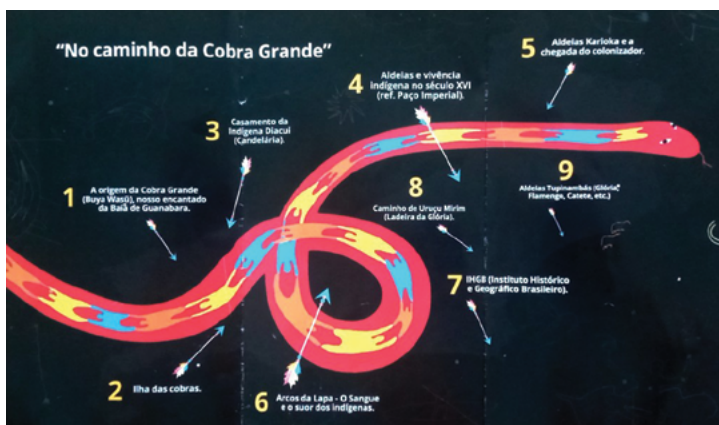
Pão de Açúcar — seio de mulher. FOTO: Ana Paula da Silva (2025)

No nosso “tukano-centrismo”, que é o pensamento de origem do nosso tronco Tukano, esses lugares marcados com pedra fazem parte do nosso caminho. E aí vai subindo, navegando nessa Cobra-Canoa, passando por Ipanoré, e vai até o Equador, onde ainda encontramos primos que mantêm tradições muito próximas. Ou seja, existia um trânsito entre povos ali, muito anterior à chegada dos visitantes europeus. Somos povos de navegação, viemos de uma migração histórica (Tukano, 2017, p. 6).

Dialogando com o pensamento dos povos originários, desenhamos um roteiro cultural, destacando a história do Rio de Janeiro como uma história indígena. Por meio do serpentear da Cobra Grande, convidamos todas e todos a percorrer esse caminho (texto) *contracolonial*, que objetiva visibilizar as contribuições dos povos originários para a formação da sociedade fluminense e carioca. O ponto de encontro é a Praça da Pira, antiga Praça Mauá, espaço de confluência entre o passado e a atualidade, ali onde o tempo linear se desfaz, cedendo lugar a uma temporalidade espiralar que nos conecta ao início dos tempos, à *Cobra da Transformação*, origem da vida, do Rio de Janeiro (Diakara, 2021), entrelaçando o passado-presente ao devir. Nossa caminhada, portanto, se inicia com uma imersão na oralidade e no universo cosmológico dos povos indígenas.

Seguindo o caminho da *Cobra-Canoa*, chegamos ao Arsenal da Marinha do Rio de Janeiro, antigo Arsenal Real da Marinha ou Arsenal da Corte, localizado atualmente na *Ilha das Cobras*, interior da Baía de Guanabara. Fundado em 1763, inicialmente no sopé do Morro de São Bento, essa organização militar era um dos principais destinos, nos

séculos XVIII e XIX, de milhares de indígenas. Recrutados à força em suas comunidades, muitos chegavam ainda meninos, com idades entre 7 e 15 anos (Silva, 2016).



Roteiro do Circuito Cobra Grande.

FONTE: Jane Produções (2025)



Apresentação do caminho da Cobra Grande.

FONTE: Jane Produções (2025)

No Arsenal da Marinha, eles trabalhavam em diversas funções, nos armazéns reais, na fabricação de suprimentos navais, serviço de cabotagem, tripulação, artilharia e, principalmente, como remeiros de embarcações — na época acreditava-se que existia certa “aptidão” dos indígenas para o trabalho de remadores. A vida no Arsenal era difícil, eles enfrentavam jornadas exaustivas, baixos salários e condições precárias de moradia. Por isso, as deserções eram recorrentes. A mão de obra indígena era essencial para o funcionamento do Arsenal, especialmente no transporte de mercadorias e pessoas, na manutenção das embarcações (Silva, 2016).



Indígenas Guarani servindo ao Exército Imperial.

FONTE: Debret (1834)

Acompanhando o serpentear da *Cobra Grande*, paramos na Igreja da Candelária, um suntuoso templo católico, palco de episódios marcantes da vida política e social do Rio de Janeiro e do país, como a missa de sétimo dia do

estudante Edson Luís de Lima Souto (assassinado pela ditadura civil militar), os comícios das Diretas Já e a Chacina da Candelária. O casamento da jovem indígena Diacuí Aiute Kalapalo, do Alto Xingu, com o sertanista Ayres Cunha, na igreja da Candelária, é considerado um evento histórico brasileiro, o primeiro matrimônio de uma indígena com um “civilizado”, conforme descreveram os jornais da época. A união, com repercussões internacionais, gerou muitos murmúrios e dividiu opiniões, pois o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) proibia casamentos de indígenas e brancos. O órgão abriu um inquérito para investigar o caso, mas este logo foi arquivado. Juristas, políticos e etnólogos discutiram as implicações legais do matrimônio, entre eles Darcy Ribeiro, contrário ao casamento (Lima, 2023). Após muitas discussões e o sensacionalismo das mídias, a cerimônia foi realizada em 29 de dezembro de 1952. Estiveram presentes socialites, políticos, jornalistas, empresários, entre eles Chateaubriand de Assis (um dos padrinhos) e um público de 10 mil pessoas. Todos queriam vê-la e tocá-la, na ocasião, partes de seu vestido foram rasgadas. Para o cineasta Takumã Kuikuro, Diacuí tinha medo do sertanista. O matrimônio não foi um “conto de fadas”, mas uma relação forçada e marcada por estupro (Lima, 2023). Um ano depois, a filha do casal nasceria prematuramente e Diacuí faleceria por complicações no parto.

O que aconteceu com Diacuí Kalapalo nos permite lembrar o estupro coletivo da indígena Maria Caetana, no início do século XIX. Na madrugada do dia 19 de janeiro de 1818, ela foi brutalmente violentada por um “bando de facinorosos”, ato considerado pelos agentes da Polícia da Corte um “attentado escandaloso” (Silva, 2016). O crime

foi cometido por vários homens, entre eles, autoridades pertencentes às forças militares. Maria Caetana trabalhava na casa de Maria Thereza, então localizada na Rua do Sabão, destruída nos anos de 1940, durante a construção da Avenida Presidente Vargas (Silva, 2016). As histórias de Diacuí e Maria Caetana são exemplos da fetichização/objetificação e violência dos corpos-territórios das mulheres indígenas no Brasil.



Apresentação do circuito Cobra Grande.

FONTE: Jane Produções (2025)



Embaixada de indígenas Botocudo visita D. João.

FONTE: Debret (1834)

Continuando a nossa viagem, chegamos ao Paço Imperial. Projetado no século XVIII, o edifício histórico faz parte das obras construídas e revitalizadas por indígenas no centro histórico do Rio de Janeiro. Foi o caso, por exemplo, dos Guaná/Kinikinau, trazidos pelo líder indígena Gabriel Augusto Guanitá, em 1831, quando este veio participar de uma audiência real com Pedro I (Silva, 2016). A construção foi erguida para ser a residência dos governadores da então capitania do Rio de Janeiro, do Vice-rei do Brasil, posteriormente foi o endereço oficial da Corte portuguesa e brasileira no século XIX. Naquele espaço, também funcionou a casa de despachos. Frequentemente, encontramos na documentação o registro da presença indígena nas proximidades da edificação, nas cerimônias do beija-mão e audiências públicas ali realizadas.

Na proa da *Cobra-Canoa*, seguimos rumo aos Arcos da Lapa, um dos principais cartões postais cariocas, visitado

anualmente por turistas de todas as regiões brasileiras e de diferentes países do mundo. Infelizmente, a maioria das pessoas desconhece que esse patrimônio do Rio de Janeiro foi construído por indígenas, conforme registram documentos diversos do período colonial. A carta de André Soares de Souza (século XVII), responsável pela construção do aqueduto que trouxe água do rio Carioca para a cidade, registrou a exploração da força de trabalho indígena em variadas obras públicas: Senado, reformas do Passeio Público, estradas e fortalezas. Para construir o Aqueduto da Carioca “(...) a qual obra se não pode fazer sem assistência dos Índios, que são os trabalhadores que naquellas partes costumam trabalhar”, foram submetidos a jornadas de trabalho extenuantes e mal remuneradas. Como jornal (pagamento), era costume dar aos indígenas “(...) de comer todos os dias e no cabo do mez [mês] suas tantas varas de algodam⁴ [algodão]” (Malheiros, 2009, p. 92).

Construído para abastecer a cidade, o Aqueduto da Carioca, hoje Arcos da Lapa, é a materialidade da marcante presença indígena na construção do patrimônio de pedra e cal da cidade do Rio de Janeiro.

Dos Arcos da Lapa, caminhamos em direção ao Caminho Ancestral da Glória. Antes da Guanabara, essa baía oceânica era habitada por milhares de indígenas, que viviam em diversas tabas (comunidades), espalhadas por todo o território da cidade do Rio de Janeiro. Entre o mar e a floresta, no sopé do atual morro da Glória, na foz do rio Carioca (sagrado para os Tamoios⁵), havia algumas tabas,

4 Grifos meus.

5 Cf. Bessa Freire e Malheiros (2009).



Apresentação do circuito Cobra Grande nos Arcos da Lapa.

FOTO: Leticia de Luna Freire, 2025

como a *Kaiók* (Carioca), uma das mais importantes da época e que hoje nomeia aqueles que nascem na cidade do Rio de Janeiro, o que evidencia a nossa íntima relação identitária com os indígenas. Ali, os Tupinambá cotidianamente faziam suas roças, caçavam e pescavam, teciam mantos, colares e redes, fabricavam seus potes de barro e cabaças, faziam farinha e *cauim* (um tipo de bebida fermentada), traduziam o universo e se orientavam por meio de indicadores de tempo tradicionais (surgimento de constelações no céu, floração do caju, fases da lua), embelezavam suas peles e a superfície de variados artefatos com padrões gráficos, praticavam o ritual de antropofagia, atualizando o passado no presente, perpetuando, assim, um singular jeito de ser e viver, gostos e festas, conforme os registros dos primeiros séculos de colonização.

A chegada do europeu trouxe infortúnios, epidemias, guerras, escravidão e desestruturação. A região foi palco de importantes conflagrações entre indígenas e europeus — a exemplo das batalhas de Uruçumirim (localizada no alto do atual Morro da Glória), decisivas para a consolidação do domínio português. Vale ressaltar que, sem as alianças com os morubixabas (chefes indígenas), os europeus não seriam capazes de dominar e colonizar esse território. Destaque para as atuações de Araribóia, Aimberê, Kunhambebe, Pindobuçu, Jebibiracica, Piraguaçu, Margaiáguaçu e tantos outros líderes que a história e a memória fluminenses, seletivas e esquecidas, silenciaram.

Com o objetivo de valorizar a presença e as histórias indígenas da cidade do Rio, particularmente do bairro, o grupo *Tupinambá Kaioka*, formado por artistas, pesquisadores e moradores da região, criou, em 2021, na Ladeira da Glória, o mural galeria Caminho Ancestral da Glória.



Ladeira da Glória. FOTO: Ana Paula da Silva, 2025

O território de Karioca é o destino final da nossa jornada. Ali, a *Canoa da Transformação* nos ensina que existem muitos sítios sagrados na costa brasileira, como os sambaquis e os lugares marcados com pedras (petróglifos), evidências que mostram como essas localidades inscrevem-se de forma indelével nos caminhos míticos dos povos indígenas. É o caso do monumento natural do Pão de Açúcar e da Urca. Para Álvaro Tukano (2021, p. 7):

Tem muita gente que não conhece o Rio de Janeiro. Lá na floresta, todos falam do Pão de Açúcar, chama-se *Ohpëkuã*, que é o peito da Mãe Terra, é a terra dos mamíferos que somos nós. A força que nós ainda temos lá da floresta, nós trazemos daquela região, da Baía de Guanabara, que é *Õpeko Ditara*. A Pedra da Gávea é o tempo [templo] sagrado dos pajés, dos espíritos, dos trovões. O Dedo de Deus é a casa das mirações. E outras cobras grandes que estão lá dentro são as nossas canoas de transformação da humanidade. É assim que nós vamos continuar falando.

A chegada à última parada da *Cobra Grande* não significa o fim dessa viagem pelo Rio de Janeiro indígena. Esse roteiro, tecido no emaranhado das palavras, é um dos múltiplos caminhos possíveis que podem ser imaginados e percorridos sobre a presença contemporânea e histórica dos povos indígenas, nesse território criado em um tempo imemorial. Como todo rio precisa de seus afluentes para continuar saudável e vivo, o Rio de Janeiro necessita da multiplicidade de rios-caminhos indígenas para permanecer com o coração pulsante.



Apresentação do circuito Cobra Grande.

FOTOS: Leticia de Luna Freire, 2025

REFERÊNCIAS

- BESSA FREIRE, José Ribamar; MALHEIROS, Márcia. *Aldeamentos indígenas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2009.
- DIAKARA, Jaime. *Rio de Janeiro, o lago de leite. Cadernos SELVAGEM*, Rio de Janeiro: Dantes Editora Biosfera, 2021. Disponível em: https://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2021/01/CADERNO14_JAIMEDIAKARA.pdf. Acesso em: 19 jan. 2025.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2022: indígenas: primeiros resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102018.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2025.
- LIMA, Isabelle. Romantização de abusos: Diacuí, primeira indígena a casar oficialmente com um homem branco no Brasil. *Portal Amazônia*, 1 mar. 2023. Disponível em: <https://portalamazonia.com/amazonia/romantizacao-de-abusos-diacui-primeira-indigena-a-casar-oficialmente-com-um-homem-branco-no-brasil/>. Acesso em: 20 abr. 2025.
- REDES DA MARÉ. *Censo populacional da Maré*. Rio de Janeiro: Redes da Maré, 2019. Disponível em: https://www.redesdamare.org.br/media/downloads/arquivos/CensoMare_WEB_04MAI.pdf. Acesso em: 25 mar. 2022.
- SILVA, Ana Paula da. *O Rio de Janeiro continua índio: território do protagonismo e da diplomacia indígena no século XIX*. 2016. Tese (Doutorado em Memória Social) — Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

TUKANO, Álvaro. Apresentação. In: DIAKARA, Jaime. *Rio de Janeiro, o lago de leite. Cadernos SELVAGEM*. Rio de Janeiro: Dantes Editora Biosfera, 2021. p. 7. Disponível em: https://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2021/01/CADERNO14_JAIMEDIAKARA.pdf. Acesso em: 19 jan. 2025.

TUKANO, Daiara. Apresentação. In: DIAKARA, Jaime. *Rio de Janeiro, o lago de leite. Cadernos SELVAGEM*. Rio de Janeiro: Dantes Editora Biosfera, 2021. p. 6. Disponível em: https://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2021/01/CADERNO14_JAIMEDIAKARA.pdf. Acesso em: 19 jan. 2025.

Reflexões sobre a presença indígena na Baixada Fluminense

MARCELO SANT'ANA LEMOS

O Censo do IBGE, de 2022, constatou a presença de 2.856 pessoas¹, que se autodeclararam indígenas, em 12 municípios da Baixada Fluminense: Belford Roxo, Duque de Caxias, Itaguaí, Japeri, Magé, Mesquita, Nilópolis, Nova Iguaçu, Paracambi, Queimados, São João de Meriti e Seropédica.

Podemos fazer algumas perguntas a partir deste dado do Censo de 2022. Estas pessoas teriam nascido no próprio território desses municípios ou vieram de outros municípios/estados? Se nascidas em um desses municípios acima, seus ascendentes viveram nesta região? Se esta resposta também for positiva, por que temos tão pouca informação ou nenhuma da presença indígena nestes territórios nos últimos quatro séculos (XVIII, XIX, XX e XXI)? Esse apagamento da presença indígena na história da Baixada foi construído? Se foi, a quem interessava e por quê?

Ao longo deste texto, pretendemos levantar algumas informações históricas que nos ajudem a responder, mesmo que parcialmente, essas perguntas, procurando apontar direções para possíveis pesquisas futuras que aprofundem o tema.

1 Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/22827-censo-demografico-2022.html?edicao=42267&t=resultados>. Acesso em: 25 jul. 2025.

A PRESENÇA INDÍGENA NO TERRITÓRIO E SUA EVOLUÇÃO, DOS SÉCULOS XVI AO XVII

Para construir esse panorama, fizemos um levantamento que localizou as aldeias indígenas da Baixada Fluminense, abrangendo os séculos XVI e XVII, combinando a utilização de diversas fontes históricas, resultando no montante de 20 aldeias ou aldeamento, bem como apontando a existência de indígenas dentro das sesmarias, distribuídos no processo de conquista portuguesa sobre o território indígena (Dias; Neto, 2011; Silva, 2016; Belchior, 1965; Araújo, 1900; Abreu, 2010).

Essas aldeias podem ser consideradas de contato, em sua maioria, já que seus habitantes interagiam com os europeus, que aqui aportavam, numa relação de trocas comerciais. A partir da segunda metade do século XVI, os estrangeiros iniciaram um novo processo, agora visando a invasão e a ocupação do território, se aproveitando, inicialmente, de uma política de alianças e inimizades, preexistentes ou construídas nos primeiros anos de contato com os povos indígenas, para enfraquecê-los e escravizá-los, dominando o território.

Em relação aos indígenas que viviam dentro das sesmarias, principalmente após 1575², podemos supor diferentes situações: aldeias inteiras daquelas localidades submetidas

2 Ano da derrota dos Tamoios de Cabo Frio, que abriu caminho para a conquista de todo o território da margem leste da Baía de Guanabara até Cabo Frio. A partir dessa ocasião o perigo para o processo de colonização local esteve mais relacionada às ameaças externas do que de ataques indígenas na Capitania do Rio de Janeiro.

ao processo de pacificação e seus habitantes escravizados, trabalhando para os conquistadores; indígenas escravizados nas guerras “justas” em outras regiões e distribuídos entre os colonizadores da Baixada Fluminense ou jornaleiros temporários nestas terras e engenhos nascentes (provenientes dos aldeamentos jesuíticos).

É importante salientar que os registros arqueológicos, existentes no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA), do site do IPHAN³, nos mostram muito mais aldeias e acampamentos existentes na Baixada Fluminense (incluindo os municípios que não aparecem no nosso levantamento abaixo), nestes dois séculos, mais que dobrando o número de aldeias contabilizadas aqui, mas isso deverá ser objeto de um futuro texto.

A maioria das aldeias levantadas era da etnia Tamoio ou Tupinambá, o que nos dá condições de inferir uma hipótese do quantitativo dessa população em cerca de mais de sete mil indígenas, para a região de estudo, tendo como base uma população média de 350 indivíduos⁴ por aldeia (utilizando aqui um parâmetro conservador), vivendo na

3 Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/sgpa/cnsa_resultado.php. Acesso em: 25 jul. 2025.

4 Hans Staden sinalizou que as aldeias tinham de três a sete habitações, no litoral fluminense. Cada uma dessas habitações comportavam de 40 a 50 casais com seus filhos. Assim teríamos aldeias com uma população numa faixa de 180 a 525 indivíduos, se contabilizarmos um filho por casal, em média. Nicolas Barré, que esteve na Guanabara, em 1555, nos relata de 500 a 600 indivíduos por aldeia. Assim, cremos que computar 350 indivíduos por aldeia, em média, que assumimos neste texto, não ficaria muito longe da realidade, para uma aproximação estatística da população local.

região, na segunda metade do século XVI e início do XVII⁵ (Staden, 1974). Essa população rapidamente declinou, devido às guerras de conquistas (1555-1575), às epidemias e à superexploração do trabalho escravizado.

Indicamos abaixo a distribuição dessas 19 aldeias e um aldeamento pelos territórios dos atuais municípios da Baixada:

- a. Duque de Caxias — quatro aldeias (Tarakuirapã, Itanã, Sarapoy, Jaguaráé);
- b. Itaguaí — um aldeamento (Itinga)
- c. Magé — duas aldeias (Nurukuy e Aldeia das Velhas);
- d. Nova Iguaçu — sete aldeias (Piraquaim, Quuatingaa, Guatiguaba, Marambaia, Tucanuçu, Tucano e Taquaruçu);
- e. Localização imprecisa entre dois ou três municípios — seis aldeias (Sarigoy, Upec, Sapeagoera, Paranaguape, Jacutinga e Gerussaba).

As distribuições de sesmarias na Baixada iniciaram em 1565, ainda dentro do contexto da guerra de conquista dos territórios, tendo sido distribuídas no mínimo⁶ 57 sesmarias até 1575 (Araújo, 1900; Abreu, 2010). A maioria dessas não foi ocupada neste período, dado o estado de guerra e

5 Acreditamos que esse quantitativo aqui sinalizado é uma primeira aproximação da população indígena da Baixada naquela época. No futuro, levando em conta as fontes arqueológicas, esse número poderá mais que dobrar.

6 Alguns livros de sesmaria e registro do primeiro cartório do Rio de Janeiro foram perdidos ou danificados, o que nos impede de ter a informação sobre a totalidade das sesmarias distribuídas.

insegurança que se encontrava a nascente cidade do Rio de Janeiro, o que levou a novas concessões das mesmas áreas, já dadas em sesmária, nos 25 anos finais deste século e na primeira metade do século XVII, por não terem sido ocupadas pelos sesmeiros iniciais.

Um dos motivos da desistência dos primeiros sesmeiros era que não conseguiram, no tempo que previa a lei de sesmária, ocupar os seus terrenos, por estarem eles ocupados por aldeias indígenas inimigas, que impediam as suas posses efetivas.

Um exemplo claro disso é a sesmária dada a Brás Cubas, em 3 de agosto de 1568, de “3000 braças por costa e ao longo do Salgado e 9000 para dentro em o Rio Merity em 3 de agosto dito ira correndo pela Piasaba da aldea de Jacutinga” (Araújo, 1900, p. 100), que aponta a existência da aldeia de Jacutinga, no território dado, composta de inimigos dos portugueses, provavelmente da etnia Tamoio ou Tupinambá.

Essa aldeia de Jacutinga já tinha virado uma tapera (aldeia destruída ou abandonada), em 29 de março de 1579, por ocasião da doação da sesmária a Francisco Lourenço Carrasco (Araújo, 1900, p. 105; Biblioteca Nacional, 1997, p.184-185), que solicitara parte da antiga sesmária de Brás Cubas, que por não a ocupar, perdeu o direito sobre ela. Onde teriam ido os indígenas de Jacutinga, derrotados e subjugados?

Uma pista do que aconteceu pode ser inferida analisando a situação em uma outra sesmária, dada inicialmente a Francisco Barbudo, em 2 de janeiro de 1568, na região do Rio Iguaçu (Araújo, 1900). Este, depois da conquista e fundação da cidade, resolveu voltar para a Bahia, de onde veio com Mem de Sá, e acabou por lá morrendo assassinado (Belchior, 1965), não ocupando sua dada de terras

na Baixada Fluminense. Suas terras foram então dadas de novo para Thomé de Alvarenga, em 20 de junho de 1570. Este potentado dos séculos XVI/XVII, também recebeu terras na Tijuca, Gávea e Juari (Belchior, 1965; Abreu, 2010). Ele era casado com Maria Mariz, filha de um dos “heróis” da conquista da terra, Antônio de Mariz⁷ (Belchior, 1965), e foi vereador na cidade. Possuía imensa escravaria indígena sob o seu controle, a ponto de ser citado pelos jesuítas, no início do século XVII, como um dos que controlava um grande número de indígenas subordinados ou escravizados em aldeia a sua disposição, nas suas terras, mas que depois viu diminuir esse contingente, por maus-tratos, fugas ou doenças (Leite, 2006).

Não por acaso nas terras de sua sesmária no Rio Iguaçu, recebida em 1570, existia uma aldeia indígena, com o nome de Guatiguaba (Abreu, 2010), da qual provavelmente ele escravizou os indígenas para preparar o solo e produzir alimentos na sua propriedade. Além disso ele conquistou mais escravizados nas “guerras justas”, como, por exemplo, a que foi liderada pelo Governador Antônio Salema, contra os Tamoio de Cabo Frio, em 1575, resultando na escravização de 4 mil indígenas, distribuídos de forma cruel entre os portugueses de São Vicente e do Rio de Janeiro, que participaram dessa expedição punitiva e escravocrata.

7 Que foi Provedor da Fazenda Real, cavaleiro fidalgo, vereador no Rio de Janeiro, participou da batalha para tomar a fortaleza de Villegaignon e depois da conquista do território do Rio de Janeiro, com Estácio de Sá. Mudou de São Vicente para o Rio de Janeiro, em 1567, trazendo mulher, filhos e os escravizados indígenas daquela Capitania. Morreu flechado por indígenas, numa cilada nas margens da extinta Lagoa de Capuerussu ou da Sentinela, em 1584.

A destruição da documentação colonial da Câmara dos Vereadores do Rio, pela invasão francesa (1711) e pelo incêndio no arquivo da Câmara, no final do século XVIII, dificultam hoje um melhor entendimento de outros conflitos e entradas, que certamente aconteceram no final do século XVI e início do XVII.

Conhecemos só algumas entradas, como a relatada pelos jesuítas, que foi feita pelo irmão de Salvador de Sá, em 1584, pelo sertão, descendo 900 indígenas para serem repartidos entre os principais da terra (Leite, 2006), bem como as ocorridas na década de 1590, na qual Martim de Sá faz uma em direção ao médio curso do Rio Paraíba do Sul e seu irmão Gonçalo de Sá, outra no curso inferior do mesmo rio, onde foi combater os Temiminó rebeldes contra o domínio português, ambas com intuito de conseguir mão de obra indígena escravizada para vender nas capitanias e para seus próprios interesses de proprietários de escravizados (Knivet, 2007).

Ocorriam também resgates de indígenas, feitos pelos proprietários de terras, em aldeias no interior, que resultava na escravização de indígenas não capturados em “guerras justas” e sim nesses resgates particulares⁸ (Perrone-Moisés, 1992).

8 Perrone-Moisés explica que o resgate foi uma das formas legais de escravizar indígenas através da compra de cativos feitos prisioneiros em guerras indígenas, sobre a alegação que os colonos os salvara de rituais de antropofagia e, portanto, cabia a eles convertê-los e civilizá-los. Em troca, justificavam sua escravização temporária ou indefinida, como forma de pagamento do seu valor de compra (Perrone-Moisés, 1992, p.127- 128).

Além dessas entradas e resgates os colonos utilizavam também outras estratégias com intuito de manter indígenas no seu plantel de escravizados, como, por exemplo, casar uma indígena escravizada da sua casa com um indígena forro ou livre de um dos aldeamentos jesuíticos, aproveitando que podiam requisitar o seu trabalho por um determinado tempo, pagando a jornada. Assim, nascendo um filho(a) dessa união, ele(a) seguia a condição da mãe escravizada, o que acabava levando o pai a ficar na propriedade para acompanhar a família (Leite, 2006), ou casar um indígena livre com uma africana escravizada.

Esse último processo se intensifica no início do século XVII, quando a presença de escravizados transatlânticos começava a aumentar no Rio de Janeiro, em decorrência principalmente do enriquecimento obtido pelo comércio clandestino (contrabando) de mercadorias diversas e escravizados africanos para o Peru, através dos peruleiros, via Buenos Aires, que tornou o porto do Rio de Janeiro um ponto importante dessa rota, iniciada em 1582, de forma pontual, e, depois, de forma legal e também clandestina. Novos impedimentos para o contrabando foram promulgados na década de 1620, aumentando a repressão a ele, com expulsão e enforcamento de mercadores portugueses (peruleiros) da região andina e de Buenos Aires, bem como a proibição de comércio direto desta cidade portenha com Brasil e Angola (Canabrava, 1984; Abreu, 2010), o que fez diminuir a circulação de prata no Rio de Janeiro, principalmente após o fim da União Ibérica e vedação de acesso ao porto de Buenos Aires.

Assim, esse processo possibilitou que o porto do Rio fosse incorporado definitivamente à rota Atlântica de tráfico de

escravizados. O dinheiro proveniente dessa aliança comercial da elite da terra com espanhóis da Província do Rio Prata e Paraguai acarretou uma maior circulação de prata na cidade e um aumento da riqueza, o que financiou a compra de escravizados africanos e o aparecimento de mais engenhos de cana na Baixada Fluminense até 1650⁹.

O aumento da demanda de mão de obra escravizada pela ampliação do número de engenhos, partidos de cana, olarias, fazendas produtoras de alimentos também estimulava a escravização indígena. A oferta dessa mão de obra era fornecida principalmente pelos paulistas que atacavam as missões espanholas e vendiam os indígenas escravizados das missões em São Paulo, no Rio de Janeiro e nas capitanias do Norte. Por ação dos jesuítas espanhóis, o papa publicou um Breve, que proibia a escravização indígena, em 1639, sob pena de excomunhão. A sua divulgação pelos jesuítas, em 20 de maio de 1640, gerou uma revolta entre os “homens bons” do Rio de Janeiro, isto é, a elite senhorial da terra, que obrigaram os inácianos a uma composição com os revoltosos, após estes terem invadido o Colégio do Rio de Janeiro e quase terem expulsado os inácianos, como ocorreu na Capitania de São Paulo (Abreu, 2010).

Por intermédio do governador Salvador de Sá e Benevides, os moradores e os padres da Companhia, chegaram a um acordo no qual os jesuítas não interfeririam na situação dos indígenas que estavam prestando serviços aos colonos nos

9 Até 1650 foram fabricados 22 engenhos em torno de Irajá/Meriti e fundo da Baía, conforme Maurício de Abreu, o que representa o auge do número de engenhos dessas duas regiões (Abreu, 2010), que declinou até o final do século XVII.

engenhos, nas casas e nas fazendas, devolveriam os que estivessem refugiados nos aldeamentos, não aplicariam a pena de excomunhão e, em troca, permaneceriam na Capitania, fazendo o seu trabalho junto aos aldeamentos (Leite, 2006; Abreu, 2010).

Este conflito, entre os moradores e jesuítas por conta da disponibilização da mão de obra indígena dos aldeamentos e escravizados, sofreu uma escalada de tensões ao longo da década de 1640, culminando no afastamento voluntário dos jesuítas da direção temporal dos aldeamentos fluminenses, em 1646, só voltando dois anos depois. Isso demonstra a importância econômica que ainda tinham os indígenas dos aldeamentos e os escravizados para a economia do Rio de Janeiro (Abreu, 2010).

O declínio econômico da praça carioca, ocorrido a partir de 1641 e que se seguiu até o fim da década de 1660, foi resultado da combinação de epidemias de bexiga, de 1642/43 e 1662 (que levou a mortandade de muitos escravizados indígenas e africanos); dos ataques sistemáticos aos navios portugueses repletos de mercadorias coloniais, por parte dos holandeses e ingleses, do fim da União Ibérica (1640)¹⁰ e da captura de Angola (1641-1648). Não impediram, porém, a consolidação da tendência de comprar escravizados africanos, em detrimento aos escravizados ameríndios, já que esse tráfico transatlântico já estava bem estruturado.

10 As dívidas assumidas pelo Trono Português para a manutenção da independência de Portugal recaíram e sobrecarregaram os moradores das Colônias, levando inclusive a Revolta da Cachaça (1660), na cidade do Rio de Janeiro, contra cobranças de impostos abusivos para pagar essas dívidas, além de luta contra os desmandos e domínio da família Sá.

Com a massiva participação dos moradores e de indígenas dos aldeamentos jesuíticos do Rio de Janeiro na libertação de Angola do domínio dos holandeses (1648), os vínculos econômicos dos comerciantes dos dois portos foram restabelecidos e aprofundados. O reflexo disso foi também a progressiva descontinuidade de entradas de autoridades e colonos fluminenses para descimento de indígenas e sua escravização, por serem mais incertos os sucessos e lucros dessas expedições em relação ao tráfico negreiro (Leite, 2006; Abreu, 2010; Coaracy, 1965).

Aliado a esse movimento, temos as sucessivas leis contra a escravização indígena. Mesmo com um comportamento pendular, algumas mais amplas outras mais restritas em relação à liberdade dos ameríndios, estas refletiam a correlação de forças em cada conjuntura, entre os jesuítas e os colonos sobre o problema da escravização indígena nos diversos territórios da Colônia (Perrone-Moisés, 1992).

No caso do Rio de Janeiro, a segunda metade do século XVII reflete uma diminuição da presença de indígenas escravizados nos plantéis dos principais escravocratas fluminenses, o que não quer dizer o fim da escravidão desses e nem o seu desaparecimento dos engenhos, partidos de cana e fazendas.

Outra forma de aferir a presença indígena nesse momento é através dos testamentos e dos registros paroquiais, que nos mostram as diferentes inserções desse segmento na sociedade colonial.

Em testamentos do século XVII, vamos observar a presença de indígenas no plantel de escravizados, dados como herança, como, por exemplo, nos casos de Manoel Veloso Espinha Filho, que deixou sete indígenas para os

herdeiros, em 11 de janeiro de 1648, e Antonio Monteiro, que deixou três “peças da terra”, de herança em 4 de dezembro de 1643 (Abreu, 2010).

No caso dos registros paroquiais, trabalhamos com a Freguesia de Santa Rita do Jacutinga, que foi criada no século XVII, uma das mais antigas da Baixada Fluminense, com a maior série documental preservada daquele século, entre todas as criadas naquele período¹¹. Os seus livros de batismos, óbitos e casamentos foram analisados por Ondemar Dias e demonstraram a continuidade da presença indígena na Baixada Fluminense, desde os fins do século XVII até o final do XVIII, trabalhando e vivendo dentro das propriedades ou nas matas, nas mais diversas situações, como escravizados, agregados, jornaleiros, fugidos no mato, vindos dos aldeamentos de Itinga e de Mangaratiba, entre outras características (Dias, 1998).

Os registros de batismo do século XVII totalizaram 307 assentos, sendo que 25 eram de indígenas (8,14% do total de batizados), entre 1686 e 1700. No caso dos registros de casamento, dos 31 registrados, somente 1 (3,2%) foi formado por um casal de indígenas. Marcos se casou com Simoa, ambos do gentio da terra, sendo ela da casa de Ana de Souza, uma das maiores proprietárias de escravizados da freguesia. Já no caso dos óbitos, foram computados 28, sendo somente 1 indígena (3,5%): Juinão, que morreu assassinado no caminho, em 1686, e, portanto, sem sacramentos (Dias, 1998).

11 A outra é a de Nossa Senhora da Piedade de Magé (na qual preservaram uns poucos fragmentos de assentos). As demais freguesias não têm documentação do século XVII, somente do século XVIII em diante.

A fundação da Colônia de Sacramento, em 1680, feita também à custa da mobilização forçada dos indígenas dos aldeamentos do Rio de Janeiro, provocou um certo declínio populacional nestes locais controlados pelos jesuítas. Esse processo de depopulação foi ampliado com a descoberta de ouro em Minas Gerais, o que contribuiu para gerar uma migração de muitos indígenas aldeados para a região mineira, seja por requisição oficial, seja por retirada forçada feita pelos colonos nos aldeamentos, o que, junto com a compra de escravizados africanos no porto do Rio de Janeiro por paulistas, provocou uma escassez momentânea de mão de obra escravizada no início do século XVIII e de alimentos na Capitania (Biblioteca Nacional, 1700; Biblioteca Nacional, 1703).

OS INDÍGENAS VIVEM E RESISTEM NA BAIXADA FLUMINENSE NOS SÉCULOS XVIII E XIX

A construção de um novo caminho para as Minas Gerais, mais curto, através do Rio de Janeiro, feito por Garcia Paes, iniciou um movimento de ocupação da chamada região de Serra Acima¹², que levava a apropriação de novos espaços nos fundos das freguesias do recôncavo da Guanabara em direção à Serra dos Órgãos e ao Rio Paraíba do Sul. Esse movimento vai avançar e invadir territórios indígenas até então pouco conhecidos e frequentados, o que acarretou o descimento dos indígenas “Manipaqueres” ou “Manipaque”, que viviam na Serra dos Órgãos, no fundo

12 Assim chamada na documentação colonial.

da Freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Magé (Arquivo Nacional, 1703, p. 92-93)

Antonio Machado, em 1702, consegue a permissão das autoridades coloniais para fazer o descimento de 40 indígenas e criar um aldeamento próximo ao Rio Magé, por iniciativa própria. Esses indígenas, provavelmente eram os mesmos que tinham sido contatados pelos jesuítas, em 1648, por ocasião do descimento dos indígenas da etnia Gessaruçus, mas permaneceram na serra nesta época (Arquivo Nacional, 1702, p. 13-14).

Os motivos dos indígenas Manipaque concordarem com esse descimento, nós não conhecemos, mas, provavelmente, estavam ligados às novas pressões acarretadas pela presença colonial Serra Acima, levando as suas lideranças a solicitarem ao governador do Rio de Janeiro Dom Álvaro de Silveira e Albuquerque a permissão para ficarem próximos aos colonizadores, como se expressou um deles, que sabia falar português, quando foi levado por Antonio Machado à presença da autoridade (Arquivo Nacional, 1702, pp. 13-14). Começava assim o processo de subordinação forçada de outros povos indígenas, que viviam na Serra Acima, ao projeto colonial, nos séculos XVIII e XIX, provocado pela interiorização e integração territorial estimuladas pelas descobertas das novas minas de ouro e, depois, pelo café.

Os indígenas descidos por Antonio Machado provavelmente são os mesmos que foram batizados em grupo, no dia 19 de abril de 1716, na freguesia de Nossa da Piedade de Iguaçu, conforme constatou Ondemar Dias nos registros de batismos daquela paróquia. Apesar de o nome dado para a etnia dos batizados ter sido “Guarulhos” e não “Manipaque” acreditamos que se trata do mesmo grupo (Dias, 1998).

Nos registros paroquiais da Freguesia de Nossa da Piedade de Iguaçu, que sobreviveram ao tempo, temos a presença de indígenas ao longo do século XVIII. No caso dos assentos de batismos dos, 690 realizados, 33 referem-se a indígenas (4,78%). Para os casamentos dos 325 enlaces matrimoniais 9 foram com indígenas (2,76%) e, para os óbitos, de um total de 520 mortes registradas, 26 foram indígenas (5,2%) (Dias, 1998).

Na freguesia de Santa Rita do Jacutinga os registros paroquiais de batismos, casamentos e óbitos, ao longo do século XVIII, que conseguiram se preservar, apresentaram uma queda nos registros de indígenas em relação ao século anterior. Dos 1530 assentos de batismos, somente 29 são de indígenas (1,89%). Em relação aos casamentos temos no período 161 casamentos, sendo somente cinco (3,1%) entre indígenas e escravizados ou livres, nenhum com o casal só de indígenas, no intervalo entre 1704 e 1795. Em relação aos óbitos, temos um total de 867 registros, dos quais 25 são indígenas (2,8%). A distribuição desses registros está concentrada nos 20 primeiros anos daquele século e nos decênios finais, por conta da perda de alguns livros paroquiais, mas é uma amostra válida da proporcionalidade da presença indígena nesta freguesia da Baixada (Dias, 1998).

Em relação às outras freguesias da Baixada Fluminense, nós não temos conhecimento de estudos sistemáticos, que tenham pesquisado a presença indígena nos registros paroquiais, com exceção da dissertação de Ana Claudia de Souza Ferreira sobre Itaguaí, que trabalhou somente com o século XIX.

Nós fizemos uma pequena prospecção, de forma não sistemática, nos assentos de batismos, óbitos e casamentos

de algumas freguesias, para o século XVIII. Encontramos, na matriz de Nossa Senhora da Conceição de Marapicu, no que restou do livro de batismos, casamentos e óbitos de 1728-1757, dois batizados, na primeira imagem, referente a dois gentios da terra. O primeiro batismo, de 6 de março de 1728, refere-se a Pedro, filho de Francisca do gentio da terra¹³ e, no segundo assento de batismo, de 7 de março de 1728, temos Angela (?), filha de Manoel Soares e Mariana, do gentio da terra, que vieram da aldeia de Mangaratiba e moravam nesta freguesia¹⁴. Na freguesia de São João de Meriti, no fragmento do livro de óbitos de 1728-1735, do qual restaram nove páginas, encontramos o sepultamento de Clemencia, moça da terra, em 26 de abril de 1730¹⁵.

A permanência dos registros de indígenas na região, ao longo do século XVIII, nos mostra que eles sobreviveram de diversas formas ao processo de colonização, que implicou na destruição de suas aldeias, genocídios, etnocídios,

13 Diocese de Nova Iguaçu. Batismo, matrimônios e óbitos da Freguesia de Nossa Senhora de Marapicu, de 1728-1757. “Brasil, Rio de Janeiro, Registros da Igreja Católica, 1616-2017”, FamilySearch Disponível em: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939X-QR9Q-NX?lang=pt&i=0&cc=1719212>. Acesso em: 05 ago. 2025.

14 Diocese de Nova Iguaçu. Batismo, matrimônios e óbitos da Freguesia de Nossa Senhora de Marapicu, de 1728-1757. “Brasil, Rio de Janeiro, Registros da Igreja Católica, 1616-2017”, FamilySearch. Disponível em: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939X-QR9Q-NX?lang=pt&i=0&cc=1719212>. Acesso em: 05 ago. 2025.

15 Diocese de Duque de Caxias e São João de Meriti. Óbitos da Freguesia de São João Batista de Meriti, de 1728-1735. “Brasil, Rio de Janeiro, Registros da Igreja Católica, 1616-2017”, FamilySearch. Disponível em: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939F-GJHG-F?lang=pt&i=0&cc=1719212>. Acesso em: 05 ago. 2025.

epidemias, na alteração do seu modo de vida, enfrentando a transformação das matas em engenhos, olarias, sítios ou chácaras, se adaptando e trabalhando em diversas tarefas seja como indígenas aldeados, libertos, administrados ou escravizados nas propriedades e nas casas, sendo batizados, casando e morrendo dentro ou fora do rito católico.

Essas estatísticas acima mostram que, apesar de minoritários dentro da população da Baixada Fluminense, no século XVIII, a presença indígena, mesmo que pouco visível, era presente. Nesses registros vemos o casamento de indígenas entre si, com escravizados africanos e até com portugueses, bem como o nascimento de crianças fruto de casais de indígenas, de indígenas e escravizados, de indígenas e forros, de indígenas escravizados e livres. Nota-se também a existência de mobilidade dos indígenas dos aldeamentos, após a expulsão dos jesuítas, em 1759, indo se estabelecer em freguesias da Baixada, vindo dos diversos aldeamentos fluminenses (Cabo Frio, Itaguaí, São Barnabé e Mangaratiba).

O ALDEAMENTO DE SÃO FRANCISCO XAVIER DE ITINGA E DEPOIS DE ITAGUAÍ

A região dos atuais municípios de Itaguaí, Seropédica e Paracambi era parte da Fazenda Santa Cruz, que ficou em poder dos jesuítas até a sua expulsão, em 1759. Foi dentro desta grande sesmaria, constituída aos poucos desde 1590 até os decênios iniciais do século seguinte, que foi fundado o aldeamento de Itinga, formado por indígenas que foram descidos pelos jesuítas da Lagoa dos Patos, chamados Carijó ou Guarani, além de possivelmente outras etnias ao longo

da sua existência (Leite, 2006; Souza; Silva, 1854). O aldeamento foi constituído antes de abril de 1630, pois neste mês já estavam mobilizados a serviço da defesa do Rio de Janeiro contra uma possível ofensiva holandesa, cerca de 43 carijós do aldeamento, que se perfilaram diante do governador Martim de Sá.¹⁶

O aldeamento foi constituído de 400 indígenas (Almeida, 2001), que, ao longo dos séculos, foram usados na defesa da costa, servindo nos fortes, nas patrulhas dos caminhos, guiando entradas nos sertões, realizando rebates militares contra piratas e invasões estrangeiras, mas também nas obras públicas, como construção de capelas e cadeias, no trabalho agrícola para os jesuítas e colonos, no transporte de mercadorias e na perseguição a quilombolas.

No século XVIII, o aldeamento mudou de local, saindo de Itinga para Itaguaí, mais próximo da sede da Fazenda de Santa Cruz, sendo que, para lavrarem e ficarem na terra, era cobrado pelos jesuítas um foro anual de sete galinhas, que depois com a diminuição do terreno dos indígenas do aldeamento passou para cinco galinhas anuais (Souza; Silva, 1854).

Após a expulsão dos jesuítas, os indígenas de Itaguaí enfrentaram enormes pressões que levaram a serem expulsos ou fugirem temporariamente do aldeamento em três ocasiões diferentes, tanto por enfrentamento com administradores da Fazenda Santa Cruz, no século XVIII, como também com os proprietários do engenho de Itaguaí, já no século XIX.

No levantamento da população do distrito da aldeia de Itaguaí, em 1797, com os indígenas de volta ao aldeamento

16 Anais da Biblioteca Nacional, nº 59, 1937, páginas 70-71.

após a segunda expulsão, eles constituíam 55 famílias das 141 existentes naquele local (Côrrea, 2012).

A construção de um engenho de cana na Fazenda Santa Cruz dentro do território que os indígenas habitavam limitava a expansão da aldeia. A venda, em 1806, do engenho para Antonio Gomes Barroso e outros, com cláusula de remoção da aldeia, produziu sério conflito entre os aldeados e o proprietário do engenho. Conflito esse que só foi resolvido em 1812, quando D. João VI concede terras da Fazenda Santa Cruz para os indígenas, de forma coletiva, para que pudessem fazer as suas plantações.

Após a transformação do local em Vila Itaguaí, em 1820, separando do território da Fazenda Santa Cruz, os habitantes da antiga aldeia sofreram mais um revés, pois foram promovidos pela Constituição de 1824 em “cidadãos” e, assim, tiveram que pagar foros individuais pelas terras, antes cedidas de forma coletiva para a aldeia, ou seja, perderam o direito concedido por D. João VI por terem sido considerados “cidadãos” do império (Moreira, 2010).

Espalhados pelos atuais municípios de Itaguaí, Seropédica e Paracambi, os indígenas, apesar da perda do “status de aldeado”, vão permanecer no território. Segundo o levantamento feito em 1839, eles são contabilizados em 141 pessoas, de 37 famílias, vivendo nos terrenos doados por D. João VI (Ferreira, 2016).

No mapa populacional de 1851, para a Vila de Itaguaí, nas três freguesias que compunham a Vila (Freguesia de São Francisco Xavier de Itaguahy, atual Itaguaí, Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Bananal de Itaguahy, atual Seropédica, e Freguesia de São Pedro e São Paulo do Ribeirão das Lages, atual Paracambi) existiam 206 indígenas,

demonstrando a continuidade e o aumento da população, apesar de todas as dificuldades (Ferreira, 2016).

O QUE DIZEM OS CENSOS DE 1872 E 1890

No último levantamento censitário do Império (1872) e no primeiro da República (1890) vão constar a continuidade histórica da presença indígena em toda a Baixada Fluminense, mesmo que de forma minoritária, invisibilizada, subalternizada nas relações sociais e econômicas, além de, na sua maioria, desterritorializada. Na década de 1870, o que restava dos territórios, de todos os aldeamentos fluminenses, foi extinto, pois os governos consideravam todos indígenas “confundidos com a massa da população”¹⁷ e, portanto, sem direito às terras dos aldeamentos.

Em 1872, ao totalizarmos as 13 freguesias¹⁸ que compunham o território dos atuais 12 municípios, temos uma população de 525 indígenas, denominados no censo de caboclos. Isto é, desterritorializados e submetidos ao etnocídio (com perda da língua, imposição de uma religião e de outros

17 Expressão que vamos encontrar em diversos Relatórios do Presidente da Província do Rio de Janeiro, ao longo da segunda metade do século XIX.

18 Freguesias de S. Francisco Xavier de Itaguaí (Itaguaí), N. S. da Conceição do Bananal (Seropédica), S. Pedro e S. Paulo do Ribeirão das Lages (Paracambi), N. S. da Piedade de Iguassú (Nova Iguaçu- Vila de Cava), Sant’Anna das Palmeiras (Nova Iguaçu -Tinguá), Sto. Antonio de Jacutinga (Nova Iguaçu e Mesquita), S. João de Merity, N. S. da Conceição de Marapicú (Queimados), N. S. da Piedade de Inhomirim, N. S. do Pilar, N. S. da Guia de Pacopahyba (Magé atual), N. S. da Piedade de Magé e S. Nicoláo de Suruhy.

costumes), mas reconhecidos como indígenas para a população do entorno.¹⁹

Já no primeiro censo da República, de 1890, para o mesmo território e as mesmas freguesias teremos um total de 997 indígenas declarados, mostrando um aumento nesse segmento da população recenseada, mesmo que com uma distribuição de forma desigual pela Baixada Fluminense (Brasil, 1898).

Assim, ao final do século XIX, temos um aumento da população indígena da Baixada Fluminense, mesmo que num percentual pequeno dentro do total da população daquela área. Esse segmento agora está desterritorializado e invisibilizado, tanto do ponto de vista historiográfico²⁰ quanto político, na medida em que os próprios relatórios dos Presidentes de Província do Império, a partir da década de 1880, não tratam mais da questão indígena e nem dos aldeamentos, por terem sido considerados extintos e, portanto, não tendo nenhum tratamento diferenciado, tanto nos relatórios como na burocracia imperial. A situação prossegue a mesma no início da República, sem política para os povos

19 Recenseamento do Brasil em 1872. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=225477>, volume 10. Acesso em: 05 ago 2025

20 O Visconde de Porto Seguro que escreveu a primeira história do Brasil e influenciou gerações de historiadores considerava os indígenas etnografia e não história, o que levou a muitos historiadores a ignorarem e não pesquisarem sobre a presença e agência indígena na História do Brasil.

indígenas no fim deste século, somente tratando de políticas públicas para os indígenas no século seguinte²¹.

A INVISIBILIDADE INDÍGENA NO SÉCULO XX E O INÍCIO DA SUA SUPERAÇÃO NO SÉCULO XXI

Como constatamos na comparação entre os dois últimos censos, do século XIX, houve um aumento da população indígena. No século seguinte, não conseguimos acompanhar essa evolução demográfica, por conta da interrupção do acompanhamento dessa população específica, que foi incorporada à categoria de cor parda nos censos de 1920, 1940, 1950, 1960, 1970 e 1980, criando uma grave lacuna censitária sobre a presença indígena na Baixada. Somado a isso, a historiografia só fará autocrítica profunda da sua ausência na pesquisa da participação dos povos indígenas na História do Brasil, na década de 1990, após o movimento indígena ter recuperado e conquistado direitos na Constituinte de 1988.

Assim, nos censos de 1991 e 2000 foram coletadas as primeiras informações com base na categoria indígena do quesito cor ou raça, desagregando pelas grandes regiões, unidades da federação e municípios.

A partir dos dois censos desse século (2010 e 2022), temos agora mais informações, inclusive sobre línguas, etnias e a presença dos indígenas em situação urbana, morando nas periferias, nas favelas, nos loteamentos clandestinos, dos municípios da Baixada Fluminense.

21 A criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) só ocorreu no governo de Nilo Peçanha, em 1910.

Reescrever a história desse período de invisibilidade e de silêncio sobre a presença indígena nestes 12 municípios fluminenses, a partir da História Oral, de novas abordagens e novas documentações com a participação dos historiadores indígenas, será fundamental para criarmos condições de reparar o malfeito aos povos indígenas do nosso país e romper com essa sensação de ser estrangeiro em sua própria terra.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Maurício de Almeida. *Banco de dados da estrutura fundiária do Recôncavo da Baía de Guanabara: séculos XVII e XVIII*. Disponível em: <https://mauricioabreu.com.br/escrituras>. Acesso em: 17 jul. 2025.
- ABREU, Maurício de Almeida. *Geografia histórica do Rio de Janeiro (1502-1700)*. Rio de Janeiro: Andréa Jakobsson Estúdio; Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 2010. 2 v.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. Relação das sesmarias da capitania do Rio de Janeiro: extraída dos livros de sesmarias e registros do cartório do tabelião Antônio Teixeira de Carvalho, de 1565 a 1796. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 63, v. 101, p. 93-153, 1900.
- ARQUIVO NACIONAL (Brasil). Códice 77, v. 13, p. 13-14. Carta para o Rei do Governador do Rio de Janeiro sobre a ordem que se deu a Antonio Machado para administrar e governar os índios que estiverem na Serra do Distrito de Magé e os mais que descerem das serras deles se aldearem, 26 ago. 1702.
- ARQUIVO NACIONAL (Brasil). Códice 77, v. 12, p. 92-93. Carta do Rei para o Governador do Rio de Janeiro sobre o descimento de indígenas Manipaques, 12 abr. 1703.
- BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). *Documentos históricos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Departamento Nacional do Livro, 1997. v. 1. (Original publicado em 1928).

- BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). Projeto Resgate: Arquivo Histórico Ultramarino — Rio de Janeiro Avulsos (1614-1830). AHU_ACL_CU_017, Cx. 7, Doc. 727. Disponível em: http://resgate.bn.gov.br/docreader/017_RJ_AV/4910. Acesso em: 5 ago. 2025.
- BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). Projeto Resgate: Arquivo Histórico Ultramarino — Rio de Janeiro Avulsos (1614-1830). AHU_ACL_CU_017, Cx. 7, Doc. 778. Disponível em: http://resgate.bn.gov.br/docreader/017_RJ_AV/5136. Acesso em: 5 ago. 2025.
- BRAZIL. Directoria Geral de Estatística. *Sexo, raça e estado civil, nacionalidade, filiação, culto e analfabetismo da população recenseada em 31 de dezembro de 1890*. Rio de Janeiro: Officina de Estatística, 1898.
- BELCHIOR, Elísio de Oliveira. *Conquistadores e povoadores do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editora, 1965.
- CANABRAVA, Alice Piffer. *O comércio português no Rio da Prata: 1580-1640*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1984.
- COARACY, Vivaldo. *O Rio de Janeiro no século XVII*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.
- CÔRREA, Luís Rafael Araújo. *A aplicação da política indigenista pombalina nas antigas aldeias do Rio de Janeiro: dinâmicas locais sob o Diretório dos Índios (1758-1818)*. 2012. 409 f. Dissertação (Mestrado em História Social) — Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.
- DIAS, Ondemar; NETO, Jandira. *O castelo (que nunca foi) da Marquesa de Santos, ou crônica de uma olaria que deu certo*. Rio de Janeiro: Wak Editora, 2011.

- DIAS, Ondemar. O índio no Recôncavo da Guanabara. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 159, n. 399, p. 399-641, abr./jun. 1998.
- FERREIRA, Ana Cláudia de Souza. *Caminhos, mudanças, alianças e resistências indígenas: identidade e territorialidade dos índios da Aldeia de Itaguaí — século XIX*. 2016. 132 f. Dissertação (Mestrado em História) — Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2016.
- FREITAS, Benedicto. *Santa Cruz: fazenda jesuítica, real e imperial*. Rio de Janeiro: Edição do Autor, 1987. v. 2: Vice-Reino e Reinado (1760-1821).
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Indígenas: apresentação*. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/apresentacao-indigenas.html>. Acesso em: 14 ago. 2025.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Recenseamento do Brasil em 1872*. Rio de Janeiro: Typographia G. Leuzinger, 1876-1879. v. 10. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=225477>. Acesso em: 14 ago. 2025.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Tabela 9900 — População residente em favelas e comunidades urbanas, total e indígena, por sexo e grupos de idade, segundo as Favelas e Comunidades Urbanas 2022. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br>. Acesso em: 24 jul. 2025.
- KNIVET, Anthony. *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet: memórias de um aventureiro inglês que em 1591 saiu de seu país com o pirata*

- Thomas Cavendish e foi abandonado no Brasil, entre os índios canibais e colonos selvagens*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006. t. 1, 2, 5 e 6.
- MOREIRA, Vânia Maria Losada. De índio a Guarda Nacional: cidadania e direitos indígenas no Império (Vila de Itaguaí, 1822-1836). *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 127-142, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/2237-101X011021007>.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI e XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 115-132.
- SILVA, Rafael de Freitas. *O Rio antes do Rio*. Rio de Janeiro: Babilônia Cultura Editorial, 2016.
- SOUZA E SILVA, Joaquim Norberto de. Memória histórica e documentada das aldeias de índios da Província do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 17, 3. série, n. 14, p. 178-194, 1854.
- STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974.

Cidades – cemitérios de línguas indígenas

ROSA ALETICE OLIVEIRA SILVA

O Censo de 2022 do IBGE registra um total de 1.693.535 indígenas no Brasil (0,83% da população total do país), dos quais 53,97% residem em áreas urbanas, muitos dos quais são bilíngues, falantes de línguas indígenas (materna ou primeira língua) e do português.

As populações indígenas vêm aumentando expressivamente seu número de indivíduos, segundo as últimas pesquisas oficiais do governo (IBGE, 2022). Esse aumento deve-se, entre outras razões, às mudanças metodológicas implementadas nos últimos Censos, como a inclusão da pergunta ‘Você se considera indígena?’, feita, também, fora das terras indígenas. O resultado é que “Do total de 630.041 domicílios com pelo menos um morador indígena, 137.256 estavam localizados dentro de terras indígenas (21,79%) e 492.785 estavam localizados fora de terras indígenas (78,21%)”¹, ou seja, em contextos urbanos. Esses resultados mostram que o tema do território e da territorialidade, que tem sido motivo de conflitos e confrontos entre os povos indígenas, precisa de políticas públicas que garantam os

1 Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/dados-do-censo-2022-revelam-que-o-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas>. Acesso em: 22 de mar. 2025.

direitos das pessoas que se afastam de seu povo e de seu território. Por diversos motivos, elas não deixam de existir, nem de fazer parte do que constitui sua ancestralidade.



Domicílios com pelo menos uma pessoa indígena – 2022.

FONTE: Censo Demográfico 2022: Indígenas – Primeiros resultados do Universo.

Reprodução/IBGE

Neste contexto, levando em consideração que a língua de um povo é elemento primordial para a construção de sua identidade, quando um povo perde a sua língua, perde uma parte importante do que o constitui, pois junto com a língua perdem-se significados, conceitos construídos a partir da vivência e da relação com os seres vivos e objetos utilitários. Inúmeras vezes, esses objetos têm importância singular

quando são utilizados nos rituais sagrados e, quando deixam de ser “falados”, deixam de existir, juntamente com a língua, que lhe oferecia existência. Ao longo de toda a história de colonização do Brasil, um dos elementos que mais contribuiu para a dominação dos povos que aqui viviam foi o controle de suas línguas.

Comunidades, regiões ou povos vivendo em contexto de dominação colonial (ou neocolonial) acabam obrigados ao aprendizado da língua dos conquistadores, em razão dos (novos) marcos legais e econômicos estabelecidos, mas também, dos novos marcos culturais (com frequência, incluindo novas lealdades religiosas). A invasão cultural não constitui um elemento à parte, paralelo e, muito menos, marginal, nos processos de dominação colonialista ou neocolonialista. [...] Tal situação ganha contornos de esmagamento cultural quando as comunidades ou povos dominados são ou tornam-se minorias no contexto de uma sociedade maior que se constitui como Estado Nacional (D’angelis, 2011, p. 2).

As práticas colonizadoras são carregadas de destruições, principalmente se os elementos que constituem os povos, de alguma forma, geram resistência, não aceitação do que está sendo imposto. Observamos que o que ocorre, a partir da chegada dos colonizadores, foi o que as pesquisas denominam “linguicídio”.

Do latim *cide*, o dossiê versa sobre o “matar” das etnias, dos conhecimentos/saberes e das línguas nas Américas, projeto que se iniciou no século XV. O extermínio do conhecimento,

da língua, da cultura pelos colonizadores reverberou num ato de morte, resultando na subserviência e dependência eurocêntrica. Dos povos originários às populações afrodescendentes, passando por diferentes grupos étnicos, frequentamos uma escola que legitima o conhecimento monolíngue formatado pela norma padrão do colonizador. Assim, narrar as histórias das Américas pela língua do branco, põe nas margens todas as outras formas de pensar, de expressar, de escrever (Nawroski; Ferreira da Costa, 2022, p. 1).

Assim, as políticas linguísticas para a construção e consolidação do monolinguismo português no Brasil serviram para facilitar a dominação e exploração da vida e do patrimônio dos povos originários, atrapalhando o desenvolvimento do modo de vida desses povos. O projeto de apagamento linguístico-cultural das diversas etnias teve como principal objetivo a sua dominação, tanto pela eliminação de quaisquer vestígios que remetessem às suas culturas, quanto pelo extermínio físico desses povos.

À primeira vista, poderia parecer que o bilinguismo levaria à substituição da língua indígena pela língua majoritária: o português. De fato, isso ocorre com frequência em contextos em que há assimetria de prestígio, poder e funcionalidade entre as línguas. No entanto, o contato com outras línguas parece relativizar essa expectativa de substituição, ou seja, parece abrir espaço para uma dinâmica de resistência e preservação linguística. Embora o bilinguismo possa ser um caminho para a substituição linguística, ele também pode ser um instrumento de resiliência e preservação, dependendo de como as comunidades indígenas se apropriam dessa situação. O contato com o português não

elimina automaticamente a língua materna ou a primeira língua, pode até fortalecê-lo, se houver consciência e valorização cultural por parte dos próprios falantes, mas não é o que acontece na realidade, pois a desvalorização por parte do outro, que não consegue/ não quer se comunicar em outra língua que não seja o português, se apresenta de maneira desrespeitosa, inibindo o falante, que geralmente se encontra em um lugar de menor prestígio social.

De tal modo, as poucas línguas indígenas que sobreviveram se constituíram e ainda se constituem a partir de relações de contato assimétrico entre sociedades majoritárias (europeia/brasileira) e os povos originários cultural e linguisticamente minoritários, minorizados². Segundo D'Angelis (2011), estas línguas são todas elas ameaçadas na sua “capacidade reprodutiva” (Kraus, 1992 *apud* D'angelis, 2011, p. 6), por isso, é categórico ao afirmar que não usa o termo “ameaçadas” com ou sem adjetivos como “severamente”, “gravemente” etc., “por entender que todas as línguas indígenas, [...] no Brasil, estão seriamente ameaçadas de extinção, sem exceção.” (D'angelis, 2011, p. 9). O mesmo autor pondera que sua afirmação poderia ser posta em xeque se tomarmos como exemplo a língua Guarani,

- 2 “Língua minoritária refere-se à demografia relativa de um idioma, às dimensões numéricas de uma comunidade linguística. Pode haver línguas minoritárias com estatuto de oficiais ou não. Língua minorizada é qualquer língua que, dividindo o espaço geográfico com outra ou outras, tem alguns de seus usos restringidos. Portanto, a memorização (termo usado em profusão na literatura sociolinguística hispânica sobre a situação do catalão, galego, valenciano etc.) não depende do número de falantes, mas do *status* de que goza a língua” (Cao Ponso, 2017, p. 193-194).

que tem milhares de falantes em outros países (Argentina, Paraguai e Bolívia), pois qualquer que fosse o grau de perda linguística que se registre no Brasil nas próximas décadas, não ameaçaria a língua Guarani, que continuaria viva. De um ponto de vista macro, isso parece válido, contudo:

Se as comunidades Guarani no Brasil (ou uma parte significativa delas) abandonar ou perder sua língua, isso não só enfraquece igualmente a língua Guarani como um todo, como — e principalmente — significa que nossa análise está correta sobre o inexorável avanço da língua majoritária (D'angelis, 2011, p. 9).

O conhecimento acerca da população indígena chega aos poucos nos currículos das escolas da educação básica não indígena. Chega à medida que grupos organizados das diferentes etnias constroem suas políticas públicas, e, muitas vezes, pelo seu próprio ingresso na vida acadêmica. Resultado da luta desses grupos e da sociedade civil como um todo foi a Lei 11.645, de 2008³, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

A Lei 11.645/2008 reconhece a importância e a legitimidade da cultura e da história indígena e afro-brasileira para a formação da identidade nacional e a diversidade cultural,

3 A Lei 11.645 de 2008 que alterou a Lei Nº 9.394/1996 que já havia sido modificada pela Lei N.º 10.639/2003.

e promove o conhecimento acerca da diversidade linguística e cultural dos povos indígenas, que está se desenvolvendo e ganhando formas de abordagem nas redes de ensino.

De tal modo, a referida Lei parece ser considerada um consenso quando tomada como uma política linguístico-educacional fundamental para o reconhecimento e valorização da história e da cultura dos povos indígenas no sistema educacional brasileiro. Contudo, para que a Lei 11.645/2008 seja efetivamente implementada, é necessário ainda algumas ações por parte das instituições envolvidas, que promovam, por exemplo:

- i. a abordagem da temática História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena no ensino de todas as disciplinas do currículo da educação básica, desde a Educação Infantil;
- ii. a inserção da temática História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena nos livros didáticos, uma vez que estes são uns dos instrumentos mais utilizados por professore(a)s e estudantes nos processos de ensino e aprendizagem;
- iii. a inclusão da temática história e cultura afro-brasileira e indígena em cursos de formações continuadas do(a)s profissionais da educação;
- iv. o estudo da temática história e cultura afro-brasileira e indígena em cursos de pós-graduação por profissionais da educação que queiram se especializar;
- v. a inclusão de conteúdos referentes à história/cultura dos povos indígenas na grade curricular de cursos de licenciatura, para que o(a) estudante tenha a possibilidade de adquiri-los na sua formação acadêmica.

Apesar da Lei 11.645/2008 já estar em vigor há quase duas décadas, ainda temos práticas escolares que pouco contribuem com o conhecimento dos povos indígenas. A escola é o reflexo da sociedade em que está inserida, mesmo que seu currículo tenha sofrido modificações ao longo da história, as relações pessoais que acontecem no seu cotidiano demonstram como o ambiente escolar, muitas vezes, atua como mais um espaço de reprodução de violências, estereótipo, preconceitos e outras práticas que nada contribuem com a construção de uma sociedade saudável. De acordo com Cruz:

Essa lei foi uma conquista para os inúmeros alunos afrodescendentes e indígenas que estão em fase escolar, e que muitas vezes não se reconhecem nos assuntos que lhes são ministrados nas disciplinas, principalmente na de história, que traz muito mais uma “história branca”, em detrimento de uma história na qual todas as culturas e povos tivessem o mesmo espaço e forma de abordagem (Cruz, 2013, p. 4).

Compreender e promover a diversidade linguística também é fundamental para a efetiva aplicabilidade da temática História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. Contudo, a própria aceitação da diversidade linguística por parte da sociedade não indígena brasileira é por princípio uma questão problemática pois, mesmo na atualidade, está sujeita às pressões históricas de um processo que Mariani (2003, p. 73) denomina “colonização linguística”⁴ do Brasil,

4 Este processo histórico “aglutinou a realeza e a igreja portuguesas em um projeto político-linguístico em larga medida comum e simultaneamente nacional e internacional” (Mariani, 2003, p. 73).

que, de forma autoritária e violenta, buscou a implementação do monolinguismo em língua portuguesa, contribuindo para o apagamento de diversas línguas e culturas indígenas. O auge dessa política foi a “Lei Diretório dos Índios”, de 1757, criada pela coroa portuguesa e implementada pelo Marquês de Pombal, que determinou, dentre outras coisas, que o português deveria ser a única língua falada e oficial nos territórios dominados. As políticas linguísticas posteriores foram constituídas no sentido de garantir a manutenção e consolidação do monolinguismo português, e isso ocorreu de forma tão eficaz que hoje, até mesmo os educadores das redes de ensino (básico/universitário), desconhecem a nossa diversidade linguística.

Na cidade de Niterói, no estado do Rio de Janeiro, acontece o Curso de Extensão Língua e Cultura Guarani. É uma ação do projeto Patrimônio Cultural, Conhecimentos Tradicionais e Educação Indígena” e “CorporeiLabs: Laboratório de Subjetividade e Corporeidade — Psicologia, da Universidade Federal Fluminense (UFF), e se iniciou em 2013, no formato semanal. O projeto e o laboratório, coordenado pelas professoras Mariana Paladino (Faculdade de Educação) e Silvana Mendes Lima (Instituto de Psicologia), da Universidade Federal Fluminense (UFF), foram construídos para “validar e dar passagem a uma cosmovisão guarani na sua dimensão cultural e de seus saberes ancestrais” (Paladino, 2021, p. 58):

[...] nasce inicialmente do desejo de abrir espaço aos conhecimentos e línguas indígenas no âmbito da universidade e de contribuir para a implementação da Lei 11.645/2008, que modifica a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e

que torna obrigatória a inclusão das temáticas das culturas e história dos povos indígenas nos currículos das escolas brasileiras de educação básica (Paladino, 2021, p. 58).

O curso Língua e Cultura Guarani, por sua vez, é entendido como um dispositivo⁵ do projeto “para desenvolvimento de reflexões e ações voltadas para a valorização e divulgação do patrimônio cultural indígena no âmbito da educação básica e superior, privilegiando uma abordagem interdisciplinar”.⁶ É, portanto, uma iniciativa que busca “promover a interação transformadora entre as instituições de ensino superior e os outros setores da sociedade” (Paladino, 2021, p. 64) e, por isso, uma de suas medidas envolve o estabelecimento de parceria.

Neste cenário, a língua Guarani, ou o complexo Guarani que é a denominação que estamos assumindo aqui, de fato apresenta uma situação peculiar, pois faz parte dos poucos grupos que, em contextos de bilinguismo — entendido aqui como o uso e o domínio simultâneo do português e do Guarani Mbya — ou de multilinguismo, quando se acrescenta também o espanhol a esse repertório linguístico, conseguiram e ainda “conseguem manter sua língua materna, ainda que em posição assimétrica, enquanto outros

5 Os outros dispositivos, segundo Paladino (2021), são as oficinas, que têm por objetivo também promover formas de aproximação entre a universidade, as escolas de ensino fundamental e médio do município de Niterói (RJ) e outros municípios vizinhos, e algumas aldeias Guarani.

6 Patrimônio cultural, conhecimentos tradicionais e educação indígena (20/01/2019). Disponível em: <https://www.extensao.uff.br/?q=content/patrim%C3%B4nio-cultural-conhecimentos-tradicionais-e-educa%C3%A7%C3%A3o-ind%C3%ADgena-c%C3%B3pia-20-01-2019>.

não resistem às pressões externas, chegando à situação de morte da língua indígena” (Mesquita, 2009, p. 20). Mesquita, no seu estudo da língua Xerente, chama atenção justamente para os estudos de Grosjean (1982), Albó (1988, 1999), Hamel (1988), McMahon (1994), Romaine (1995), e Nettle e Romaine (2000), entre outros, que tentam compreender as razões pelas quais isto ocorre. Particularmente, Brandão (1990) explica que a resistência linguística Guarani em relação aos processos de colonização se explica pela coesão.

Uma grande parte das pessoas que se desloca para o contexto urbano, entre outros motivos, o faz para que possa continuar sua vida acadêmica, ao chegar nesse espaço, sofre muitos preconceitos e discriminação, pelos estereótipos construídos socialmente em relação aos povos indígenas, ao longo da história do país. Há a necessidade da desconstrução desses estereótipos criados ao longo desses cinco séculos de existência do paradigma de um país que insiste na falsa ideia sobre o respeito à diversidade da população que o constitui.

Pensar sobre as metodologias necessárias para que os conhecimentos das organizações sociais, políticas, culturais e econômicas dos diversos povos que habitam o país cheguem às escolas, nos cursos de línguas, entre outros espaços que se constituem em lugares, por excelência, de aquisição e produção de conhecimento, desde o início da formação escolar do ser humano faz-se necessário. As invisibilidades dos povos indígenas, juntamente com seus conhecimentos e saberes, causaram e causam extinções de seus elementos culturais, seus territórios, suas línguas e, principalmente, suas vidas.

Mesmo que a maioria dos povos indígenas necessite e lute pela demarcação dos seus territórios, pela garantia

de uma vida mais tranquila e que seja possível a continuidade dos seus rituais, para alguns desses povos, como os Guaraní Mbya, a necessidade é diferente: eles continuam fazendo o movimento migratório, precisando que o seu caminhar seja garantido, sempre que houver necessidade. De acordo com Ladeira:

Os Mbya, conforme pode-se observar nos mapas, ocupam pequenos terrenos impróprios para a lavoura, a qual não tem sido, entretanto, seu objetivo principal. Mesmo assim, a exiguidade do terreno e sua impropriedade para o plantio do milho, aliadas às pressões diversificadas exercidas pelos “donos” dos terrenos, constituem-se no pretexto para se mostrarem esquivos com relação à regularização fundiária da área que ocupam e prontos para partir, a qualquer momento, em busca de outro lugar (1992, p. 44).

O caminhar dos Guaraní Mbya, no entanto, é diferente do que ocorreu ao longo desses mais de cinco séculos de colonização, e ainda ocorre nos dias atuais. As pessoas são obrigadas a se afastar de suas culturas e viver outras, acumulando várias perdas ao longo da vida, uma das perdas mais significativas é a língua. Ocorre que no contexto urbano já não interagem mais na sua língua ancestral adquirida como língua materna ou primeira língua. Tal situação contribui para o deslocamento linguístico em direção ao monolinguismo em língua portuguesa, o que transforma as cidades em cemitérios de línguas indígenas. Dessa forma, a vida na cidade inviabiliza as narrativas míticas, os cantos, as danças e a literatura oral.

Ao longo da história foi criado, no imaginário social, a ideia de que os povos indígenas ficaram no passado.

Milhares de populações indígenas já foram dizimadas, muitas precisaram se adaptar para sobreviver, se refugiando em contextos urbanos, deixando para trás elementos que os identificavam. A afirmação de que “não existe povo indígena, o que existe é o povo brasileiro”, pelo senso comum, faz com que as culturas e as línguas indígenas continuem desaparecendo, principalmente pela falta de suas terras e todo o bioma local, imprescindível para a sua sobrevivência, enquanto indivíduo e enquanto grupo social. Assim, segundo Rodrigues:

Hoje há cerca de 180 línguas indígenas neste país, mas estas são apenas 15% das mais de mil línguas que se calcula terem existido aqui em 1500 (Rodrigues 1993a, 1993b). Essa extinção drástica de cerca de 1000 línguas em 500 anos (a uma média de duas línguas por ano) não se deu apenas durante o período colonial, mas manteve-se durante o período imperial e tem-se mantido no período republicano, às vezes, em certos momentos e em certas regiões, com maior intensidade, como durante a recente colonização do noroeste de Mato Grosso e de Rondônia (2016, p. 192).

O conhecimento da relação dos povos indígenas com a natureza, de preservação, de cuidado com o ecossistema das terras em que habitam, é uma preocupação mundial, a preocupação climática, em voga atualmente, traz a importância de se voltar para o modo de ser Mbya. Assim como as crianças Guaraní Mbya se percebem como parte da natureza, como uma engrenagem de sustentação e equilíbrio, no desenvolvimento de culturas ecossociais de pensamento nas vivências dentro e fora das aldeias, os ambientes de

construção de conhecimento precisam se debruçar sobre esse assunto essencial para a continuação das espécies e suas especificidades. De acordo com Krenak:

A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo (2019, p. 22).

O curso Língua e Cultura Guarani se constitui também como uma ação que responde às orientações da Política Nacional de Extensão Universitária, quando, no ato da sua matrícula, são oferecidas 50% das vagas para estudantes da UFF a fim de gerar impacto na formação dos estudantes; e 50% das vagas para a categoria dos profissionais da educação das escolas municipais da rede pública de Niterói, para ter caráter interdisciplinar e interprofissional; e gerar impacto e transformação social. O curso cumpre com seu objetivo, ao interagir com a comunidade da cidade de Niterói (RJ), sendo pioneiro na cidade a levar conhecimentos sobre a língua e a cultura do povo Guarani Mbya para a sociedade externa à universidade. Destaca-se por ter um público externo constituído na sua maioria por docentes das escolas municipais da rede pública de Niterói, e pode ser considerado um curso de formação continuada para profissionais da educação, que responde à demanda para implementação da Lei 11.645/2008, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena:

[o Curso] visou contribuir para a implementação da Lei 11.645/2008, que institui a obrigatoriedade do ensino da história e cultura indígena nos currículos das escolas públicas e privadas do país. Essa lei resulta de uma reivindicação do movimento indígena pela transformação na maneira em que a temática indígena é inserida na escola, repleta de equívocos e estereótipos que constroem uma perspectiva dos indígenas como povos do passado, exóticos e distantes da contemporaneidade. No entanto, apesar de passados mais de 12 anos da aprovação da lei, constata-se a carência de políticas públicas de promoção e acompanhamento, acontecendo que as ações partem geralmente das iniciativas individuais de certos professores ou grupos de pesquisa (Paladino, 2021, p. 61).

A importância do curso para dar visibilidade aos conhecimentos, à língua e à cultura do povo Guarani Mbya é incontestável e, através dessa iniciativa, segundo Paladino (2021), outros programas acadêmicos que tratam especificamente do estudo de línguas se sensibilizaram para, também, promover espaços para estudar a língua Guarani:

Como desdobramento do nosso projeto e pela repercussão por ele obtida, o Programa de Línguas Estrangeiras Modernas da universidade (PROLEM) se interessou pela primeira vez em incluir uma língua indígena entre os idiomas oferecidos por este programa e, desde 2018, oferece o curso de língua guarani, sendo que, durante 2019 e 2020, um dos autores do presente artigo foi responsável de dar aula para as turmas abertas (Paladino, 2021, p. 61).

Além disso, muitos relatos dos estudantes do curso mencionam o quanto as reflexões ocorridas durante as aulas fizeram com que mudassem a mentalidade em relação ao que consideravam importante em seu modo de vida. Segundo os relatos, houve mudanças nas formas de pensar a escola, a relação com a natureza, o conhecimento (indígena/não indígena), entre outras questões existenciais. Assim, Paladino considera que o curso “afetou essa experiência, como professores e aprendizes, e as reverberações que teve nos participantes num encontro com a alteridade” (2021, p. 62).

A partir do ano de 2018, no mês de abril, o Sindicato dos Profissionais de Educação (SEPE), núcleo Niterói, fez uma parceria com a coordenação do projeto de extensão da UFF, onde o curso de língua e cultura guarani fazia parte das suas ações. Essa parceria garantiu que a categoria dos profissionais da rede pública da educação de Niterói participasse do mesmo. Em meados desse mesmo ano, passei a fazer parte da direção do núcleo de SEPE em Niterói, nesse período atuamos diretamente nas escolas de EJA com a exibição dos filmes produzidos pelo Alberto Alvares, professor do curso. Chamamos de CINE/Debate, que consistia na exibição de um filme e, logo após, uma Roda de Conversa, em que Alberto Alvares explicava a história do filme, o local, costumes e outras perguntas feitas pelas pessoas presentes.

Em 2023 comecei a fazer parte da coordenação do curso. Nessa época, já não fazia mais parte da coordenação do sindicato, mas atuava em parceria com a atual direção. A coordenação do curso organizava o cronograma dos módulos, dias e horários em que o curso aconteceria, entrava em contato

com espaços externos, como museus, praças, aldeias. Nesse período, fomos com os cursistas, nas aldeias de Bracui (Tekoa Sapucaí), em Paraty (Guyraitapu); Itaipuaçu, em Maricá (Ara Hovy), e São José do Imbassay, também em Maricá. Em algumas visitas, participamos de momentos festivos, em outras, de dia de vivências, chegando nesses territórios e sendo recebidos com café da manhã, com alimentos da cultura alimentar dos Mbya, participando de oficinas de pulseiras, colares, brincos. Observamos os artesanatos feitos por eles, como cestos, animais em madeira, instrumentos musicais.

Ajudar a coordenar o curso me proporcionou experimentar novas possibilidades de encontros com as pessoas que procuraram o curso para aprender mais sobre os povos indígenas, especificamente os Guarani Mbya e dos Mbya, que vivem essa outra forma de organização social, política, econômica, nos mostrando/ensinando que a continuidade da humanidade é responsabilidade de todos, principalmente ao que se refere ao cuidado com a natureza.

Oportunizar um curso de língua e cultura Guarani pode ser entendido como uma estratégia de fortalecimento e preservação do *tekoa* — território físico, espiritual e cultural fundamental para o povo Guarani. Esse povo, que resiste e se perpetua até os dias atuais por meio de sua espiritualidade, encontra no *tekoa* o espaço de continuidade de seu modo próprio de estar no mundo. Para aqueles que não pertencem ao povo Guarani (*juruá*), o acesso a esses saberes e formas de vida pode representar uma possibilidade de reconhecimento da pluralidade de existências e, ao mesmo tempo, um convite à preservação da biodiversidade, que é essencial para todos os seres vivos. O aprendizado de uma nova língua, com suas sonoridades, sentidos e visões de mundo,

abre caminhos para enxergar a realidade por outras lentes, ampliando a compreensão das relações entre humanos, natureza e espiritualidade.

Hoje, Alberto Alvares, professor indígena do curso de língua e cultura Guarani, é doutorando no curso de cinema da Universidade Federal Fluminense (UFF). Ingressará com o projeto “*Ajevy tekoha pe-ta’ anga revê*. De volta à aldeia: o retorno das filmagens no território Guarani”. Seu mestrado teve como título da dissertação “*Petein mbya Nhema’ en ta’ anga arandure nhemboja’ o re*. Um olhar Guarani: o cinema na fronteira dos saberes”, feito na Universidade Federal Fluminense (UFF).

Contudo, sua trajetória remonta à aldeia Guarani onde nasceu, trajetória esta contada no seu trabalho de conclusão de curso na graduação Intercultural Indígena, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com licenciatura em Matemática, com o título “Da aldeia ao cinema: O encontro da imagem com a História”.

Alberto, em seu relato, diz que sua mãe nasceu em Porto Lindo, uma aldeia do povo Nhandeva localizada no município de Japorã, no estado do Mato Grosso do Sul (MS). Ele afirma que, quando os pais se separaram, quando tinha dois anos de idade, a mãe foi morar em outra aldeia:

Eu e meus 5 irmãos passamos a viver com o nosso pai. Na maioria das vezes, eu acompanhava o meu pai no roçado. Enquanto ele capinava, eu fazia armadilha de laço em volta do nosso roçado para pegar inhambu (Alvares, 2021, p. 10).

O professor Alberto, portanto, faz parte da nação Guarani do Brasil, se destacando como um Nhandeva, que, no Curso

de língua e cultura Guarani, apresenta a língua e a cultura dos seus parentes Mbya.

Eu sou Guarani Nandeva, mas, enfim, eu falo três guarani diferentes: Kaiowa, Ñandeva e Mbya. Então mais a gente vai estudar a língua Mbya, na qual eu trabalho muito com a língua Mbya. Hoje eu me sinto parte deles, assim, porque eu convivo com eles, com essas línguas, então tem isso, vamos nessa, eu quero apresentar os primeiros básicos de como poder a gente se expressar em Guarani [Mbya] (Áudio Alberto Alvares — 1ª vídeo-aula Módulo abril/outubro 2024).

Sobre o início de sua trajetória acadêmica, Alberto diz que gostava de acompanhar os seus irmãos na escola para comer merenda no horário de recreio, até que um dia uma professora não indígena da Funai o pegou pelo braço e o:

Fez entrar na sala de aula, e sem eu entender nada o que estava acontecendo naquele momento, comecei a estudar na escola da aldeia. Naquela época, só havia um professor Guarani. Na maioria das vezes eram as professoras da FUNAI que davam aula. Na escola, eu gostava de copiar, mas eu não entendia nada. Eu não entendia bem o português e as professoras da Funai não se esforçavam para entender o Guarani. Tinha que ser do jeito delas, ou você aprendia, ou não. Eu tinha medo da professora. Ela tinha uma régua de madeira e batia nas crianças. Se não ficasse quieto apanhava com a régua na mão ou na cabeça. Na maioria das vezes, eu ficava de castigo porque não escutava, na verdade eu não entendia nada (Alvares, 2018, p. 8).

Esta parte da trajetória de Alberto, infelizmente, fez e ainda faz parte das trajetórias de vida dos diferentes povos indígenas no Brasil e fora dele. Frequentemente, são divulgadas notícias de desrespeito, de violências ocorridas nos ambientes escolares (tanto em escolas indígenas quanto não indígenas), consequência de um modelo de educação que não valoriza a vida na sua diversidade. O modelo ocidental de educação introduziu práticas como o castigo físico e difundiu a noção de que o conhecimento formal e intelectual confere superioridade àqueles que o detêm, reforçando hierarquias sociais e desvalorizando outros modos de saber, especialmente os conhecimentos tradicionais e comunitários.

A experiência escolar do professor Alberto é exemplar no que se refere tanto à alfabetização de crianças e adolescentes indígenas, quanto às dificuldades pelas quais essas crianças passam. Ele foi alfabetizado em português, explicitando mais uma posição de poder da língua majoritária nas instituições de ensino:

[...] Preso nessa grade, fui alfabetizado em português, mas era em Guarani que eu sonhava, sonhava em poder trabalhar, e me libertar da escola. [...] Eu sofria quieto, eu não sabia bem o português, e tinha medo de falar. O meu maior medo era de errar o português, por isso ficava calado, mesmo que eu não gostasse das coisas que diziam para mim (Alvares, 2018, p. 9).

E como já foi mencionado, Alberto precisou enfrentar o preconceito e discriminação nesses espaços:

Convivi com a pedagogia do silêncio por muito tempo. Apreendi com os castigos que a escola era espaço de silêncio, e de sofrimento. Me sentia prisioneiro do estudo. Até hoje não consigo entender esse processo de escolarização que aprisiona o aluno numa grade de currículo, com objetivo de “preparar” para o futuro, e não para viver o presente. [...] Fui muito discriminado e tive que me acostumar com isso. Foi um choque, não conhecia ninguém. Os próprios professores discriminavam os alunos que vinham das aldeias (Alvares, 2018, p. 9).

É esse Guarani, então, com essa trajetória de vida e trajetória acadêmica, que sobrevive ao não acolhimento nos espaços do ensino escolar básico no Brasil, e alcança o ensino superior (mestrado/doutorado), assume a posição de professor de língua Guarani Mbya em um curso de extensão de uma universidade. Uma questão que surge é: de que modo Alberto se apropria da sua língua materna com o objetivo de ensiná-la para falantes do português?

Ao aprender a língua, os participantes não apenas acessam um novo sistema linguístico, mas também se aproximam da cosmovisão indígena, que muitas vezes está profundamente enraizada na forma como o idioma é estruturado e utilizado. Essa aproximação linguística favorece o diálogo intercultural e fortalece a luta pela preservação das línguas indígenas, muitas das quais estão em risco de desaparecimento.

Além disso, esses cursos podem criar espaços de troca e colaboração, nos quais indígenas e não indígenas podem construir relações mais horizontais, baseadas no respeito mútuo e na valorização da diversidade cultural. Dessa forma,

contribuem para o reconhecimento dos direitos dos povos originários e para a construção de uma sociedade mais inclusiva e plural.

O objetivo desse artigo é discutir estratégias de revitalização das línguas indígenas nas cidades, como forma de conferir-lhes prestígio. O caso aqui estudado se refere ao ensino do Guarani Mbyá no curso de extensão de língua e cultura Guarani *Mbya Nheñen Xarau Porã* (*Estudo do Sonho das Belas Palavras*), realizado desde 2013 pela Universidade Federal Fluminense (UFF), destinado especialmente a não-indígenas. O curso semanal dá visibilidade ao Guarani Mbya, uma língua que juntamente com o Nhandeva (Chiripá/Txiripa/Xiripá ou Ava) e o Kaiowá forma o complexo Guarani, pertencente à família Tupi Guarani, tronco linguístico Tupi.

Os cursos de língua e cultura dos povos originários desempenham um papel fundamental na integração entre indígenas e não indígenas, promovendo o respeito, a valorização e o reconhecimento das diversas identidades e saberes tradicionais. Essas iniciativas permitem que os não indígenas compreendam melhor a visão de mundo, os modos de vida e as tradições dos povos originários, reduzindo estereótipos e preconceitos históricos.

Ao aprender a língua, os participantes não apenas acessam um novo sistema linguístico, mas também se aproximam da cosmovisão indígena, que muitas vezes está profundamente enraizada na forma como o idioma é estruturado e utilizado. Essa aproximação linguística favorece o diálogo intercultural e fortalece a luta pela preservação das línguas indígenas, muitas das quais estão em risco de desaparecimento.

Além disso, esses cursos podem criar espaços de troca e colaboração, nos quais indígenas e não indígenas podem construir relações mais horizontais, baseadas no respeito mútuo e na valorização da diversidade cultural. Dessa forma, contribuem para o reconhecimento dos direitos dos povos originários e para a construção de uma sociedade mais inclusiva e plural, com lugar para todos, na beleza que há na diversidade, com valores civilizatórios que transformam as cidades em lugares de acolhimento e não de cemitério de línguas, culturas, religiosidades e toda a cosmologia indígena.

REFERÊNCIAS

- ALVARES, Alberto. *Da aldeia ao cinema: o encontro da imagem com a história*. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Formação Intercultural para Educadores Indígenas — Ênfase em Matemática) — Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.
- ALVARES, Alberto. *Petein Mbya nhema'em ta'anga arandure nhemboja'no re: um olhar Guarani — o cinema na fronteira dos saberes*. 2021. Dissertação (Mestrado em Cinema e Audiovisual) — Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.
- CRUZ, Caroline Silva; JESUS, Simone Silva. Lei 11.645/08: a escola, as relações étnicas e culturais e o ensino de história: algumas reflexões sobre essa temática no PIBID. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anaissimpuestos/pdf/201901/1548875805_da3ebeecd373dc353f47f85ca40a3ed7.pdf. Acesso em: 15 maio 2024.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: território Mbya à beira do oceano*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992. Edição publicada: São Paulo: Editora UNESP, 2007. Versão online: São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista (CTI), 2014.
- NAWROSKI, Alcione; COSTA, Fernando Vinícius Ferreira da. Matar o outro: etnicídio, epistemicídio e linguicídio na formação histórico-cultural da América Latina. *Revista del CESLA*, n. 30, p. 1-4, 2022. Disponível em:

<https://www.revistadelcesla.com/index.php/revistadelcesla/article/view/798>. Acesso em: 5 mar. 2024.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. A originalidade das línguas indígenas brasileiras. *Relembrando, Remembering*, v. 8, n. 2, dez. 2016. Texto originalmente apresentado como conferência na inauguração do Laboratório de Línguas Indígenas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília, em 8 jul. 1999.

Entre o silêncio e a memória

MARCIA CAVALCANTI RODRIGUES

Sou Marcia Cavalcanti Rodrigues, indígena Potiguara, nascida na Paraíba e vivendo hoje no Rio de Janeiro. Estudo Pedagogia na Faculdade de Educação da Baixada Fluminense (FEBF-UERJ) e escrevo este relato para compartilhar minha trajetória de retomada identitária, na qual busco resgatar memórias familiares e afirmar minha existência como indígena na cidade.

Desde minha adolescência, eu sabia que havia indígenas na minha família, mas essa palavra parecia solta, distante, sem conexão com quem eu era. Às vezes, quando o assunto surgia nas conversas familiares, vinha carregado de desconforto, como se fosse algo do qual não se queria falar. Lembro de ouvir histórias sobre minhas bisavós: diziam que eram mulheres “bravas”, que algumas delas haviam sido pegas na mata para serem “amansadas”. Na época, eu não entendia o peso dessas palavras, mas hoje vejo que elas guardam a memória da violência que marcou minha família por gerações. Talvez por isso tenha demorado tanto a me reconhecer como indígena. Cresci entre lacunas e silêncios, entre memórias fragmentadas que pareciam ter sido apagadas pelo tempo ou pelo esforço de sobrevivência. Meu processo de reconhecimento foi lento, como se eu precisasse escavar o que estava soterrado para finalmente encontrar minhas raízes.

Ser indígena na cidade é carregar uma história que quase nunca é vista, é existir num lugar que insiste em dizer que você não existe. Para muitos, o indígena “verdadeiro” é aquele que vive na aldeia, fala sua língua e mantém intactos os costumes de seu povo. Mas a realidade é muito mais complexa: pessoas indígenas estão em todos os lugares — nas periferias, nos ônibus lotados, nas fábricas, nas escolas e universidades — criando seus filhos em bairros distantes de seus territórios de origem e, ainda assim, continuam sendo indígenas.

Quando digo que sou indígena, alguns duvidam. Perguntam se vim de aldeia, se falo a língua do meu povo. Já chegaram a dizer que eu não “pareço” indígena. Esperam que eu me encaixe na imagem estereotipada que criaram sobre nós, e isso dói. Não conheci o território do meu povo, nunca participei de seus rituais e não tive a chance de aprender a língua dos meus ancestrais. Essa distância com meu povo de origem muitas vezes me traz uma sensação de vazio, como se minhas raízes estivessem soterradas, e cada passo que dou fosse uma tentativa de desenterrá-las.

Sinto que minha identidade está em constante questionamento, como se eu precisasse provar quem sou a cada instante. Cobram de mim algo que me foi negado por séculos de colonização. Quando, por insistência de minha irmã, tentei usar a cota indígena para ingressar na universidade, percebi o quanto o sistema exige que provemos quem somos. A burocracia me intimidou e, por não ter documentos que comprovassem minha ancestralidade, acabei desistindo. Consegui entrar na universidade, mas por outro caminho.

Em determinada aula, nos primeiros períodos, ouvi uma colega de turma dizer a seguinte frase: “eu bem descobri um

falso indígena aqui na faculdade”. Ela se referia a uma pessoa que não tinha o estereótipo do que se espera de uma pessoa indígena. Aquela frase me atravessou de uma forma que não consegui me conter. Aquele momento me fez compreender a importância de afirmar minha identidade naquele espaço. Falei que existem muitos indígenas vivendo em contexto urbano e que isso não os torna menos indígenas. Hoje, entendo que a coragem de me declarar naquele momento foi também um gesto de resistência coletiva. Foi nessa mesma aula que conheci o NEPIIE e, por meio dele, o coletivo de estudantes indígenas da UERJ. Esses espaços se tornaram fundamentais para minha trajetória. Neles encontrei acolhimento, força e outras pessoas vivendo processos parecidos com o meu.

Nos últimos anos, iniciei meu caminho de retomada identitária. Passei a buscar informações com meus pais e alguns familiares. Busquei ouvir histórias dos meus antepassados, entender quem somos e de onde viemos. Cada conversa é como resgatar um fragmento do que foi apagado. Nem sempre é fácil, às vezes encontro silêncio, dor ou esquecimento. Mas a cada pedacinho de memória recuperada, sinto meu coração mais firme, mais enraizado.

A cidade é dura para indígenas como eu. Falta reconhecimento, faltam espaços para expressarmos quem somos. Mas, ao longo dessa caminhada percebi que não estou sozinha e que existem muitos outros como eu: indígenas em retomada, vivendo na cidade e lutando para se reconectar. Meu caminho tem sido de reconstrução, de cura e de resistência. Tenho entendido que ser indígena não é apenas estar em um território físico, é existir a partir da memória, da cultura e do desejo de manter viva uma história que nos foi negada por séculos.

Hoje, ser indígena em contexto urbano é, para mim, um ato de coragem. Cada passo que dou é uma forma de honrar minhas bisavós, aquelas mulheres chamadas de “bravas”, que talvez só estivessem lutando para não se perderem de quem eram. Retomar minha identidade é transformar silêncio em resistência e resistência em futuro. Mesmo que eu ainda não conheça tudo sobre o meu povo, sei que carrego essa memória em mim, e meu papel é mantê-la viva. Luto para que nenhuma criança da minha família cresça sem saber de onde veio, para que o silêncio dê lugar à memória e para que a cidade se torne um espaço de acolhimento para indígenas que vivem fora de seus territórios. Quero que as próximas gerações possam dizer com orgulho: “eu sou indígena”, sem medo, sem vergonha e sem precisar pedir permissão para existir.

PARTE II

“ESTAMOS (RE)CRIANDO TERRITÓRIOS”: RETOMADAS E MODOS DE VIDA NA CIDADE



Escritas de Encantaria na Terra Invadida

KOWAWA APURINÃ

Ser mulher indígena e doutora em Antropologia, habito em metrópole brasileira sob a égide de uma contradição fundante, pois carrego o título que a academia outorga enquanto enfrento a subalternidade que a cidade impõe. Viver no centro urbano é ocupar uma terra invadida, um espaço onde os muros, grades e espaços concretados tentam cotidianamente silenciar as vozes dos que foram enterrados sob as praças, edifícios e avenidas.

Ao pensar a questão de Gayatri Spivak¹ “*Pode o subalterno falar?*” a indagação da autora reproduz eco em minha forma de observar os desdobramentos coloniais, e através da Etnografia Encantada, instrumentalizo a minha escrita, e num gesto de vigilância epistêmica contra o apagamento, trabalho as encantarias em suas múltiplas dimensões.

A antropologia clássica construiu-se sobre escravismo epistêmico, tratando os nossos corpos como “suportes de informação” e os nossos saberes como “dados”. Na minha prática, recuso a posição de mera informante nativa e assumo a escuta das vozes que a história oficial tentou

1 SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the Subaltern Speak? In: NELSON, C.; GROSSBERG, L. (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 271-313.

reduzir a silêncio, através da Etnografia Encantada analiso narrativas de outros que viveram em cidades ou castelos.

A Etnografia Encantada² é uma aposta radical de sobrevivência na terra invadida (cidade) que transcende a mera observação participante ao reconhecer que o campo é um espaço de encontros multidimensionais, situacionais, onde o trágico, o enigmático e o terrível coabitam. Ser o que considero como uma escritã de encantarias significa recusar a redução ao não aceitar as categorias de selvagem, primitiva ou originária.

Nesse sentido, encantado e ou espírito das florestas não é um exotismo; é a abertura para o mistério que a razão colonial negou aos povos indígenas enquanto o celebrava na antiguidade clássica, para o que foi negado. Indaga-se, o que acontece quando a antropóloga sai de cena? O que resta do sonho e da visão? A hermenêutica encantada empregada para acionar os rezos e sonhos como ferramentas de interpretação da realidade urbana que habito. E escrevo com e como quem pratica um ritual. A escrita não é sobre o Outro; é um diálogo entre epistemes que a modernidade tentou separar.

E com isso, a minha presença na cidade, na dualidade doutora e subalterna, é um ato de desestabilização das legibilidades coloniais, termo pensado através dos estudos de Veena Das e Poole (2008)³. O sistema jurídico e acadê-

2 APURINÃ, Kowawa Kapokaja. O canto da Terra e as palavras ancestrais: o Porancy e os Tupinambá no Sul da Bahia- Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro. Niterói, p. 188. 2025.

3 DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes: etnografías comparadas. Cuadernos de Antropología Social, UBA, n. 27, 2008.

mico tenta tornar-nos legíveis para exercer nos controlar, rotulando-nos como mestiços ou aculturados para negar o nosso direito à terra e à identidade. A vigilância epistêmica exige que eu denuncie o gesto colonial da redução. Quando a elite intelectual ou política questiona a minha autenticidade por viver no asfalto, ela está a operar um racismo epistêmico que nos quer congelados no passado e que ignora a realidade da invasão em todos os territórios que se possa imaginar, as expulsões, a grilagem, o esbulho, as queimadas e tantas mais lamentáveis consequências de um Estado que se impõe, quase que inexoravelmente, aos corpos e terras indígenas. A Etnografia Encantada prova que o solo sob o concreto possui nome e dono. E o asfalto que o cerca impermeável; pode ser maleável em momentos, e as nossas raízes são capazes de o rachar. Escrever a partir da subalteridade não é apenas relatar o sofrimento; é produzir uma legibilidade de resistência. Como parte das Encantarias, transformo a dor de Irimã e a dignidade de Tomacaúna em potência política. Na terra invadida, a minha voz é o eco dos que tentaram enterrar, mas que permanecem vivos em cada rezo que transcrevo, em cada uma das minhas respirações.

A pessoa indígena dentro da antropologia está em outro lugar, destoando de uma lógica eurocentrada e baseada em outrificações, nesse sentido, se liberta e está aberta a ser outra coisa e não apenas mais uma ferramenta de domínio, transforma-se para se tornar uma prática de encantamento e de justiça. Enquanto houver quem anote as encantarias, a cidade nunca será apenas concreto, asfalto, um deserto que não produz apenas engole; ela permanece, e permanecerá ainda, como um território em retomada de corpos e territórios, pois o meu sangue é Terra.

Presença indígena nas favelas e periferias: o caso do Centro de Etnoconhecimento Sociocultural e Ambiental Caiuré (Cesac)

CÁTIA DE ARAUJO CARVALHO

LETICIA DE LUNA FREIRE

MARIA RAÍSSA FERREIRA DA SILVA (RAÍSSA TABAJARA)

O censo de 2022 revelou existirem na cidade do Rio de Janeiro 6.941 indígenas (IBGE, 2022). Considerando a inexistência de territórios indígenas demarcados na capital fluminense, nossas experiências de pesquisa têm apontado que essa população se encontra dispersa pelos bairros mais populares, sendo que uma parte significativa desses indígenas, principalmente aqueles que migraram de suas aldeias em outros estados, acaba se instalando em áreas favelizadas e periféricas, contribuindo para sua maior invisibilidade.

A despeito da ausência de dados estatísticos oficiais que nos permitam qualificar a distribuição dessa população, organizações da Maré — um dos maiores complexos de favelas da cidade — vem contabilizando os seus moradores indígenas. O Censo Populacional da Maré, realizado entre os anos 2012 e 2013, identificou 845 indígenas, sendo 229 na favela Parque Maré, ou seja, 0,6% dos habitantes da Maré, o que equivale a 12,5% da população indígena da cidade registrada pelo Censo do IBGE de 2010 (Feitoza, 2024). Em 2014, a organização

não-governamental Mães da Maré, fundada por Twry Pataxó, também identificou quase 800 indígenas na localidade.

Em entrevista ao jornal O Dia, Twry conta que saiu de sua aldeia, na Bahia, em busca de educação e que, ao se estabelecer na Maré, passou a desenvolver um trabalho de artesanato com as mulheres da região, de resgate da cultura indígena e combate aos preconceitos (Araújo, 2014). Uma das entrevistadas na reportagem é a cantora, arte educadora e atriz indígena Kaê Guajajara, que chegou na Maré com sete anos, vindo com sua família de Mirinzal, no Maranhão, fugindo de uma situação de escravidão. Para ela, se ser indígena em contexto urbano já é um desafio, em contexto urbano periférico o desafio é ainda maior:

Eu senti na pele como é viver na cidade. Eu era tratada como alguém que nem existia, era uma menina fantasiada; achavam que eu estava vindo de alguma festa, faltava o respeito. (...) Quando eu usava a saia do meu povo Guajajara era uma coisa assim como se eu tivesse fantasiada, como se eu não fosse da Maré, sendo que vivi uma vida e toda a família do meu pai é da Nova Holanda, sou cria da Maré! (Kauê Guajajara, 2014).

Situações como essas são comuns a muitos indígenas que vivem nas cidades, mas Kauê passou a fazer da música e da literatura suas armas contra o preconceito. Junto com amigos indígenas de favelas cariocas, fundou o Coletivo Azuruhu, revelando, por meio da arte, que a identidade dos povos indígenas resiste na cidade.

Embora não haja dados mais atuais sobre o número de indígenas na Maré nem levantamentos deste tipo em outras

favelas cariocas, o jornal comunitário Maré de Notícias reforça, em matéria publicada no dia 19 de abril de 2024, que o bairro concentra o maior número de indígenas no município. Destaca, ainda, que o nome de uma das suas escolas públicas (Escola Municipal Erpídio Cabral de Souza) homenageia um indígena que chegou ali ainda criança e que, diante de sua atuação na Associação de Moradores e em uma série de televisão, ficou conhecido como “Índio da Maré” (Feitoza, 2024).

Assim como a Maré, o Complexo do Alemão, distante cerca de seis quilômetros, também conta com uma forte presença indígena, ainda que menos visibilizada. Neste trabalho, vinculado a um projeto mais amplo sobre indígenas em contexto urbano¹, pretendemos refletir sobre a presença indígena nas favelas e periferias cariocas, tomando como estudo de caso o Centro de Etnoconhecimento Sociocultural e Ambiental Caiuré (Cesac), criado nos anos 1990 por indígenas residentes na região, mais especificamente na favela Parque Nova Maracá. Analisaremos a história e as transformações do Cesac, revelando suas relações com a comunidade do entorno e como foi se constituindo em ponto de referência, memória e pertencimento dos povos indígenas nos subúrbios e periferias cariocas.

Apesar de sua longevidade e importância, não identificamos nenhum trabalho acadêmico sobre o Cesac, mas apenas alguns poucos trabalhos que o mencionam ao tomarem como objeto de estudo a Aldeia Maracanã, que por sua vez já inspirou

1 O projeto de pesquisa “Indígenas nas periferias: direitos e condições de vida na Região Metropolitana do Rio de Janeiro” é coordenado, na UERJ, pelas professoras Leticia de Luna Freire e Kelly Russo e financiado por meio da Chamada CNPq/MCTI/FNDCT nº 18/2021.

uma diversidade de pesquisas em distintos campos disciplinares. De fato, a história da Aldeia Maracanã — uma aldeia urbana constituída em 2006 na área do antigo Museu do Índio, no bairro do Maracanã, até sua desapropriação em 2013 — é precedida pela própria história do Cesac. A pesquisa de Santos (2016), ao analisar o movimento de resistência da Aldeia Maracanã, dedica, por exemplo, algumas páginas para falar do Cesac, mas sem refinar a análise de suas atividades e transformações ao longo do tempo.



Entrevista com Urutau Guajajara na Aldeia Maraká'ñà.

FOTO: Sandro Akroá (2025) e Maria Raissa Ferreira (2025)

Desse modo, as fontes utilizadas para a construção desse texto se originaram basicamente de observação participante da nossa equipe no local e da realização de entrevistas com um dos seus fundadores, José Urutau Guajajara, alguns frequentadores e moradores da região entre os meses de julho de 2024 e julho de 2025. Na entrevista com Urutau Guajajara, gravada em vídeo e posteriormente transcrita, as autoras contaram com a colaboração

do estudante indígena Sandro Akroá, que à época também integrava a equipe de pesquisa. As relações entre o Cesac e a Aldeia Maraká`nã (grafia atual utilizada pelo grupo que retomou o espaço em 2016) são tão fortes que a entrevista com Urutau Guajajara foi realizada ali, onde ele reside atualmente com sua família.

A CRIAÇÃO DO CESAC

O Centro de Etnoconhecimento Sociocultural e Ambiental Caiuré (Cesac) localiza-se na rua Maracá nº 7, no acesso à comunidade Parque Nova Maracá, no bairro de Tomás Coelho, Zona Norte do Rio de Janeiro. Trata-se de uma associação sem fins lucrativos, de defesa de direitos sociais, que funciona há mais de trinta anos com atividades culturais, de reconhecimento identitário e garantia de direitos dos povos indígenas, tendo adquirido o Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ) em 23 de agosto de 1993.

Antes mesmo de constituir-se enquanto associação, esse espaço já era dinamizado por ações comunitárias de assistência, projetos sociais e atividades de fortalecimento cultural indígena a partir da reunião de pessoas de diversas etnias de favelas vizinhas, bem como daquelas que residem em contextos urbanos precarizados. Segundo Urutau Guajajara, aquele era o primeiro espaço que eles criaram para se reunir e “falar sobre os indígenas nesse contexto urbano” (Comunicação oral, 2025).

Ao vir de sua aldeia no Maranhão e se estabelecer no subúrbio do Rio de Janeiro no início dos anos 1990, Urutau Guajajara passou a atuar junto aos movimentos sociais,

no contexto de realização da Eco 92², e ajudou a criar um centro de artes e cultura no bairro de Fazenda Botafogo, na Zona Norte da cidade, cujas atividades ocorriam ora na sede da Associação de Moradores local, ora nas casas de seus próprios integrantes. A primeira sigla desse centro era Csac, de Centro Sociocultural e Ambiental Caiuré.

Cauiré Imana é bisavô de Urutau Guajajara, que gere esse centro desde os anos de 1990 juntamente com sua companheira, Potyra Krikati Guajajara, a e filha Mayra Guajajara, sendo ele atualmente também cacique da Aldeia Maraká'nà. Caiuré Imana foi importante tuxaua (líder Guajajara) e um dos principais organizadores do levante de Alto Alegre, ocorrido no Maranhão em 1901, resposta revoltosa dos indígenas da região à missão religiosa que contribuiu com a morte de 28 meninas indígenas de um internado em decorrência de sarampo. De acordo com Urutau Guajajara, caiuré é uma espécie de coruja, a caburé, ave predadora noturna que também atua diurnamente. Conhecida por sua habilidade caçadora e extremamente sábia, possui um desenho na nuca que se assemelha aos olhos, confundindo seus predadores, defendendo-se, portanto, pela estratégia. Seria essa a característica mais marcante também do Csac?

Com o tempo, as questões indígenas foram ganhando cada vez mais destaque nas atividades do Csac (Santos, 2016), contribuindo para a mudança de nome da organização para Cesac, incluindo a palavra “etnoconhecimento”. Ao se mudar para o bairro vizinho de Tomás Coelho, Urutau Guajajara encontrou um espaço totalmente abandonado que poderia

2 Conferência da Organização das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável, realizada em junho de 1992 na cidade do Rio de Janeiro.

acolher o Cesac, nutrindo, fortalecendo e legitimando os diálogos de reciprocidade na pluralidade de etnias. Foi dessa união pelos diferentes modos de existir que implantaram a primeira sede de afirmação da diversidade de pessoas oriundas, sobretudo, do Nordeste brasileiro, no que seria uma subestação elétrica desativada do metrô, que, de acordo com Urutau Guajajara, foi posteriormente cedida ao movimento:

É o primeiro pedido de colocar...certamente o metrô negou, na hora depois foi deixando, deixando, deixando a coisa... deixando, de fato. Porque o metrô disse que pretendia reativar, não sei o quê, não sei o quê, que não reativou nada até agora. E aí nós começamos a desenvolver projetos e certamente com outras organizações, o Verdejar, Raízes em Movimento e outros, até mesmo a Fiocruz que ia lá em reuniões porque já tinha uma ligação com o Verdejar, Alimento Vivo, Terrapia, organizações que eram parceiras nossas naquela época aqui (Urutau Guajajara, comunicação oral, 2025).

É característica do Cesac, desde então, agregar não somente moradores indígenas do entorno, mas também acolher organizações parceiras marginais ao sistema educacional formal que vislumbram os saberes oriundos das cosmopercepções dos povos originários como valor para práticas sustentáveis de viver, tais como o Instituto Raízes em Movimento (fundado em 2001, no Complexo do Alemão, que desenvolve ações socioculturais com pesquisa, comunicação e juventudes) e o Verdejar (organização não governamental criada em 1997 por iniciativa de moradores do Complexo do Alemão, constituindo um trabalho coletivo de reflorestamento da Serra da Misericórdia).

O Cesac situa-se praticamente em frente à estação de metrô Tomás Coelho, no início da rua Maracá, que parte da Avenida Pastor Martin Luther King e segue subindo a favela Parque Nova Maracá, conhecida como “Juramentinho” pela vizinhança com o Morro do Juramento, que fica do outro lado da linha do metrô e vinculado ao bairro Vicente de Carvalho.



Mapa de localização do CESAC. FONTE: Roberto Farias (2025)

No Morro do Juramento situa-se boa parte do chamado Complexo do Alemão, um conjunto de favelas que ficou muito evidente na grande mídia em função das ações de quadrilhas de tráfico de drogas, principalmente a protagonizada pelo traficante José Carlos dos Reis Encina, o “Escadinha”, nos anos 1980, e de megaoperações policiais a partir dos anos 2000, como a que resultou em imagens aéreas que rodaram o mundo, em 2010, de traficantes fugindo pela

mata, e a de outubro de 2025, que deixou mais de 60 pessoas mortas em um único dia e a população em pânico. A realidade local, contudo, é certamente muito mais rica e diversa do que estes tristes episódios policiais, como revelam os capítulos do livro “Vida social e política nas favelas: pesquisas de campo no Complexo do Alemão” (Rodrigues, 2016).

Para Urutau Guajajara e os mais velhos que ainda residem na favela Parque Nova Maracá, o lugar não é “filhote de Juramento”, já que a própria linha do trem delimita a divisão espacial e, de modo simbólico, a questão cultural também marca a diferenciação. Data de 1996 a oficialização da associação que leva o mesmo nome da comunidade, pela Federação das Associações de Favelas do Estado do Rio de Janeiro (Faferj), portanto, fato anterior ao movimento de disputa do poder armado por este território periférico carioca. Há indícios das primeiras ocupações do Parque Nova Maracá desde 1993.



O Cesac visto da estação de metrô. FOTO: Letícia de Luna (2016)



Parte da fachada do prédio do Cesac. FONTE: <https://rioonwatch.org.br/?p=28435>

As pinturas nas paredes do Cesac permitem uma rápida diferenciação do espaço em relação ao seu entorno, como podemos notar nessa foto registrada em 2016, da rampa de acesso à estação de metrô Tomás Coelho.

Como diz Santos (2016), o Cesac foi um elemento muito importante para a construção do coletivo indígena que veio a formar a Aldeia Maracanã, sendo um dos principais organizadores do Congresso Tamoio dos Povos Originários, ocorrido na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em 2006. O congresso reuniu representações de 20 etnias indígenas nativas do território brasileiro e culminou na retomada do terreno abandonado do antigo Museu do Índio, espaço que mais tarde ficaria conhecido como Aldeia Maracanã, situado a poucos metros do Estádio Jornalista Mário Filho, e que hoje consiste no movimento Aldeia Maraká'nà neste mesmo território.³ Como

3 Sobre a história da Aldeia Maraká'nà, ver, além de Santos (2016), Freire (2019) e Silva (2023).

diz Potyra Guajajara, esposa de Urutau Guajajara, em uma publicação feita pelos próprios integrantes do movimento:

A primeira resistência nossa foi no Cesac, no Complexo do Alemão. É uma grande luta. Qualquer lugar que a gente tenta resistir, tentam retirar a gente. Lá no Cesac e aqui também (Potyra Guajajara *in* Guajajara *et al.*, 2023, p. 86).

Caiuré-caburé segue, no presente, confundindo as forças de quebra e enfraquecimento dos movimentos sociais indígenas, sendo os olhos na nuca, com menor visibilidade urbana que a Aldeia Maraka'nà. Tal como urutau, ave noturna, sua especialidade é camuflar-se como galho seco, anunciando, em seu canto, a morte da desesperança e medo, constituindo-se como expressão de força pela resistência.

Abandonado e depredado, o espaço, anteriormente destinado à subestação de energia do metrô, foi sendo revitalizado e adaptado ao abrigo das atividades coletivas propostas no Cesac. Voltando-se não apenas à causa indígena, mas, sobretudo, à comunidade em geral, com cursos de formação para jovens, pré-vestibular comunitário, reforço escolar, aulas de capoeira, biblioteca para crianças e adultos etc., o local atraiu jovens para os mutirões de adaptação dos espaços, por exemplo para o fechamento de buracos e frestas onde passavam cabeamentos elétricos com argamassa de cimento e areia.

A liderança Guajajara esclarece que o engajamento territorial foi fundamental no estabelecimento de elos de pertencimento e auxílio mútuo entre a organização e a comunidade, tal como explicitado a seguir:

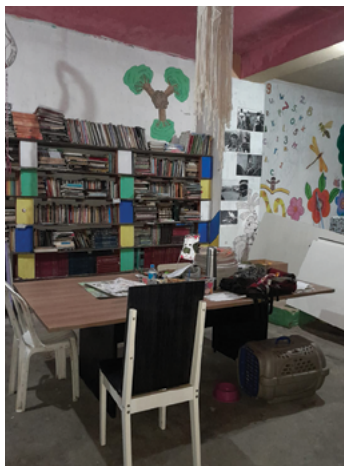
No momento aquela subestação não recebia pessoas. Devido à dinâmica que começamos a cimentar, os jovens que estavam chegando e já começaram a lutar capoeira, outras lutas, aí alfabetização de jovens e adultos. Depois, em seguida, pré-vestibular comunitário, e vários outros projetos junto também de pesquisa com as organizações (Urutau Guajajara, comunicação oral, 2025).

O CESAC HOJE

Desde então, o Cesac atua como um espaço de valorização e fortalecimento dos saberes indígenas e comunitários, realizando diversas atividades voltadas tanto para a educação quanto para a vivência cultural. Entre elas, destacam-se oficinas de história e cultura indígena, aulas de línguas nativas, discussões sobre direitos indígenas, políticas públicas e cidadania, além de ações práticas ancestrais, como o cultivo de hortas medicinais e plantios agroecológicos.

O perfil dos frequentadores é bastante diversificado, incluindo estudantes indígenas, moradores do entorno, professores e pessoas interessadas em conhecer e valorizar os saberes tradicionais. Muitos buscam no Cesac um espaço de aprendizado que respeite suas origens e, ao mesmo tempo, propicie troca de experiências com outros grupos da comunidade.

O espaço físico é constantemente adaptado para práticas de oficinas, rodas de conversa e atividades manuais. Com dois pavimentos, o prédio contempla salões, cozinha, biblioteca, tendo, na área externa, espaço de convivência com plantio e cultivo de diversas plantas, árvores frutíferas e ervas, favorecendo interação entre as pessoas que frequentam e participam das atividades oferecidas.



Biblioteca para crianças e adultos.

FOTOS: Cátia de Araujo Carvalho (2024)

Nota-se, nos registros fotográficos acima, parede de tijolo cerâmico (fotografia da direita) construída para configuração do espaço da biblioteca para crianças e adultos, separando este ambiente do salão, espaço destinado a atividades com maior produção de ruídos, como as aulas de boxe e capoeira. Na fotografia ao lado esquerdo, os desenhos que aparecem na parede evidenciam a localização da estante destinada às crianças ao passo que a estante posicionada à sua frente, com acervo literário destinado às pessoas adultas, que aparece na imagem da direita, é limitada em elementos lúdicos. A mesa, ao centro, partilhada entre todas as pessoas, acumula livros, desenhos, inclusive com grafismos indígenas, apontando práticas educativas culturais. Percebe-se intervenções espaciais que envolvem todos os sentidos, salientando que a experiência de construção das vivências se materializa em arranjos de paredes, mobiliários, cores, significados gráficos, sons e cheiros.

Corpos lançados, com liberdade, à experiência da partilha no processo de aprendizagem, diferentemente de como praticamos o usufruir de uma biblioteca convencional. No Cesac, não é de se estranhar que a prática de contação de histórias ocorra simultaneamente com o sentir do vibrar do som do atabaque, com a evocação dos sentidos olfativos pela cozinha, enfim, que nos convoquem à fluidez em espirais de percepções. A exposição fotográfica do projeto Vestígios, da fotógrafa Luciana Whitaker, ocorrida em maio de 2025, conforme pode-se observar a seguir, exemplifica a experiência descrita na integração da cozinha e da biblioteca com essa atividade ocorrida no salão. Vãos de abertura (lado esquerdo da imagem) e passagem (lado direito da mesma imagem) compõem o cenário em reciprocidade de inventivas possibilidades de espaço vivido e percebido por perspectivas singulares, tais como os serpenteados que riscam o chão por meio do movimento do skate brincante da criança ao centro da imagem:



Salão com exposição fotográfica "Vestígios". FONTE: Perfil do Cesac no *Instagram*⁴

4 Disponível em: <https://www.instagram.com/cesac.cauire>.

As artes, também impressas nos desenhos das paredes do interior do Cesac, são elementos essenciais de expressão de identidade, transmissão de conhecimento, registro de rituais, refletindo a conexão com outras dimensões da natureza, que não apenas humana, bem como espiritualidade. Além de ideias e vivências, constituem-se cosmopercepções⁵ da diversidade de etnias que perpassam na construção deste espaço, sendo, portanto, mais que decorativas, mas, sobretudo, riscados culturais.

Abaixo, fotografia de parede do salão, na qual é retratado o rito de passagem Wira'ô haw, mais conhecido como Festa do Moqueado ou Festa da Menina-moça, tradição do povo Guajajara que marca a passagem da adolescência para a fase adulta das meninas desse povo:



Parede do salão com pintura Guajajara. FOTO: Maria Raíssa Ferreira (2025)

- 5 Expressão cunhada pela socióloga nigeriana Oyèrónke Oyewùmí para se referir às perspectivas e modos de vida de povos não-brancos, investigados por ela, que relacionam todos os sentidos, sem hierarquizá-los.

Um dos símbolos mais marcantes do Cesac é seu pomar, cuja horta, potencialmente medicinal, representa trabalho agroecológico, sendo referencial na produção alimentar sustentável. Nesse espaço, verdadeiro oásis em meio ao frenesi urbano, por meio de projetos coletivos com oficinas e partilha de saberes da floresta, são mantidas práticas e vivências tradicionais e ancestrais no cotidiano, como, por exemplo: plantio de sementes, colheita e preparo de alimentos colhidos neste solo; cultivo de ervas com propriedades terapêuticas, utilizadas para tratamentos naturais; trato de plantas sagradas indígenas, presentes nos rituais de proteção, cura física, emocional e espiritual; relação com os seres plantas.

Essas existências, sejam indígenas ou não, envoltas na força ancestral assentada no território Cesac, são entrelaçadas por fortalecimento das suas singularidades nutrindo-se em comuna cuja proposta é minimizar individualizações e maximizar espírito de partilha periférica (Bezerra, 2024), enraizando arejados caminharres na construção de uma sociedade capaz de abrigar corpos plurais.

Enquanto espaço de acolhimento espiritual, o Cesac é palco de celebrações tradicionais, incluindo práticas como rezas de proteção do território, cânticos indígenas e a comemoração de datas importantes do calendário indígena, como o Dia dos Povos Indígenas, celebrado em 19 de abril. No campo da assistência social e do acolhimento, o Cesac tem cumprido sua missão de apoiar indígenas em situação de vulnerabilidade, especialmente aqueles que chegam de outras regiões do Brasil em busca de tratamento de saúde, educação ou proteção. Entre as ações realizadas estão a distribuição de alimentos, o apoio para encaminhamentos

em órgãos públicos, o acolhimento temporário e a articulação com universidades e movimentos sociais.

A promoção da arte e da cultura é outro destaque do Cesac. Ao longo dos anos, o espaço se tornou referência na realização de atividades culturais abertas à comunidade, incluindo pintura corporal, oficinas de arte indígena, exposições de artesanato e produção de materiais audiovisuais, como documentários e vídeos que denunciam violações de direitos humanos e territorialidade indígena. Nesse contexto, o Cesac funciona como uma escola viva de formação cidadã, sendo o ponto de partida de muitas lideranças indígenas do Rio de Janeiro. Cursos sobre direitos indígenas, rodas de debate sobre racismo ambiental e urbano, e participação em conselhos e conferências de direitos humanos são algumas das ações nesse campo. Além disso, o Cesac mantém parcerias com instituições de ensino superior, como a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), possibilitando projetos de extensão universitária e eventos de educação popular.

As relações do Cesac com o entorno são estreitas, suas atividades contam com a participação ativa de moradores do Parque Nova Maracá. Funcionando como um ponto de encontro e referência cultural, promovendo diálogos sobre cidadania, preservação cultural e direitos coletivos, o Cesac colabora para fortalecer a identidade local, costurando elos de entrelaçamento entre os saberes tradicionais e o cotidiano cidadão.

Por estar permanentemente aberto à comunidade, seja pelo acesso gratuito às atividades oferecidas para as crianças, pelo pomar rico em plantas frutíferas e ervas ou pelos cortejos na rua com malabares aos domingos, o Cesac

contexto urbano ocupam espaço de maior vulnerabilidade pela situação recorrente de apagamento. Este cenário genocida da população periférica, reflete gananciosas disputas territoriais entre os atores estatais, mercadológicos e do poder armado. E logo ao acessarmos a rua Maracá, deparamos com dizeres que nos contextualizam acerca destas problemáticas que o Cesac enfrenta na disputa pela existência: “Bem-vindo à favela Juramento. Saudades dos crias daqui”.



Pomar com pintura indígena e portal da Moringa.

FOTO: Maria Raíssa Ferreira (2025) e Bruno Francisco (2024), respectivamente

O portão sempre aberto indica a constante disposição ao diálogo e o desassombro em meio às disputas locais. Pisando neste solo, nota-se, de imediato, que o prédio é o menos relevante, tal como Urutau Guajajara ratifica: “Não tá no prédio. Não está no prédio. A força não está. É na espiritualidade que não se vê, né? Não se vê”. Desta forma, a primeira pisada é onde não tem asfalto (lado esquerdo do desenho,

parte pintada de verde), transpondo o portal da Moringa, a árvore da vida! Espiritualidade e ludicidade perfazem esse percurso, quando, tomada pelas mãos de uma criança que mora no local com sua mãe, artista circense argentina, sou apresentada à família cidreira, composta pela imponente mãe cidreira, o pai cidreira e pela graciosa filha cidreira (camada superior do desenho, parte pintada de verde). Uma experiência, sem dúvida, da vivência floresta na cidade.

A triangulação dessa análise inicial, riscada no croqui, se dá na percepção da relevância do movimento circense para manutenção do espaço e permeabilidade na população local. Em equilibrada contramão, malabares da Trupe do Caiuré & o Cirko Comunitário percorrem a rua Maracá convidando as crianças para um dia divertido, leve e prazeroso no Cesac, normalmente aos domingos.



Trupe do Caiuré & o Cirko Comunitário. FONTE: Perfil do Cesac no *Instagram*⁶

6 Disponível em: <https://www.instagram.com/cesac.cauire/>.

Esse gingado arejador na disputa pela existência amistosa, potente e criativa, capturado na imagem acima, é fruto da parceria entre indígenas, artistas circenses, inclusive estrangeiros, muitos oriundos do movimento okupa⁷, tal como relata Urutau Guajajara:

Agora também nós temos uma cultura de lá, também por abrigar indígenas de outros países. Então, vem indígena lá, tem um casal que é do do do do do do Peru. Outros que passam lá e tão lá que é da Argentina). Muitos andando pelo mundo aí, andando pela América do Sul, América Latina, vem parar no Brasil (Urutau Guajajara, comunicação oral, 2025).

A despeito das representações negativas do senso comum sobre as periferias, evidencia-se também no entorno do Cesac fartura e abundância, haja vista se tratar de um dos bairros da Zona Norte do Rio de Janeiro ao qual se estende o quarto maciço urbano, principal área verde da região, que é a Serra da Misericórdia, inicialmente chamada de Serra Chorona, com suas várias nascentes. O Complexo do Alemão é guardião da Serra da Misericórdia, boa parte da história da militância dessa região passa pela organização em defesa deste maciço, em particular a defesa pela criação da Área de Proteção Ambiental e Recuperação Urbana (APARU),

7 O movimento social okupa surgiu na década de 1980, especialmente na Espanha, como resposta entre oferta e demanda por moradias nas grandes cidades, no qual jovens, principalmente, ocupam locais abandonados para transformá-los em lugares de vivência comunitária, protesto, moradia e defesa de direitos. Para mais detalhes sobre esse movimento e a relação com o Cesac, ver Santos (2016).

feita no ano 2000, após forte mobilização realizada pelo Verdejar Socioambiental.



Mapa da área verde da Serra da Misericórdia.

FONTE: Silva, Miranda, Lima, Dusek e Avelar (2018)

O mapa anterior evidencia a relevância da área verde da Serra da Misericórdia para os bairros do entorno, do qual Tomás Coelho faz parte, ficando em menor proporção na cidade apenas em relação à Floresta da Tijuca, Mendanha e Pedra Branca.

A seguir, triangulação espacial entre o Cesac (destacado pela circunferência verde), inserido na favela Parque Nova Maracá (circunferência lilás), a sede do Verdejar Socioambiental (em destaque pela circunferência de cor

vermelha) e a Serra da Misericórdia (grande porção de maciço destacado pelo retângulo amarelo):



Cesac (circunferência verde) e Serra da Misericórdia (retângulo amarelo).

FONTE: *Google Maps*, com intervenções das autoras

Por fim, destacamos forte presença espiritual e parceira do Cesac na defesa da relação de pertencimento junto com a comunidade Parque Nova Maracá:

Então, eu vou fazer agora mesmo esse paralelo entre a história da Serra da Misericórdia que deu o nome e a questão do Sapaim, o pajé Kamayurá que passou e fez um ritual lá no Cesac... Um certo pesquisador e padre, junto com o padre, eles subiram pela Penha para atravessar a Serra da Misericórdia. Determinado momento, subindo o morro da Penha ali, ele foi picado por uma cobra... E aí com talvez o mesmo tipo de remédios e folhas e raízes, em cima da ferida dele da picada da cobra venenosa, como se fala isso, ele foi curado... Então ele disse que Deus o supremo teve misericórdia dele e não deixou ele morrer... Daí como ele estava

na serra, daí o nome Serra da Misericórdia. E deu o nome aquela serra que logo em seguida colocou no Cesac lá uma sede a partir de ambientalistas e pessoas simpáticas com a preservação do que é ainda hoje a única reserva de preservação ambiental da Zona Norte, que se chama Serra da Misericórdia. Então, nós já estávamos lá (Urutau Guajajara, comunicação oral, 2025).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Cesac é práxis de realinhamento das relações territoriais na cidade, a partir de epistemologias indígenas, da gente da terra. Exercício profundo de mudança social a partir da autoconstituição das individualidades que ali transitam e confluem. Em primeiro instante passageiro, focamos na depredada edificação implantada num lote localizado no subúrbio carioca, bairro caracterizado pela pobreza e precariedade. Entretanto, logo nas primeiras vivências, descortina-se um lugar movimentado, acolhedor, repleto de atividades que desafiam suas circunstâncias para resistir e germinar em meio à escassez. Ao invés de lamentações, este coletivo nos inspira em prósperas criações, ensinagens, forças na disputa pelo direito de ser indígena, em meio urbano, com pluralidade de modos de ser criativos e sapientes.

Por meio de ações de assistência social e acolhimento, notadamente com envolvimento das infâncias e juventudes que o cercam, o Cesac tornou-se um ponto de referência na formação e valorização dos saberes indígenas em contexto urbano, oferecendo espaço em que as práticas

educacionais extrapolam seus muros, em franca relação com o território no qual está implantado. Ali, o conhecimento é transmitido de forma oral, por meio da vivência cotidiana e da prática coletiva, permitindo que os saberes ancestrais sejam compartilhados e mantidos vivos no presente.

Mais do que um centro cultural, o Cesac é um espaço de resistência indígena urbana, de acolhimento, de cuidado com a terra e de transmissão de saberes ancestrais, onde a luta por direitos caminha lado a lado com a construção de uma cidade mais justa e plural. Como relata Urutau Guajajara: “O Cesac não é só um espaço físico. Ele é um território de cura, de resistência e de afeto. Um pedaço da floresta na cidade. Um lugar onde a gente pode ser indígena mesmo dentro do asfalto.”

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, Adriano. Quase 800 indígenas vivem no Complexo da Maré, diz organização. *O Dia*, Rio de Janeiro, 19 abr. 2014. Disponível em: <https://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2014-04-18/quase-800-indigenas-vivem-no-complexo-da-mare-diz-organizacao.html>. Acesso em: 2 jul. 2025.
- BEZERRA, Nielson Rosa. *Espírito das periferias: ancestralidades indígenas e africanas na Baixada Fluminense*. Duque de Caxias, RJ: Esteio Editora, 2024.
- FEITOZA, Lucas. Maioria da população indígena do Rio de Janeiro vive na Maré. *Maré de Notícias*, Rio de Janeiro, 19 abr. 2024. Disponível em: <https://maredenoticias.com/maioria-da-populacao-indigena-do-rio-de-janeiro-vive-na-mare/>. Acesso em: 2 jul. 2025.
- FREIRE, Leticia de Luna. Uma aldeia na “cidade maravilhosa”: conflitos e resistência no Rio de Janeiro. *Latitude*, Maceió, v. 13, n. 2, p. 97-120, 2020. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/latitude/article/view/10635>. Acesso em: 6 set. 2025.
- GUAJAJARA, Potyra; GUAJAJARA, Urutau; XAVANTE, Júlia Otomorinhoriô; MUNDURUKU, Lucas; ICÓ, Lucas (org.). *Em nossas artérias, nossas raízes*. Rio de Janeiro: Aldeia Maraká'nà; CESAC; I-motirô, 2023.
- RODRIGUES, Rute Imanishi (org.). *Vida social e política nas favelas: pesquisas de campo no Complexo do Alemão*. Brasília: IPEA, 2016.
- SANTOS, Vinicius Pereira dos. *A resistência da Aldeia Maracanã: um ponto de oxidação pela “Revolução Ferrugem”*. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências

- Sociais) — Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2016. Disponível em: <https://rima.ufrjr.br/jspui/handle/20.500.14407/11425>. Acesso em: 12 jul. 2025.
- SILVA, Erlan Raposo. *Aldeia Maraká'nà: um espaço intercultural na cidade do Rio de Janeiro*. 2023. Dissertação (Mestrado em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias) — Faculdade de Educação da Baixada Fluminense, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2023. Disponível em: <https://www.bdt.d.uerj.br:8443/handle/1/20394>. Acesso em: 5 ago. 2025.
- SILVA, Rubens Teixeira da et al. A problemática da distribuição de renda e do desenvolvimento no Complexo do Alemão. *Semioses*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 133-148, 2012. Disponível em: [https://mail.sumarios.org/artigo/problemática-da-distribuição-de-renda-e-do-desenvolvimento-no-complexo-do-alemão](https://mail.sumarios.org/artigo/problematica-da-distribuição-de-renda-e-do-desenvolvimento-no-complexo-do-alemão). Acesso em: 25 jul. 2025.

Aldeia Marakanã (Teko Haw Maraka'nà): um território intercultural, educativo e de resistência indígena na cidade do Rio de Janeiro

LETICIA DE LUNA FREIRE

MICHELLE MACEDO (MICHELLE PURI)

Escrever um texto sobre a Aldeia Marakanã (Teko Haw Maraka'nà, na grafia indígena) é uma tarefa que carrega sempre certa dose de ousadia diante das múltiplas e complexas dimensões a serem exploradas sobre esse lugar tão singular da cidade do Rio de Janeiro. Cientes dos riscos de não darmos conta de tudo que é possível dizer sobre ela, buscamos colocar em diálogo algumas reflexões já produzidas, por nós e por outros pesquisadores (indígenas e não indígenas), e dar nossa contribuição para que mais pessoas possam conhecê-la e, assim apostamos, se somar à defesa dos povos originários e de uma cidade que respeite e valorize a diversidade.

Nosso objetivo geral é analisar a história e o cotidiano dessa aldeia urbana pluriétnica existente em uma região central da capital fluminense, apontando os seus significados tanto para a população indígena quanto para a população não indígena. Para compreendermos a importância atual deste território, trazemos à tona elementos que

evidenciam a sua formação histórica, diretamente ligada à ancestralidade indígena. Nesse caminho, abordaremos duas dimensões interconectadas, a partir das vivências e narrativas dos sujeitos ali presentes: a aldeia como território de acolhimento, reconhecimento e luta política dos indígenas em contexto urbano, e a aldeia como território intercultural e educativo fundamental para romper com a lógica eurocêntrica e uma visão estereotipada sobre os povos originários entre os não indígenas.

BREVE HISTÓRICO DA ALDEIA MARAKANÃ (TEKO HAW MARAKA'NÁ)¹

A história da Aldeia Marakanã não se limita à ocupação contemporânea do antigo prédio do Museu do Índio, iniciada em 2006. Para os povos indígenas que hoje habitam e reivindicam esse território, sua trajetória se inscreve em uma temporalidade mais ampla, ancorada em memórias ancestrais que antecedem a colonização portuguesa e fundamentam, no presente, a legitimidade de sua permanência no local. Por isso, o que se convencionou chamar de ocupação é compreendido pelos próprios indígenas como uma retomada, ou seja, a reativação de um território marcado pela presença originária e alvo histórico de sucessivos processos de espoliação. As narrativas produzidas pelos próprios indígenas, especialmente no livro *Em nossas artérias, nossas*

1 Este breve histórico baseia-se em síntese adaptada de análise anteriormente publicada por uma das autoras. Para o desenvolvimento integral da argumentação, ver o artigo completo de Macedo (2025).

raízes (Guajajara *et al.*, 2023), situam a história desse espaço em um tempo anterior à invasão colonial, quando a área correspondente à atual cidade do Rio de Janeiro era habitada por diferentes povos originários. Ao mobilizar essa memória, a Aldeia Marakanã afirma-se não como criação recente, mas como expressão contemporânea de uma continuidade histórica e territorial indígena (Macedo, 2025).

Com a chegada dos portugueses, a Baía de Guanabara tornou-se um dos principais cenários de conflito entre povos originários e agentes da colonização. Nas narrativas indígenas sobre a região, esse período é lembrado como um momento de violenta desestruturação de aldeias e assassinato de lideranças. Ainda assim, a memória mobilizada pelos habitantes da Aldeia Marakanã enfatiza que a história não se encerra com a ofensiva colonial. Embora as estruturas materiais tenham sido atacadas, marcas indígenas no território permaneceram como inscrições de uma ancestralidade que não foi eliminada. É justamente essa permanência que fundamenta a leitura de que a atual luta pela aldeia não diz respeito apenas à ocupação de um imóvel abandonado, mas à reativação de um território cuja historicidade antecede a formação do Estado brasileiro.

Ao longo dos séculos seguintes, a região foi sendo progressivamente incorporada à lógica fundiária colonial e imperial, passando por transformações profundas. O território foi convertido em propriedade, marcado pela presença de engenhos, palacetes e instituições vinculadas à Coroa e, posteriormente, ao Estado nacional. Essas mudanças alteraram significativamente a paisagem e consolidaram formas de apropriação subordinadas à posse privada, à exploração econômica e à valorização do solo urbano. Contudo, mesmo

diante dessas reconfigurações, persistem memórias indígenas que associam o espaço a experiências de violência histórica. Em pesquisa recente, Isabella Guimarães (2025) registrou o relato de José Urutau Guajajara — atual liderança da aldeia — sobre a possível presença de pessoas indígenas escravizadas naquela área, apesar de ainda não existirem evidências materiais que comprovem essa memória. Em conversas posteriores, ele mencionou inclusive a possibilidade de existência de um cemitério de indígenas escravizados nas proximidades.

As narrativas indígenas registradas no livro *Em nossas artérias, nossas raízes* (2023) indicam ainda que o território teria passado pelas mãos de um comerciante português e, após a chegada da Corte ao Brasil, em 1808, sido doado ao príncipe regente. Em seguida, segundo essa versão, o Duque de Saxe, casado com a princesa Leopoldina, teria se apropriado do terreno (Guajajara *et al.*, 2023). Logo depois, o duque teria destinado o espaço, *ad eternum*, a finalidades relacionadas ao estudo de sementes e de seus domesticadores. Segundo Baeta (2018), este ato teria reconhecido que o terreno tinha origem indígena e que este deveria ser o seu real destino. Embora a documentação comprobatória dessa hipótese ainda não tenha sido localizada, essa memória permanece como elemento importante nas estratégias de legitimação histórica e jurídica mobilizadas pela Aldeia Marakanã. Isso porque, caso comprovada, reforçaria a vinculação originária entre o território, o conhecimento indígena e uma destinação pública associada à produção de saberes sobre a terra.

Com a Proclamação da República, a área foi incorporada ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, passando

a abrigar atividades voltadas à pesquisa agrícola. Nas narrativas indígenas, esse período é descrito como uma fase em que o edifício foi utilizado como centro dedicado a estudos sobre o cultivo de plantas das florestas, conhecimentos historicamente vinculados aos povos indígenas (Guajajara *et al.*, 2023). Várias versões afirmam ter sido o prédio sede administrativa do Serviço de Proteção aos Índios (SPI)². O que não suscita dúvidas, entretanto, é que o espaço adquiriu importância crescente na história da política indigenista ao longo do século XX, sobretudo depois da fundação do Museu do Índio, em 1953, sediado nesse edifício (Macedo, 2025).

Criado por Darcy Ribeiro³ e subordinado ao SPI, o primeiro Museu do Índio do sul do continente conferiu ao local uma nova função simbólica e política, ao vinculá-lo diretamente às relações entre o Estado brasileiro e os povos indígenas, bem como à formulação de políticas públicas e à produção de saberes institucionais sobre esses povos. Mas

2 Primeiro órgão indigenista oficial, criado pelo Decreto n. 8072, de 20 de junho de 1910. O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) tinha a finalidade declarada de proteger e integrar os povos indígenas à sociedade nacional, fundando colônias agrícolas com a mão-de-obra encontrada nas expedições. Além da sede administrativa, possuía postos espalhados pelas diferentes regiões do país. Mesmo separado da LTN em 1918, o SPI manteve-se vinculado a uma política tutelar e assimilacionista, atuando por décadas na mediação das relações entre o Estado e os povos indígenas, até ser substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1967. Para uma leitura minuciosa e crítica sobre a criação e a atuação do órgão, ver: Freire (2011).

3 Darcy Ribeiro foi um antropólogo, educador e político brasileiro reconhecido por sua atuação na etnologia indígena e por sua contribuição às reflexões sobre a formação histórica e cultural do Brasil.

se, por um lado, o museu contribuiu para a incorporação da questão indígena ao campo de visibilidade estatal, por outro, inscreveu-se na lógica dos projetos desenvolvimentistas que marcaram o Brasil de meados do século XX.

Conforme observa Paulo Henrique Martinez (2012), a partir dos anos 1940, em meio à intensificação da expansão econômica sobre territórios indígenas, consolidou-se a ideia de que seria necessário “salvar” elementos culturais e naturais supostamente ameaçados pelo avanço do progresso. Nessa perspectiva, os povos indígenas eram frequentemente concebidos como grupos destinados ao desaparecimento ou à assimilação, enquanto seus artefatos, práticas e saberes eram recolhidos como vestígios de um passado em vias de extinção. Ao mesmo tempo em que o Museu do Índio preservava fragmentos culturais considerados relevantes para a memória nacional, integrava um aparato institucional que convertia esses mesmos fragmentos em objetos de observação, tutela e classificação, reafirmando a centralidade do Estado na definição do que deveria ser reconhecido e preservado como “cultura indígena”.

Apesar disso, a história do edifício não pode ser reduzida ao seu papel institucional. Nas memórias mobilizadas pela Aldeia Marakanã, o antigo Museu do Índio também se constituiu como espaço de circulação de indígenas de diferentes regiões do país, que se deslocavam até ali para reivindicar junto ao SPI demandas concretas e direitos básicos. Guimarães (2025) registra que Urutau Guajajara frequentemente mencionava esse movimento de indígenas que buscavam no museu e no órgão indigenista formas de interlocução com o Estado. Esse dado é particularmente relevante porque revela que o prédio não foi apenas um local de

representação estatal sobre os indígenas, mas também um espaço apropriado por eles próprios como ponto de articulação política. Tal memória ajuda a compreender por que, décadas depois, o edifício foi escolhido como local de retomada, pois se tratava de um território marcado tanto pela produção histórica de políticas públicas quanto pelo abandono dessas mesmas políticas, sobretudo no que se refere aos indígenas em contexto urbano.

Na década de 1960, o SPI passou a ser alvo de investigações relacionadas à corrupção e a graves violações cometidas contra povos indígenas, culminando no escândalo do Relatório Figueiredo⁴ e em sua extinção durante a ditadura civil-militar. Em 1967, o SPI foi substituído pela Funai, sem que isso representasse uma ruptura com a lógica autoritária e tutelar da política indigenista. Ao contrário, o período de ditadura foi marcado por práticas genocidas, remoções de comunidades, integração forçada e negação da autonomia indígena, em consonância com os interesses econômicos do governo e com a expansão de projetos capitalistas sobre terras indígenas (Macedo, 2024). Nesse contexto, o antigo Museu do Índio perdeu centralidade nas prioridades do Estado.

Em 1977, o museu foi transferido para o bairro de Botafogo, sob a justificativa de que o prédio do Maracanã deveria ser desocupado em função da construção de uma estação de metrô, que sequer se efetivou. A partir de então,

4 Este relatório, produzido entre 1967 e 1968 sob a coordenação de Jader de Figueiredo Correia e redescoberto em 2012, documentou, ao longo de quase 7.000 páginas, graves violações de direitos humanos cometidas pelo SPI contra indígenas durante a ditadura, incluindo assassinatos, torturas e abusos sexuais.

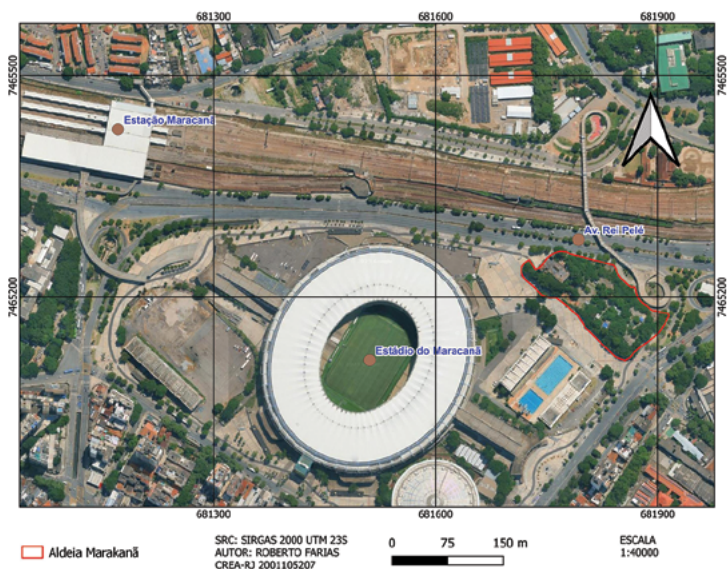
o edifício entrou em um longo período de abandono, que se estenderia por aproximadamente três décadas. A documentação imobiliária recente confirma que a propriedade permaneceu pertencendo à União Federal, tendo sido cedida à Companhia Nacional de Abastecimento (Conab) em 1984. Posteriormente, em 2012, foi registrada uma promessa de compra e venda entre a empresa pública e o Governo do Estado do Rio de Janeiro, no valor de 60 milhões de reais, dos quais apenas parte reduzida teria sido efetivamente paga. Esse elemento tem sido central nas estratégias jurídicas mais recentes da aldeia, uma vez que a defesa sustenta que a ausência de quitação integral fragiliza a validade da aquisição e reforça a possibilidade de anulação do negócio, abrindo caminho para a reivindicação de reconhecimento do território indígena (Macedo, 2025).

A retomada contemporânea do espaço ocorreu em 2006, quando indígenas de diferentes povos passaram a ocupar o antigo prédio do Museu do Índio e seu entorno. De acordo com a etnografia de Daniele Costa (2011), realizada de 2009 a 2011, viviam no local à época 13 indígenas em oito casas construídas com barro e tijolos. Na expectativa de que o Estado reformasse o palacete, os indígenas ergueram, ao seu lado, uma estrutura de madeira e sapê, onde ocorriam os eventos e as reuniões da ocupação, além da Casa de Reza em outra parte do terreno, cozinha e banheiros improvisados. Para seus integrantes, essa ocupação não foi concebida como invasão, mas como reocupação legítima de um território historicamente vinculado à presença indígena, à memória de lutas anteriores e às próprias contradições da política indigenista nacional. O local passou a funcionar, assim, não apenas como espaço de moradia, mas como

centro de articulação política, cultural e educacional dos indígenas na cidade.

As transformações do espaço foram acompanhadas de mudanças no próprio nome, que de Instituto Tamoio dos Povos Originários passou a ser designado como “Aldeia Maracanã”, em 2012, e, após a expulsão dos indígenas em 2013 e a retomada pelo grupo liderado por Urutau Guajajara, em 2016, passou a ser chamado Aldeia Marakanã Rexiste, e, mais recentemente, Teko Haw Maraka’nà, assumindo então a grafia indígena. Embora o local continue a ser chamado pelos moradores e frequentadores de Aldeia Marakana’nà ou simplesmente Aldeia Marakanã, o termo “aldeia” é uma tradução limitada para Teko Haw (na língua Ze’egte, do tronco Tupi-Guarani), visto que esta última se trata de “uma dimensão espaço-temporal que escapa aos parâmetros da modernidade” (Macedo, 2025, p. 238). A palavra Maraka’nà, por sua vez, é evocada como forma de afirmar a força ancestral dos povos originários que habitavam aquele território, além de remeter ao pássaro sagrado presente nas florestas tropicais brasileiras, e que veio a inspirar o nome do rio, do bairro e do estádio hoje existentes na região.

A permanência no local foi desde o início atravessada por intensos conflitos com o poder público, particularmente em razão das transformações urbanas associadas aos megaeventos esportivos realizados no Rio de Janeiro nas duas primeiras décadas do século XXI. Isso porque a aldeia está situada em uma região estratégica da cidade, ao lado do Estádio Jornalista Mário Filho (o famoso estádio do Maracanã), próximo às estações de trem e metrô e às margens da Avenida Radial Oeste (atual Avenida Rei Pelé), uma importante via de conexão entre o Centro e a Zona Norte.



Mapa de localização da Aldeia Marakanã.

FONTE: Mapa elaborado por Roberto Farias (2025)

Dentre os vários conflitos com o poder público, inclusive em torno de representações equivocadas sobre “índio urbano” e “aldeia”⁵, um episódio tornou-se um marco na história da Aldeia Marakanã. Em março de 2013, no contexto das obras no entorno do estádio do Maracanã para sediar a Copa do Mundo, a aldeia foi alvo de uma violenta reintegração de posse. Naquela ocasião, o local, que tinha 18 famílias residentes, incluindo crianças, amanheceu cercado por dezenas

- 5 Não é nosso propósito aqui abordar o debate em torno destas categorias. Para uma análise etnográfica sobre os repertórios argumentativos usados por agentes públicos como forma de desqualificar o movimento da Aldeia Marakanã, ver Freire (2019) e, para uma análise sobre os limites e desafios teóricos acerca da presença indígena nas cidades, mais afinada ao pensamento ameríndio, ver Nunes (2010).

de agentes do Batalhão de Choque da Polícia Militar e, diante da iminente ameaça de invasão, recebeu grande número de apoiadores. A despeito da resistência e das longas tentativas de negociação, a operação resultou na expulsão violenta dos ocupantes, evidenciando que, na cidade capitalista, parecia não haver espaço para os indígenas (Freire, 2020).

Com a desocupação da área, todas as edificações, com exceção do antigo palacete, foram demolidas. Essa atuação do poder público provocou não apenas a destruição física da aldeia, mas também um racha interno no coletivo indígena. Em meio à violência da operação policial, parte do grupo aceitou a proposta das autoridades de transferi-los para alojamentos provisórios na Zona Oeste, a cerca de 25 quilômetros do Maracanã, até o cumprimento da promessa de lhes ceder outro espaço na região, enquanto outra parte a recusou, produzindo uma divisão no movimento.⁶ Essa cisão expressou divergências quanto às estratégias de resistência em um contexto de forte repressão estatal. Para Michelle Macedo (2025, p. 259), “a negociação foi uma estratégia de resistência ontológica, preservando a continuidade do mundo indígena frente à pressão homogeneizadora da modernidade ocidental”.

6 Como resultado da resistência, além de promover moradia, o Governo do Estado decidiu manter o antigo palacete, propondo criar ali um centro de referência das culturas indígenas, o que também foi objeto de controvérsia dentro do grupo. Enquanto alguns confiaram nas promessas do governo, aceitando a proposta de se estabelecer provisoriamente em contêineres em Jacarepaguá, outros se opuseram a elas, alegando que um espaço gerido pelo Estado não contemplaria as atividades da Aldeia Marakanã nem a efetiva participação indígena, instalando-se posteriormente no bairro de Tomás Coelho.



A fachada do antigo Museu do Índio com tapume identificando a presença da atual universidade indígena Aldeia Marakanã. FOTO: Leticia de Luna (2026)

Apesar dos diversos projetos cogitados, nada foi construído na área pelo poder público e o antigo palacete, mesmo tombado, nunca foi restaurado. Com a retomada do território por parte dos indígenas após os Jogos Olímpicos, em 2016, o espaço — que havia sido asfaltado durante os megaeventos esportivos no estádio para servir de estacionamento — foi sendo novamente transformado. Sem fornecimento de água e energia elétrica, dez famílias de diversas etnias se instalaram na área em barracas de lona. A quebra quase manual do asfalto e o replantio de árvores, junto com a abertura de poço artesiano, a construção das moradias, da cozinha e do banheiro e, mais recentemente, da oca das mulheres — tudo por meio de doações e mutirões — foram garantindo um mínimo de infraestrutura para as famílias residentes e as atividades que foram sendo retomadas. Várias frutas, legumes, verduras e ervas plantadas no local fazem parte

hoje da alimentação e dos chás medicinais consumidos pelos seus habitantes. O contraste entre o ambiente colorido e arborizado da aldeia e seu entorno, preponderantemente cinza e de concreto, não se refere apenas a diferenças físicas, mas a formas distintas de se conceber e se relacionar com o território.

Desde essa segunda retomada, a aldeia vem enfrentando sucessivas ameaças políticas, midiáticas e judiciais. A ascensão da extrema-direita no cenário fluminense intensificou os ataques ao território, frequentemente apresentados em termos que desqualificam a presença indígena no espaço urbano e a associam à desordem, à improdutividade ou à degradação moral.⁷ Para os indígenas, tais ofensivas não se limitam a ataques retóricos, mas integram estratégias de deslegitimação que buscam mobilizar apoio político e justificar futuras intervenções estatais. Nesse sentido, a disputa em torno da aldeia insere-se em um contexto mais amplo de recrudescimento do conservadorismo e de renovação de práticas racistas dirigidas aos povos originários.

Mais recentemente, em 12 de junho de 2024, a Aldeia Marakanã recebeu novo mandado de imissão na posse expedido pela Justiça Federal, determinando outra vez a remoção dos indígenas em cumprimento ao processo movido pelo Estado do Rio de Janeiro desde 2012.⁸ Paralelamente, o território tornou-se alvo de iniciativas legislativas que defendiam

7 Um de seus maiores perseguidores, o deputado estadual Rodrigo Amorim, do partido União Brasil, chegou a acusar a aldeia de ser um “lixo urbano” (Freire, 2020).

8 Para uma ampla análise jurídica do caso da Aldeia Marakanã e sobre como os próprios indígenas mobilizam o direito na defesa de seu território, ver: Noronha *et al.*, 2025.

a “limpeza e desinfecção” do local para reurbanizá-lo, com previsão de demolição das construções consideradas irregulares. Tais episódios demonstram que a disputa permanece em aberto e que o território segue submetido a intensas pressões políticas e institucionais, deixando os indígenas em constante estado de alerta.

Apesar dessas ameaças, a Aldeia Marakanã segue viva e ampliando suas formas de atuação. Além da luta jurídica e territorial, consolidou-se como espaço de encontros, atividades culturais e práticas pedagógicas próprias. Mais do que um conflito fundiário, a Aldeia Marakanã representa a reinstauração de um território ancestral na cidade, assumindo diferentes significados tanto para os indígenas que ali se estabelecem e reproduzem seus saberes e modos de vida quanto para os não indígenas que para lá são cada vez mais atraídos, envolvendo-se nas atividades e lutas cotidianas.

TERRITÓRIO DE ACOLHIMENTO, RECONHECIMENTO E LUTA POLÍTICA

Desde o início, a aldeia tinha como propósito ser um lugar de acolhimento para indígenas que precisassem, por motivos diversos, migrar das aldeias para a cidade, evidenciando a escassez de políticas públicas voltadas a essa população. Conforme conta um dos indígenas que participou dos primeiros anos da ocupação:

Foi se juntando índios e outros índios tiveram conhecimento de que quando viessem pra aqui, pra cidade do Rio e não tinha lugar onde ficar, então já tinha ali um lugar

para pernoitar, para passar os dias que estivesse no Rio e ficar ali. Então foi se juntando índio de outras etnias e foram convidando ali, todo mundo junto, fazendo alguns... alguns reparozinhos, né, e foram construindo uma oca, no caso uma maloca, né, e casas, banheiros e aí foi evoluindo e foi se juntando muitos, muitos e muitos índios lá. Quando chegavam índios de outros estados, já sabiam daquele local ali, que era chamado de ocupação. Então ali ficou como que um local de trânsito [...] para algum compromisso, ou visitar o Rio. Então foram chegando Guajajara, Pataxó, também os Kariri-Xokó e Guarani, tinham muitos índios Guarani ali também, Bororo, até Xavante também, muitas etnias (Depoimento de Hélio Guyra Xokó colhido por Silva, 2023, p. 59).

Nem todos os indígenas que chegam na aldeia do Maracanã, porém, são instalados nas casas de madeira e pau-a-pique. Alguns, de passagem pela cidade, dormem em redes ou em barracas de *camping*, em um grande galpão com telhas de amianto, sem paredes, também usado para algumas atividades em dias de chuva. A cozinha coletiva é um dos principais pontos de convivência social e onde são informados os eventos e explicitadas algumas normas de conduta locais, como a cooperação e a proibição de usar drogas.

Ao entrevistar indígenas que viviam e frequentavam o local ao longo dos anos de 2021 e 2022, Silva (2023) destaca a importância da aldeia como lugar de acolhimento, mas também de autoconhecimento e reconhecimento da própria identidade indígena. Para Eliane Xokó, por exemplo, a aldeia significa “a oportunidade de se autorreconhecer e desconstruir todo esse pensamento do colonizador”, sendo “muito

importante para as pessoas que estão em busca do autoco-nhecimento de sua ancestralidade” (*apud* Silva, 2023, p. 119). Já para Dário Xucuru, a aldeia representa:

um espaço de convívio; de fazer a troca com outros parentes; de estar tendo um convívio coletivo ali; de poder aprender sobre muitas coisas com outros parentes e também poder colaborar com outros parentes, particularmente aqueles que estão em processo de retomada. De poder promover ali atividades que tenham, que colaborem, com o propósito da aldeia, que é um espaço educativo, de relação com o sagrado. O território, a terra, já está ali colaborando com isso, de fazer um trabalho nessa perspectiva, de estar ali cultivando essa relação com o solo, com os cantos, tudo isso (*apud* Silva, 2023, p.120).

Para aqueles que foram criados no contexto urbano e tiveram suas raízes indígenas apagadas, a aldeia representa mais do que um espaço de convívio e socialização. As experiências ali vividas possibilitam, para muitos, o reencontro com suas origens e o início de um processo de valorização e retomada das próprias identidades indígenas.

Essa questão ficou evidente nas entrevistas realizadas com doze universitários indígenas, em 2022, no âmbito de uma pesquisa sobre o acesso e a permanência de indígenas na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).⁹ Diante

9 O projeto “Acesso e permanência de estudantes indígenas na UERJ e na Université du Québec à Trois-Rivières (UQTR)” era financiado pelo Ministério de Relações Internacionais e da Francofonia do Canadá e coordenado, no Brasil, pela professora Kelly Russo. Uma de

dos entraves burocráticos para acessar o ensino superior por meio das cotas indígenas e das dificuldades, inclusive emocionais, de se autorreconhecer como indígena, vários dos estudantes mencionaram a Aldeia Maracanã como um espaço de encontro e fortalecimento de quem vivencia o processo de retomada em contexto urbano. Vários deles — que não se sentiam confortáveis de se identificarem como indígenas, por desconhecerem a língua ou mesmo a etnia de seus antepassados, mas também pelos custos sociais que essa identidade suscita diante do poder da branquitude — passaram a se reconhecer como indígenas quando começaram a frequentar e participar das atividades na aldeia, situada, aliás, a pouco mais de um quilômetro do *campus* universitário. Uma estudante Puri, por exemplo, nascida na capital e que vivia angustiada por se sentir em um “não lugar”, entre pardos, negros e brancos, relatou:

Então, eu decidi ir atrás dessa história! ‘Eu vou investigar a minha família toda, eu vou conversar com a minha avó, vou conversar com a minha mãe, eu vou entender qual é dessa parada aqui!’ E aí foi lá, em 2020, 2021 mais ou menos, que buscando muito eu descobri o meu povo (...). Quando a pandemia foi passando eu visitei a Aldeia Maracanã, onde eu conheci outros parentes da minha etnia. Também busquei informações na internet e assim eu fui

nós participou da etapa das entrevistas, que contou com o apoio do PROINDÍGENA/UERJ. Para saber mais sobre a pesquisa e o processo de criação do Coletivo de Estudantes Indígenas da UERJ, a partir do mapeamento desses indígenas na universidade (ingressos ou não por cotas), ver: Russo *et al.*, 2023.

começando a conversar com as pessoas, aí eu comecei a realmente a me entender como indígena (M.C Puri *apud* Russo *et al.*, 2023, p. 140).

Para outra estudante, nascida na Baixada Fluminense e à época bolsista do PROINDÍGENA/UERJ, ter encontrado pessoas na universidade e na Aldeia Marakanã que a apoiassem, foi crucial para lidar de maneira positiva com sua identidade indígena:

Pra essa menina sonhadora de Belford Roxo estar aqui é tudo e eu revi a minha identidade novamente quando eu venho aqui pro Maracanã, pra UERJ e quando eu vou na Aldeia Maracanã. Ali eu pude ter um sentimento maior de pertencimento, de quem realmente eu sou... (A. B. Puri, 2022 *apud* Russo *et al.*, 2023, p. 140).

A Aldeia Marakanã, contudo, não é um ponto de referência apenas de indígenas da cidade, mas também daqueles que vêm de outros países do continente. Não é raro, por exemplo, encontrar por lá indígenas das etnias mapuche ou quéchua, o que nos leva a compreender a aldeia ainda como um espaço de circulação, solidariedade e resistência indígena transnacional. Nas palavras de João Ticuna, doutorando do Museu Nacional, que chegou a morar ali por um período:

A Aldeia Maraka'nà oferece essa oportunidade para as pessoas conseguirem, de certa forma, enxergar essas diferenças, as alteridades e todo o conjunto de diversidade que existe no meio dos povos indígenas, porque a Aldeia Maraka'nà é um espaço de constante trânsito, onde podemos

encontrar pessoas indígenas de diversos lugares do Brasil, e até da América Latina e do mundo, que passam ali para trocar experiências, para conhecer o espaço. Principalmente é um espaço que serve para aqueles que estão em processo de retomada terem conhecimento da sua história e a partir daí já encontrar e traçar caminhos junto às pessoas que também passam pelos mesmos atravessamentos que também circulam na Aldeia Maraka'nà. Acaba sendo esse espaço, de troca intensa, por conta desses mesmos interesses das pessoas que acabam tendo contato com o espaço Aldeia Maraka'nà, acabam despertando dentro de sua alma e de seu coração, que é essa necessidade de se conhecer enquanto indígena, se conhecer enquanto pertencente a um povo étnico, enquanto parente, como eu sempre curto muito dizer (João Ticuna *apud* Silva, 2023, p. 119).



Roda de maracá em torno da fogueira na aldeia.

FOTO: Leticia de Luna (2022)

Ao atuar como espaço de acolhimento e reconhecimento indígena, a Aldeia Marakanã também se legitima como lugar de resistência e socialização política. A força do movimento de resistência durante o episódio de desapropriação em 2013 foi um grande exemplo da capacidade de mobilização social e da repercussão política em torno da luta da aldeia, que é, desde sempre, uma luta coletiva.

Contanto com um número cada vez maior de apoiadores, tanto de civis quanto de outras organizações e coletivos, dentro e fora do país, a Aldeia Marakanã, liderada hoje pelo cacique José Urutau Guajajara e sua companheira Potyra Krikati Guajajara, desempenha um papel político fundamental nos debates públicos sobre questões que envolvem o reconhecimento das culturas indígenas e sua presença nas cidades, em particular no Rio de Janeiro. Como exemplo, podemos mencionar a organização da campanha para que o cacique assumisse a direção do Museu do Índio (atual Museu Nacional dos Povos Indígenas) em 2023, após a instituição permanecer sete anos fechada.¹⁰ Ou, ainda, a mobilização política para tentar incluir a Universidade Pluriétnica Indígena Aldeia Marakanã nos recentes debates acerca da criação da primeira universidade indígena no país, buscando reconhecimento oficial daquilo que já existia na prática.¹¹ Ainda que estas iniciativas específicas não tenham logrado

10 Após um incêndio que danificou grande parte de seu acervo, o museu permaneceu fechado para obras, reabrindo em julho de 2025 para exposições e eventos temporários, sob a direção de Fernanda Kaigang (2023-2025), a primeira indígena à frente da instituição.

11 Para um debate atual sobre as universidades indígenas no mundo, incluindo um artigo sobre a experiência da Universidade Indígena Pluriétnica Aldeia Marakanã, ver o dossiê organizado por

o efeito esperado, a força política do movimento é crescente, principalmente nas ações de mobilização e resistência que têm conseguido combater com êxito, ao longo dos últimos anos, as ameaças jurídicas e políticas empreendidas por representantes da extrema direita carioca.

Sobre o trabalho permanente de luta por reconhecimento e por direitos, o próprio Urutau Guajajara, declarou, em entrevista publicada em 2023:¹²

No Rio de Janeiro, como em todos os grandes centros, é muito difícil manter nossas tradições, costumes, línguas, religiosidade. Tudo a nossa volta trabalha para o grande apagamento das populações indígenas. Então, nossa luta é incansável. Muitas pessoas perguntam o motivo de a gente não cansar. Eu sempre respondo: se o europeu que invadiu nossas terras há 523 anos não se cansou desse genocídio sucessivo até hoje, por que eu vou me cansar [de lutar]?

Considerando suas diversas estratégias de luta, observa-se que, para além de um espaço de resistência, a Aldeia Marakanã também se afirma como um agente epistêmico coletivo, isto é, como um território produtor de conhecimentos, memórias e práticas pedagógicas próprias. Mais do que reivindicar a permanência física no antigo prédio do Museu do Índio, a

Danielle Bastos Lopes e Héctor Munõz Cruz. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/issue/view/60>.

- 12 Entrevista concedida à Cristiane Albuquerque para o boletim da Casa de Oswaldo Cruz, em 31 de maio de 2023. Disponível em: <https://www.coc.fiocruz.br/todas-as-noticias/tudo-a-nossa-volta-trabalha-para-apagar-as-populacoes-indigenas-nos-centros-urbanos-do-brasil-diz-urutau-guajajara-da-aldeia-maracana/>



Protesto da Aldeia Marakanã em frente ao Tribunal Federal.

FOTO: Leticia de Luna (2022)

aldeia reivindica o direito de existir como lugar de elaboração de saberes indígenas em pleno espaço urbano, rompendo com a ideia de que a cidade seria um ambiente incompatível com a continuidade das cosmologias originárias. De acordo com Michelle Macedo (2025, p. 274), a Aldeia Marakanã encarna “uma ontologia indígena distinta, constituindo-se como território de elaboração de saberes insurgentes, onde se rompem os limites entre política, educação, espiritualidade e memória”. Logo, além de luta por moradia ou reconhecimento jurídico, essa luta envolve também a afirmação de uma presença intelectual indígena que tensiona os critérios ocidentais de legitimidade do conhecimento.

Nesse sentido, o projeto da Universidade Indígena Pluriétnica Aldeia Marakanã, mesmo sem reconhecimento formal por parte das instituições estatais, realiza ações e práticas educativas no território e fora dele. Trata-se, portanto, de uma experiência que desloca a centralidade da

escola e da universidade ocidentais como únicos espaços autorizados de produção de saber. A aldeia, assim, opera como agente epistêmico, no qual o conhecimento emerge da relação com a terra, com a oralidade, com as práticas de cura, com o cultivo e com a memória ancestral, recusando a separação moderna entre teoria e prática.

TERRITÓRIO INTERCULTURAL E EDUCATIVO

Como mencionamos, a Aldeia Marakanã realiza um conjunto bastante diverso de atividades abertas à sociedade em geral, como oficinas, cursos, rodas de conversa, apresentações artísticas, feiras de artesanato etc., em sua maioria gratuitas. Há atividades regulares e eventos anuais, além de iniciativas que vão sendo propostas e realizadas por meio de articulações com outros grupos e coletivos. É esse conjunto de atividades que compõe, na prática, a Universidade Pluriétnica Indígena Aldeia Marakanã, que hoje desenvolve projetos em parceria com várias universidades, inclusive mexicanas, fomentando “a troca de saberes como forma de enriquecer a todos, onde alguém sempre tem algo a ensinar e algo a aprender” (Xavante; Pinto, 2020, p. 675).¹³

Algumas dessas atividades, organizadas pelos próprios indígenas, como o curso de línguas indígenas do tronco Tupi-Guarani e a pintura corporal de grafismos, são pagas

13 Para mais informações sobre a Universidade Indígena Pluriétnica Aldeia Marakanã, ver, além do livro do próprio coletivo (Guajajara *et al.*, 2023), os artigos de Xavante e Pinto (2020), Leite (2020) e Brandão, Mayerhoffer e Guajajara (2025).

mediante uma quantia modesta. Junto com a venda de artesanato, dentro e fora da aldeia, o valor arrecadado nessas atividades constitui a principal fonte de renda de muitos indígenas da aldeia, além de auxiliar na manutenção do próprio espaço. É comum que, durante alguns eventos, sejam também arrecadadas doações de alimentos e produtos de limpeza para uso coletivo das famílias e, diante de uma despesa maior, como uma obra de infraestrutura ou o transporte dos indígenas para participarem do Acampamento Terra Livre, em Brasília¹⁴, o valor necessário seja arrecadado por doações financeiras diretas ou venda de rifas.

Todas essas atividades contam com a participação de pessoas não indígenas, oriundas de várias localidades da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, de outros estados e mesmo do exterior, revelando que a importância social da Aldeia Marakanã ultrapassa os interesses dos próprios indígenas. Tomemos como exemplo quatro atividades abertas ao público.

O *Zahyhu*: Ciclo Sagrado Feminino, conduzido por Potyra Guajajara mensalmente durante a lua cheia, convoca a participação livre de mulheres, indígenas ou não, para uma roda de conversa sobre autoconhecimento, práticas de autocuidado e solidariedade, entendendo que o corpo feminino e o corpo da terra são um só e que quando as mulheres se unem, se fortalecem e se cuidam estamos também cuidando

¹⁴ O Acampamento Terra Livre (ATL) é a maior mobilização indígena do país. Realizado anualmente, desde 2004, na esplanada dos ministérios, tem como objetivo a reivindicação de direitos constitucionais, especialmente a demarcação de terras, a proteção contra invasões e a liberdade de exercerem suas culturas.

de todo o corpo do planeta. Assim, para as mulheres não indígenas, essa atividade permite aprender e experimentar uma nova relação consigo, com as outras mulheres e com a Mãe-Terra, conectada com os saberes e as cosmologias indígenas. Para Cátia, arquiteta, estudante de pós-graduação e umbandista, participar, pela primeira vez, dessa atividade significou um trabalho de reconexão e mistério que envolve o entrelaçamento de humanos e não humanos, mulheres, plantas, sementes e raízes:

Eu acho que cada mulher que chega ali tem um entrelaçamento com aquilo muito maior do que inicialmente se coloca à vista. [...] Envolve todos os sentidos e muitas vezes a gente chega ali e não sabe o que aquilo ali vai envolver. No dia que eu estive lá, eu não tinha nenhuma questão para colocar na roda, mas as questões das outras mulheres foram me atravessando e ficaram em mim por vários dias, eu refletindo aquilo ali... [...] E eu penso na Potyra ali como uma mestre raizeira, que manipula as raízes com sabedoria e essas raízes são simbólicas e materiais, as pessoas manipulam no encontro, elas se conectam de uma maneira não hierarquizada com as outras existências... Vi mulheres com questões muito sofridas, provocadas pelo patriarcado, com essa dor que não é individual, é coletiva. [...] Mas enquanto as pessoas estão ali, a Potyra está trabalhando outros enraizamentos, espirituais, ancestrais, uma reconexão de si e aí começa toda essa mironga dela. [...] É um trabalho de mironga¹⁵ mesmo

15 A palavra “mironga”, muito usada na umbanda, vem de “milonga”, do Quimbundo, língua falada pelos Ambundos, em Angola, referindo-se a mistério, segredo.

e fica reverberando dias na gente... Porque ser mulher é ser diversa, né? (Comunicação pessoal, 2026).

Um dos eventos mais marcantes que já presenciamos na aldeia foi o *Wyrau'haw*, também conhecido como Festa da Menina-Moça ou Festa do Moqueado, um ritual de passagem das meninas do povo Tenetehara/Guajajara para a vida adulta a partir da menarca (*uzemyny'ar*). Desde a primeira menstruação até o ritual do moqueado, as meninas passam por três fases. A primeira consiste na sua reclusão por alguns dias em um espaço construído exclusivamente para a ocasião (a tocaia), onde ficam protegidas, recebendo os ensinamentos das mulheres mais velhas e a primeira pintura corporal com tinta de jenipapo. A segunda consiste na saída da tocaia e na preparação do moqueado, com a inclusão dos adornos para o ritual. A terceira consiste propriamente na festa, quando as meninas são reinseridas no grupo, em uma celebração que envolve a participação de homens e mulheres, jovens e velhos. A palavra “festa” indica aqui um momento de relação entre os vivos e os encantados, permeado por cantos e danças que duram do final da tarde até o amanhecer (Carvalho, 2024; Oliveira, 2019).

Embora geralmente ocorra nos territórios indígenas do estado do Maranhão — onde se concentra essa etnia no país — esse ritual já foi realizado duas vezes na aldeia pluriétnica do Maracanã, sendo a última entre os dias 21 e 23 de outubro de 2022, encabeçado por uma das filhas do cacique. Além dela, outras cinco meninas Guajajara participaram da festa, que contou ainda com a presença de quase cem indígenas vindos do Maranhão e de Brasília, a maioria familiares e amigos das neófitas.



Registros da Festa do Moqueado.

FOTOS: Leticia de Luna (2022)

Com exceção dos momentos de reclusão das meninas na tocaia, em que apenas as mulheres podiam entrar e interagir com elas, todos os outros momentos eram abertos ao público não indígena. No dia da festa, chegamos a contabilizar mais de 300 pessoas na aldeia, indígenas e não indígenas. Ao ser praticado, o ritual acionava as memórias ancestrais, tornando-as vivas “no corpo, nas roupas, em cores, nos adornos, nos cantos, no território visível e

invisível” (Carvalho, 2024, p. 53), garantindo a coesão do grupo e a reprodução da cultura. Para os não indígenas, era, sem dúvida, uma oportunidade única de conhecerem e presenciarem, em uma área central da cidade, um importante símbolo da cultura Tenetehara/Guajajara.

Já o Abril Indígena é um evento realizado anualmente na aldeia para todos os interessados nas culturas indígenas. Trata-se de uma celebração anual de resistência, cultura e sabedoria ancestral realizada durante o mês de abril, por ocasião do dia 19 de abril, o “Dia do Índio”, apenas recentemente oficializado como “Dia dos Povos Indígenas”.¹⁶ Em 2026, o evento se concentrou em três dias, sendo o último dia no Centro de Etnoconhecimento Socioambiental Caiuré (Cesac), outro espaço de resistência indígena na Zona Norte muito ligado à Aldeia Marakanã.¹⁷ A programação incluía 20 atividades conduzidas por indígenas de diferentes etnias, tais como uma roda de conversa sobre os 20 anos de resistência da aldeia, oficinas de pintura corporal, malabares, máscaras e flechas, exibição de filmes, rodas de maracá, apresentação de grupo circense e show musical. Na edição de 2026, o evento contava com o apoio do Ministério das

16 O dia 19 de abril foi escolhido como “Dia do Índio” em referência ao primeiro Congresso Indigenista Interamericano, realizado no México em 1940, sendo estabelecida a data comemorativa no Brasil por meio do Decreto-Lei nº 5.540, de 2 de junho de 1943, de autoria do general Marechal Rondon. Apenas em 2022, com a Lei 14.402, de autoria da deputada Joenia Wapichana, o nome foi modificado, refletindo a valorização da diversidade de culturas indígenas.

17 Para saber mais sobre o Cesac e suas relações com a Aldeia Marakanã, indicamos, além do livro de Guajajara *et al.* (2023), o capítulo de Araujo, Freire e Ferreira nesta mesma coletânea.

Culturas e da Secretaria de Estado de Cultura e Economia Criativa, através da Política Nacional Aldir Blanc, revelando a capacidade atual do coletivo de obter recursos públicos para algumas de suas atividades, algo impensável na época em que foram expulsos do local, em 2013.

Outro evento anual que costuma atrair grande público, principalmente famílias com crianças, é a Decolônia de Férias, realizado sempre em julho, durante as férias escolares. O nome consiste em uma provocação com o termo “colônia” e explicita a proposta de ser mais do que um espaço de lazer e diversão. A edição de 2025, por exemplo, contou com oficinas de ze’egte e culinária ancestral, apresentações musicais, rodas de conversa sobre o corpo e a judicialização dos benefícios sociais para os povos indígenas e uma roda de maracá em torno da fogueira, possibilitando aos participantes uma aproximação direta com as epistemologias e culturas indígenas, assim como uma reflexão sobre o que Quijano (2005) chamou de colonialidade do poder, ou seja, um processo permanente de dominação social, material e intersubjetiva que inculca a lógica eurocêntrica e despreza os conhecimentos e práticas tradicionais.

A participação de pessoas não indígenas nessas atividades, além de tornar a Aldeia Marakanã um espaço ainda mais plural, fomenta troca e aprendizados empíricos sobre as culturas dos povos originários, auxiliando na quebra de preconceitos e estereótipos fincados no senso comum. Em sua pesquisa sobre a dimensão intercultural e educativa da aldeia, Silva (2023, p. 117-118) reproduz a fala de Marcos, um morador do bairro vizinho da Tijuca, de 59 anos, bisneto de uma mulher guarani e frequentador da aldeia, a respeito das atividades ali desenvolvidas:



Divulgação dos eventos Decolônia de Férias (2025) e Abril Indígena (2026).

FONTE: Página no *Instagram* (@tekohawmarakana)

Eu acho extraordinário, você não acha? Ter uma aldeia indígena no meio do Rio de Janeiro, eu acho assim. E eles sobreviverem, eu acho isso muito interessante, por isso que eu tento estar aqui. Não posso dar todo o apoio que eu gostaria de dar, mas sempre que eu posso eu estou aqui junto deles porque eu acho que realmente é uma coisa única, né, que, assim, como o Rio de Janeiro é uma única cidade que tem uma floresta no meio, também é a única cidade que tem uma aldeia no meio, então eu acho que tem que ser incentivado e mantido, né? É uma coisa que dá valor à cidade.

Ao visitar pela primeira vez o espaço para participar de uma oficina de cerâmica, Teresa, uma professora de educação infantil, de 52 anos, militante do movimento negro e moradora do Grajaú, relatou impressão semelhante sobre a potência educativa da aldeia:

A localização da aldeia deveria ser uma fonte de reflexão e conscientização, entretanto sofre com o descaso das autoridades e o apagamento dos que insistem em negar sua existência. Ela é uma excelente oportunidade para conhecermos e aprendermos sobre a cultura dos povos originários, desmistificar informações e construir aprendizados para as crianças. As interações e os eventos propostos pela aldeia, que recebe todas as etnias de braços abertos, é uma forma didática de como lidar com as diferenças de forma respeitosa (Comunicação pessoal, 2024).

Desse modo, a Aldeia Marakanã, além de funcionar efetivamente como um centro de referência indígena na capital fluminense, constitui um significativo espaço de educação não formal, permitindo, a partir de inúmeras atividades, às pessoas vivenciarem experiências de ensino-aprendizagem sobre diversos elementos das culturas indígenas. Como diz João Ticuna, a aldeia teria, nesse sentido, uma “utilidade pública” para todos que queiram se aproximar e conhecer um pouco das 305 etnias existentes no país (Silva, 2023, p. 120).

Quando levamos nossos estudantes do primeiro período do curso de pedagogia da UERJ para conhecerem a aldeia¹⁸, as reações e opiniões colhidas costumam oscilar entre a

18 Atividade geralmente realizada com a turma da disciplina “Antropologia e Educação”, ministrada pela professora Leticia de Luna, na Faculdade de Educação da UERJ. As falas citadas a seguir referem-se à visita realizada em 2024.

satisfação genuína de ter contato com a riqueza das culturas indígenas, em um ambiente tão distinto e próximo da universidade, e o incômodo com a suposta precariedade do espaço e a falta de apoio do Estado.

Para Diego, de 36 anos e morador do bairro Saúde, a visita significou “um dia de novas aprendizagens, um aumento na bagagem cultural”, constituindo-se uma atividade importante na sua formação como educador. Para Camila, de 37 anos e moradora do Centro, foi “uma experiência muito agradável e prazerosa”. Kianny, de 22 anos e moradora da Cidade de Deus, lamentou a falta de investimento público, mas afirmou que a aldeia representa “uma ótima oportunidade de as pessoas conhecerem as culturas indígenas”. Adriana, de 51 anos e moradora de Oswaldo Cruz, por sua vez, relatou:

Foi gratificante. As pessoas têm um pensamento totalmente errado dos povos indígenas. São povos simples, que vivem conforme seus costumes, mas precisam de uma estrutura melhor por parte do governo. Por serem parte da cultura brasileira tinham que ser mais valorizados. Eu tive um sentimento de impotência por não poder ajudar.

Na visão de alguns não indígenas, a aldeia, com construções de madeira e pau-a-pique, cozinha e banheiros coletivos, remeteria à representação de um espaço favelizado e pobre. No entanto, pobreza é uma categoria relativa, que deve ser entendida dentro de uma classificação estabelecida por uma cultura, a fim de garantir a ordem da estrutura social. Assim, o que para uns parece pobreza, para outros é apenas outro modo estar no mundo, que contrasta

com a lógica individualista e capitalista.¹⁹ Por outro lado, essa representação simplória não impede os visitantes de reconhecer que a diferença é justamente o que torna rica a experiência humana, e não um critério para reforçar desigualdades. Tânia, de 53 anos, moradora do bairro vizinho de São Cristóvão, por exemplo, afirmou: “Fiquei muito emocionada com a indígena que disse que devemos nos orgulhar de quem somos”. Assim, a ida à aldeia provoca deslocamentos afetivos e cognitivos, fazendo os estudantes questionarem as representações sociais frequentemente construídas, inclusive na escola, sobre os povos originários como “selvagens” e “atrasados”. Como relatou Maria Eduarda, de 19 anos e moradora de Itanhangá:

Eu gostei bastante. É completamente diferente do estereótipo que me foi imposto desde pequena. Adorei o ambiente, gosto de lugares abertos e com vegetações. Os acessórios e os filtros dos sonhos eram lindos. A visita me fez pensar de forma diferente e ter a mente mais aberta.

No caso dos educadores, ter a mente aberta é condição fundamental para abordar, de maneira adequada, a temática indígena, evitando reproduzir visões equivocadas e

19 Não queremos, obviamente, negar que acesso à água e energia elétrica é direito e deve ser assegurado pelo Estado, e sim que as sociedades indígenas possuem formas de organização social que colocam no centro a coletividade e a partilha, e não o indivíduo e a propriedade. Para os indígenas inseridos nas cidades, estas diferenças ganham outros contornos, mas esta condição não implica uma ruptura com a cosmologia originária. A Aldeia Marakanã é um bom exemplo, nesse sentido, dos desafios e conflitos que essa alteridade suscita.

preconceituosas, como sugere a Lei nº 11645 de 2008, que instituiu a obrigatoriedade do ensino da história e das culturas afro-brasileiras e indígenas na educação básica. Assim, da mesma forma que os indígenas da Aldeia Marakanã visitam várias escolas, compartilhando suas histórias, suas artes e seus conhecimentos com crianças e adolescentes, eles recebem muitos professores interessados em realizar um trabalho pedagógico consistente, levando às vezes seus próprios alunos para terem contato direto com os indígenas. A Escola Municipal Friedenreich, vizinha à aldeia, é uma das unidades que mantém uma relação bastante amistosa com a aldeia, tendo, inclusive, entre seus alunos, uma criança indígena de lá. Não à toa, esta escola é considerada uma das melhores da rede municipal.²⁰

Ao acolher indígenas e não indígenas, a aldeia firma-se, portanto, como um território intercultural e educativo, transformando práticas e visões de mundo. Mais do que isso, podemos dizer que os processos educativos desenvolvidos na Aldeia Marakanã se baseiam na interculturalidade, entendida aqui não apenas como a troca de conhecimentos e práticas, sem levar em conta que a diferença se constrói dentro de uma estrutura que permanece colonial, patriarcal e racista. Trata-se, por sua vez, de uma interculturalidade crítica, nos termos de Catherine Wash (2009), em que o intercâmbio entre pessoas de culturas diferentes não se dá sem

20 A proximidade entre essa escola e a aldeia não é apenas física, mas também social, pois ambas foram ameaçadas de desapropriação durante o período dos megaeventos na cidade e estiveram juntas resistindo em vários protestos e audiências públicas. Para saber mais, ver: Gomes e Freire, 2024.

o questionamento das estruturas de poder e da construção de outros modos de ser, conhecer, sentir e viver.

Nesse processo, muitos não indígenas que começam a participar de alguma atividade acabam se tornando “apoia-dores”, ou seja, aqueles que, mesmo não sendo residentes, participam do cotidiano e da manutenção do espaço, engajando-se nos mutirões, na organização das atividades, nos protestos e debates políticos. Alguns colaboram nas atividades da aldeia com suas *expertises*, auxiliando, por exemplo, nos trabalhos de captação de recursos, jornalismo e diagramação visual, sendo estabelecido o acordo tácito de que toda autoria ali é coletiva. Presentes também nos momentos de maior tensão, como durante as vigílias frente às ameaças de desapropriação, alguns apoiadores tornam-se “amigos” ou “adotados”, segundo o grau de proximidade com o grupo (Pinto, 2014). Desse modo, a aldeia nos ensina, ainda, que é possível construir um trabalho coletivo, em que todos (indígenas e não indígenas) estejam unidos por um bem maior, o que não significa ausência de conflitos.²¹ Como diz Thaiany Guajajara (*apud* Silva, 2023, p. 107), dentro da aldeia “há uma raiz tão forte e sólida que nem mesmo uma retroescavadeira conseguiria retirar”.

21 Geralmente os conflitos ocorrem quando um não indígena age de maneira autoritária ou se colocando em posição de superioridade na condução das atividades e ações políticas, e não em uma relação horizontal de diálogo e parceria. Silva (2023) cita alguns exemplos de conflitos que percebeu durante sua pesquisa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória da Aldeia Marakanã evidencia que sua existência ultrapassa em muito a ideia de uma simples ocupação urbana ou de um conflito fundiário localizado. Como procuramos mostrar, trata-se de um território marcado por camadas históricas, memórias ancestrais, disputas políticas e simbólicas e práticas cotidianas que fazem dele um espaço de retomada, de produção de saberes e de resistência indígena no coração da cidade do Rio de Janeiro. Não é, obviamente, uma aldeia indígena tradicional, mas “um território fronteiriço, onde mundos distintos coexistem, se contrapõem e se justapõem sem se fundir” (Macedo, 2026, p. 240). Ao mesmo tempo em que tensiona as concepções hegemônicas sobre o que seria uma “aldeia” e sobre quem pode ser reconhecido como “indígena” na cidade, a Aldeia Marakanã afirma a continuidade das cosmologias originárias em um espaço urbano profundamente marcado pela colonialidade, pelo racismo e pela lógica da mercantilização do território.

Nesse sentido, a Aldeia Marakanã não é importante apenas para os indígenas que vivem em contexto urbano e encontram ali um espaço de acolhimento, reconhecimento e luta política na capital, mas também para a população urbana em geral, especialmente estudantes e educadores. Ao se constituir como território intercultural e educativo, ela possibilita experiências concretas de aprendizagem, desconstrução de estereótipos e aproximação com epistemologias indígenas, desafiando visões cristalizadas sobre os povos originários e ampliando os horizontes da formação cidadã e pedagógica. Em um país em

que a implementação da Lei nº 11.645/2008 ainda encontra tantos entraves, a aldeia se apresenta como um espaço privilegiado de educação não formal e de produção coletiva de outros modos de ensinar e aprender.

Consideramos ainda que este movimento tem deixado um legado importante para o reconhecimento dos indígenas em contextos urbanos e das suas demandas por direitos sociais, como moradia, saúde e educação (Freire, 2020). Ao insistir em existir e resistir em uma área central da capital fluminense, a Aldeia Marakanã obriga o poder público, a academia e a sociedade a confrontarem seus próprios limites no reconhecimento da pluralidade indígena contemporânea. Mais do que denunciar a insuficiência das políticas públicas, sua presença formula, na prática, outras possibilidades de cidade, de convivência e de justiça social.

Por todas as características descritas, que nem de perto dão conta da sua complexidade e efervescência, a Aldeia Marakanã pode ser entendida como um espaço singular e de grande potência tanto na cidade do Rio de Janeiro quanto no próprio país. Sem dúvida, ainda temos muito o que aprender ali sobre diversidade, política e convívio social. Em tempos de recrudescimento conservador, de intensificação dos conflitos territoriais e de permanentes tentativas de apagamento das presenças indígenas, sua defesa significa, em última instância, defender não apenas um território, mas a possibilidade de uma cidade verdadeiramente comprometida com a vida em sua diversidade.

REFERÊNCIAS

- BAETA, Alenice. Aldeia Maracanã: símbolo de mística e de resistência indígena em contexto urbano. *Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva*, 12 nov. 2018.
- BRANDÃO, Beatriz; MAYERHOFFER, Mariana; GUAJAJARA, Potyra. A Universidade Pluriétnica Indígena Aldeia Maracanã (UPIAM), o Transfluências de Saberes/UFRJ e o Comitê de Cultura/MinC: tríade do compartilhamento de (R)Existência Cultural. *Tellus*, Campo Grande, v. 26, n. 55, p. 167-186, 2026. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/1104>. Acesso em: 4 fev. 2026.
- CARVALHO, Alíria Wiuira Benícus de. *Festa do Moqueado Guajajara: entre cantos e narrativas*. 2024. Tese (Doutorado em Letras) — Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2024.
- COSTA, Daniele Ferreira. *Quando os índios vêm para a cidade: magia e narrativa no Instituto Tamoio dos Povos Originários*. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio; FUNAI, 2011.
- FREIRE, Leticia de Luna. Uma aldeia na “cidade maravilhosa”: conflito e resistência indígena no Rio de Janeiro. *Latitude*, Maceió, v. 13, n. 2, p. 97-120, 2020. Disponível em: <https://ufal.emnuvens.com.br/latitude/article/view/10635/pdf>. Acesso em: 30 jan. 2026.

- FREIRE, Leticia de Luna. Indígenas na cidade olímpica: o caso da “Aldeia Maracanã”. In: KANT DE LIMA, Roberto; MOTA, Fabio Reis; VEIGA, Felipe Berocan (org.). *Pensando o Rio: meio ambiente, espaço público e conflitos identitários*. Niterói: Intertexto, 2019. p. 13-37.
- GOMES, Guilherme Santos; FREIRE, Leticia de Luna. *Política também se aprende na escola: a luta da Escola Municipal Friedenreich pela sua permanência no Maracanã*. Rio de Janeiro: Anthropocenus Medawar Editora, 2024.
- GUAJAJARA, Potyra; GUAJAJARA, Urutau; XAVANTE, Júlia Otomorinhori’õ; MUNDURUKU, Lucas; ICÓ, Lucas. *Em nossas artérias, nossas raízes*. Rio de Janeiro: Teko Haw Maraka’nà/Universidade Indígena Aldeia Maraka’nà; Aldeia Maraka’nà; CESAC; I-motirõ, 2023.
- GUIMARÃES, Isabella Alves. *A gente somos muitas andanças: uma etnografia multissituada do desterro e da diáspora em mirada feminista descolonial*. 2025. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2025. Disponível em: <http://guaiaca.ufpel.edu.br/xmlui/handle/prefix/16471>. Acesso em: 27 set. 2025.
- LEITE, Renata Daflon. A Aldeia Maraka’nà, uma pluri-versidade indígena no centro urbano: a reexistência das cosmogonias da floresta. *Itinerários*, Araraquara, n. 51, p. 35-49, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/13384/10284>. Acesso em: 2 dez. 2026.
- MACEDO, Michelle Reis de. Resistências e (re)existências indígenas: a formação do Xavante Mário Juruna como liderança política em contexto de expansão dos projetos econômicos da ditadura civil-militar (década de 1970).

- In: QUADRAT, Samantha (org.). *60 anos do golpe: história, memória e novas abordagens da ditadura no Brasil*. Rio de Janeiro: Fólio Digital, 2024.
- MACEDO, Michelle Reis de. Teko Haw Maraka'nà quebrando o asfalto: raízes da ancestralidade indígena e cosmopolíticas na cidade do Rio de Janeiro. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, n. 40, p. 236-280, jul./dez. 2025. Disponível em: <https://revista.anphlac.org.br/anphlac/article/view/4262>. Acesso em: 2 mar. 2026.
- MARTINEZ, Paulo Henrique. A nação pela pluma: natureza e sociedade no Museu do Índio (Rio de Janeiro, 1953-1957). *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 119-148, jul./dez. 2012.
- NORONHA, Rodolfo Liberato de; MEIRELES, Julia Edviges Florentino; OLIVEIRA, Guilherme Muniz de. Disputas pela cidade: o caso da Aldeia Maraka'ná. *InSURgência: Revista de Direitos e Movimentos Sociais*, Brasília, v. 11, n. 1, p. 445-467, jan./jun. 2025. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/55939>. Acesso em: 10 fev. 2026.
- NUNES, Eduardo Soares. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, jan./jun. 2010. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/8289>. Acesso em: 10 nov. 2025.
- OLIVEIRA, Anne Caroline Amorim. Wyrau'haw: a Festa da Menina-Moça do povo indígena Tenetehara/Guajajara. *Amazônica: Revista de Antropologia*, v. 11, n. 2, p. 873-882, 2019.
- PINTO, Vinícius da Cruz. *"Aldeia resiste": uma etnografia das estratégias políticas da "Aldeia Maracanã"*

- no Rio de Janeiro*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.
- RUSSO, Kelly; RUSSO, Kalline; NUNES, Francine; GUARANI, Marize. Coletivo de Estudantes Indígenas Yandé Iwí Mimbira: uma experiência de pesquisa-ação e o debate sobre racismo na UERJ. In: SILVA, Catia Antonia da; PÁDUA, Vânia Lúcia de; DANTAS, Luís Thiago Freire; BARATA, Denise (org.). *Memórias das ações afirmativas e das políticas de assistência estudantil: contribuições sobre contextos, processos e ações na UERJ*. 1. ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023. Disponível em: <https://www.letracapital.com.br/wp-content/uploads/2024/08/Degustacao.pdf>. Acesso em: 8 dez. 2025.
- SILVA, Erlan Raposo da. *Aldeia Maraka'nà rexiste: um espaço intercultural na cidade do Rio de Janeiro*. 2023. Dissertação (Mestrado em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias) — Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2023. Disponível em: <http://www.bdttd.uerj.br/handle/1/20394>. Acesso em: 6 fev. 2026.
- WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: insurgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (org.). *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-43.

XAVANTE, Júlia Muniz; PINTO, Mayara de Sá. O ensino de cultura e arte indígenas e a resistência Aldeia Maracanã: uma perspectiva intercultural. *Abatirá — Revista de Ciências Humanas e Linguagens*, v. 1, n. 2, p. 649-680, dez. 2020. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/9648/7223>. Acesso em: 3 dez. 2025.

Minha casa, Minha vida, Nosso território: o caso da Aldeia Vertical

DAMIRES DOS SANTOS FRANÇA

RODRIGO MARTINS CHAGAS

VICTÓRIA MELO DA SILVA

A Aldeia Vertical, eu considero como aldeia, porque a gente não está falando de espaço, a gente está falando de pessoas (...) porque é como se fosse uma comunidade, embora seja [com] diferentes etnias, tem uma organização ali a partir do pensamento indígena que cada um tem a sua história, tem sua narrativa, sua forma de se organizar.

[Sandra Benites, Guarani, moradora
da Aldeia Vertical, 2025]

Depois de mais de uma década, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) conseguiu realizar o novo censo nacional, em 2022. Especificamente, sobre a população indígena, verificou-se um aumento de 88% neste universo populacional, muito devido a uma mudança metodológica no levantamento e na formação dos recenseadores. Outros fatores também são importantes neste processo, como a queda da mortalidade infantil em terras indígenas (TIs) e o processo de “retomada identitária” ou, em termos antropológicos, o fenômeno da etnogênese,

ou seja, o ressurgimento étnico de indígenas em contexto urbano provocado pelo orgulho em relação à sua *indianidade* (Bevilaqua, 2017).

Vale ressaltar que o movimento indígena, organizado desde os anos 1970, promoveu importantes conquistas e continua fomentando e articulando lutas por direitos e políticas públicas específicas. No Estado do Rio de Janeiro, ainda se mantém o imaginário de que os indígenas da região foram extintos, como podemos verificar nos textos divulgados na página virtual da MultiRio, empresa vinculada à Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro, fundamentando-se numa historiografia desatualizada.

A presença de indígenas na Corte foi diminuindo progressivamente. No século XX, eles deixaram de figurar no mapa da cidade e do Estado do Rio de Janeiro e na documentação oficial. Todos os grupos indígenas que viviam na cidade do Rio de Janeiro foram extintos (Altoé, 2018).

Entretanto, o novo censo identificou a presença de 15.904 indígenas no estado, que possui sete aldeias reconhecidas em diferentes municípios. Em Paraty, situam-se as aldeias Guarani Araponga, Itaxim Guarani M'Biá, Guarani Rio Pequeno e Aldeia Pataxó; em Angra dos Reis, a Aldeia Guarani Tekoa-Sapukai; em Maricá, as aldeias Guarani Mbya Céu Azul e Mata Verde Bonita. Na capital fluminense, próximo ao centro, porém, encontram-se dois territórios que não são oficialmente demarcados, mas que são hoje fortemente identificados pela presença e cultura indígena no contexto urbano: a Aldeia Marakanã (Re)xiste, no bairro Maracanã, e a Aldeia Vertical, no bairro do Estácio, ambas na Zona Norte.

Diante deste contexto tão diverso da população indígena na cidade do Rio de Janeiro, identificamos a existência de conflitos e lutas para a manutenção das tradições, culturas e territorialidades desses povos. Neste trabalho, vamos nos deter à realidade de uma dessas “aldeias urbanas”, conhecida como Aldeia Vertical.

DO MOVIMENTO TAMOIO DOS POVOS ORIGINÁRIOS À ALDEIA VERTICAL

Aqui se tornou um ponto de convergência. E é aqui que nós vivemos todos os dias. Do lado de lá Puri, de cá, Funiô, Tupi-Guarani, Xucuru Kariri, Munduruku. Tá todo mundo por aqui!

[Dauá Puri, morador da Aldeia Vertical, 2025]

A formação da Aldeia Vertical possui relação com a construção, em 2014, de um conjunto habitacional do programa federal Minha Casa, Minha Vida, no bairro do Estácio, na Zona Norte do Rio de Janeiro, exatamente onde funcionava o Complexo Penitenciário Frei Caneca, primeiro e maior presídio do país, demolido em 2010. O conjunto é formado por dois condomínios nomeados Zé Kéti e Ismael Silva, em homenagem a dois sambistas nascidos no Rio de Janeiro, sendo o último morador do Estácio e fundador da primeira escola de samba, a Deixa Falar, em 1928.

O conjunto habitacional ocupa uma extensa área para abrigar 24 blocos de apartamentos, com cinco andares cada, cujos apartamentos têm aproximadamente 43 metros quadrados, com dois quartos, sala, banheiro e cozinha.

Foi construído próximo ao centro e vizinho a um dos complexos de favelas¹ mais antigos da cidade do Rio de Janeiro, formado, inicialmente, por moradores removidos do Morro do Castelo e do centro da cidade em consequência das políticas higienistas do governo Pereira Passos, que buscava o progresso a qualquer custo.

Embora o Morro de São Carlos tenha hoje problemas com tráfico de drogas e insegurança, a comunidade possui inúmeros projetos sociais, como a Agência de Redes para a Juventude, que foca em formar jovens líderes e apoiar projetos que transformem o território por meio da cultura, arte e educação; o PREVESC, pré-vestibular comunitário gratuito; o coletivo São Carlos Ativo, formado por jovens moradores do morro, que realizam ações solidárias, culturais e ambientais, e a Livreteria Popular Juraci Nascimento, que leva livros a crianças e adolescentes por meio de um triciclo itinerante (...) pelas ruas da favela” (Wikifavelas).

O conjunto habitacional foi planejado para abrigar pessoas que estavam em situação de risco ambiental e/ou tinham sido desapropriadas de suas casas por conta das grandes obras ligadas aos megaeventos realizados na cidade, como a Copa do Mundo de 2014 e as Olimpíadas de 2016. O conjunto possui 24 blocos e, em cada um deles, há 20 apartamentos de 43 metros quadrados. Um desses blocos do condomínio Zé Ketí foi reservado aos indígenas residentes no Rio de Janeiro e, por isso, ficou conhecido por Aldeia Vertical, onde vivem cerca de 40 pessoas, em sua maioria

1 O complexo é formado pelos morros de São Carlos, Mineira, Zinco, Larguinho, Querosene, Fogueteiro, Coroa, Turano, Fallet, Prazeres e Escondidinho.



Mapa de localização da Aldeia Vertical.

FORTE: Roberto Farias (2025)

indígenas adultos, que trabalham ou estudam na cidade, havendo poucas crianças e idosos.

A história dessa aldeia urbana começa, porém, muito antes. Os indígenas que ali vivem participaram do Movimento Tamoio dos Povos Originários, criado em 2006, com o objetivo de evidenciar, criticamente, a situação dos indígenas do estado que não recebiam nenhum tipo de política pública e do prédio do antigo Museu do Índio, que estava completamente abandonado e com risco de desabamento.

Em 20 de outubro de 2006, o movimento, composto por lideranças indígenas de 17 etnias, caminhou em direção ao território negligenciado pelo poder público e ocupou o espaço, hasteando sua bandeira no portal de entrada do prédio, que um dia abrigou a sede do Serviço de Proteção ao Índio e o Museu do Índio (Bevilaqua, 2017).

Assim, surgiu a Aldeia Maracanã como um espaço de encontro entre os indígenas da cidade do Rio de Janeiro e de outras localidades do país, com objetivo de organizar o movimento indígena na cidade, desenvolver atividades culturais e assembleias sobre a realidade e problemas enfrentados pela população originária. Destacando a preocupação com a visibilização e difusão de seus saberes e costumes ancestrais, que permaneceram vivos e não ficaram congelados num passado remoto do Brasil colônia como consta no imaginário coletivo brasileiro reforçado por diversas instituições estatais.

Em 2012, em virtude das obras para os eventos da Olimpíada e Copa do Mundo, o Governo do Estado começou a criar um projeto de reurbanização para a região do estádio do Maracanã, prevendo, entre outros, neste planejamento, demolir o palacete do antigo Museu do Índio para dar lugar ao Museu Olímpico (Costa, 2013) e a um estacionamento, com o objetivo de facilitar a locomoção do público aos jogos dos eventos esportivos mundiais.

No ano seguinte, 2013, o movimento passou por momentos de intimidação e violência policial e acabou sofrendo ordem de desapropriação pelo desembargador Marcus Abraham, representando o Governo do Estado. A desocupação do local ocorreu de forma truculenta, com policiais utilizando bombas de gás lacrimogêneo e destruindo o ritual de despedida com fogueira. Conforme reportagem do Jornal O Globo:

O entorno do imóvel amanheceu como um campo de guerra. Equipes do Batalhão de Choque da PM cercavam os acessos ao imóvel, com o apoio de dois veículos blindados,

helicóptero e uma dezena de viaturas. Indígenas e manifestantes estavam desde às 3h entrincheirados no edifício. Depois de mais de oito horas de cerco, policiais invadiram o local, utilizando bombas de gás lacrimogêneo e spray de pimenta para dispersar os manifestantes que resistiam (Barreto; Souza; Magalhães, 2013).

O secretário de cultura do governo de Sérgio Cabral (2012-2014), Sérgio Sá Leitão, afirmou em seu *Twitter*, segundo a mesma reportagem: “Finalmente acabou uma das maiores tolices da cidade: a ‘aldeia’ Maracanã! (...) Além de ocupar ilegalmente um bem público, os invasores foram intransigentes. Não negociaram. A PM fez o que deveria e poderia fazer (...) A ocupação é ilegal. O governo ofereceu além do que devia”.

A oferta a que se refere o então secretário à saída dos indígenas do território, foi um terreno em Jacarepaguá, onde seria construído o Centro de Referência da Cultura Indígena. No entanto, os indígenas não aceitaram este acordo e 21 deles e, aproximadamente, 40 manifestantes ocuparam por 15 horas o novo Museu do Índio, em Botafogo. Sendo uma instituição federal, a polícia federal foi acionada, assim como o Batalhão de Choque e de Operações Especiais (BOPE). A saída do Museu foi mediada pelo juiz federal Wilson José Witzel, que convocou a FUNAI e o Ministério Público Federal “para uma audiência de conciliação pública” (Cariello; Carvalho; Araújo; Morena, 2013) e ponderou como importante a preservação do monumento indígena localizado na aldeia do Maracanã.

Os indígenas que integravam a Aldeia Maracanã começaram a entrar em conflito diante da divergência de opinião

sobre as negociações com o Governo do Estado (Freire; 2019). Dois grupos se formaram, um defendia a reintegração do terreno para a aldeia sem diálogo com o Estado e o outro intercedeu pelo restauro do prédio, para a criação do Centro de Referência Aldeia Maracanã, com uma tentativa de negociação com os diferentes governos.

Diante das promessas dos representantes do Estado de transformar o prédio do antigo museu em um centro de referência da cultura e saberes indígenas, o segundo grupo aceitou sair do território para que neste fosse erguido o centro. Em troca, o governo federal cederia aos indígenas apartamentos no conjunto habitacional no Estácio, que estava em fase de construção. Mas antes disso, o grupo ficou morando em condições insalubres, em containers, por um ano na área do antigo hospital de tratamento de hanseníase de Curupaiti, em Jacarepaguá, na Zona Oeste do município, onde ficou isolado e invisibilizado socialmente.

Em 2014, os apartamentos começaram a ser distribuídos aos indígenas, na forma de concessão de uso para fins de moradia, sem direito à venda ou aluguel para terceiros, conforme explicou Niara do Sol, uma das moradoras do prédio onde foram alocadas vinte famílias das etnias Pankararu, Fulni-ô, Guajajara, Pataxó, Tupinambá, Puri, Tukano, Ashaninka, Guarani, Kaingang, Karajás, Satere-Mawé, Tabajara etc., ficando conhecido como Aldeia Vertical.

Em sua pesquisa sobre a Aldeia Vertical, Bevilacqua (2017) verificou que:

Há uma grande atividade no prédio, pois a população dos apartamentos é flutuante e diversa, contando com pessoas de todas as faixas etárias [...]. Quando são realizados eventos

indígenas na cidade, principalmente em datas comemorativas como o Dia do Índio, muitos vêm de suas aldeias para se hospedar na Aldeia Vertical (Bevilacqua, 2017, p. 3).

Os mais idosos são a indígena da etnia Funiô e Kariri Xocó Niara do Sol, de 77 anos, e Dauá Puri, de 72 anos, que residem no primeiro andar, porque o prédio de cinco andares não possui elevador. Eles são os mais antigos e se tornaram referências tanto para os moradores da aldeia quanto para seus visitantes. Niara desenvolve a medicina indígena centrada na cura através das plantas e massagens e realiza um trabalho de décadas, dedicado à criação de hortas urbanas orgânicas. Dauá Puri é educador e musicista, criou o Museu da Cultura Puri, que funciona em seu próprio apartamento.

Por ser uma aldeia pluriétnica, no bloco de apartamentos convivem diferentes etnias. Essa diversidade cultural e cosmológica não impede estes indígenas de se respeitarem, de terem ações coletivas de apoio mútuo e se organizarem espacial e fisicamente tendo em mente a filosofia do Bem Viver (Acosta, 2013).

Em comunicação pessoal, Dauá revelou que havia muita reticência sobre os indígenas morarem em apartamentos:

Algumas pessoas diziam que ninguém ia falar mais com ninguém. E foi o contrário, no outro dia um já estava batendo na porta do outro oferecendo café, um feijão. E já nos animamos para fazer um fogo para assar um peixe. O nosso convívio faz bem para a gente. E todo esse trabalho de ressignificação do território, trazendo a cultura indígena para o Centro do Rio de Janeiro, para o Estácio, acreditamos que vai melhorar a convivência com outras culturas.

Vários moradores têm empregos ou atividades laborais ligadas à sua indianidade, seja no artesanato, no Museu Nacional dos Povos Indígenas no Rio de Janeiro, na mídia indígena, em instituições públicas, como a Fundação Nacional de Artes (Funarte), e em projetos universitários e culturais vinculados às prefeituras do estado. Embora já estejam acostumados ao ritmo e à lógica do mundo urbano, os indígenas da Aldeia Vertical tentam garantir as tradições indígenas em seu cotidiano, como comer o que plantam, se proteger e curar doenças com ervas, plantas, massagens e rituais com fumaça e cânticos.

Os membros da aldeia são denominados como indígenas em contexto urbano em razão de terem nascido ou terem sido obrigados a passar por um processo diaspórico para as cidades, seja por motivos de conflitos de terras, ausência de políticas de saúde e educação nas aldeias, ou em busca de melhores condições de vida como segurança e subsistência material (Baniwa, 2023).

Alguns desses indígenas conseguem manter contato com suas aldeias, através das redes sociais e de visitas esporádicas ou acolhendo parentes em seus apartamentos, que vêm ao Rio de Janeiro para estudar ou participar de eventos ligados à luta indígena. Ser um indígena cidadão no Rio de Janeiro requer algumas estratégias de sobrevivência material e cultural, uma vez que o *ethos* urbano contemporâneo é constituído dentro de uma sociabilidade homogênea pautada no individualismo meritocrático.

Assumem a responsabilidade do cuidado de si e de outros a partir dos ensinamentos ancestrais adquiridos pelos antepassados e no esforço de transmiti-los às próximas gerações, que já sabem que são indígenas, bem como àquelas que estão

no processo de descobrir-se indígena. Uma organização mais horizontal e sempre com divulgação de eventos para que todos possam participar juntos e auxiliar a combater os preconceitos que ainda existem em relação às populações indígenas.

ENTRE MUROS E RAÍZES: OS SABERES QUE BROTAM NA ALDEIA VERTICAL OU MEMÓRIAS, PRÁTICAS E REEXISTÊNCIAS NA ALDEIA VERTICAL

Ser indígena não é tão fácil. Aqui é Brasil! (...)

As pessoas não sabem nada sobre nossa cultura, sobre os nossos povos.

[Niara do Sol, moradora da Aldeia Vertical, 2025]

A disseminação dos saberes e culturas indígenas tornou-se uma forma de manutenção das diversas etnicidades que convivem no mundo urbano, contribuindo para o movimento de etnogênese indígena na sociedade brasileira. Para entender a experiência urbana dos indígenas da Aldeia Vertical, suas dificuldades e desafios, realizamos algumas conversas com três de seus moradores. As três pessoas que se dispuseram a nos receber foram Niara do Sol, Dauá Puri e Sandra Benites, talvez por nos conhecer há mais tempo e possuir confiança na nossa pesquisa.

Os moradores promovem muitos trabalhos ligados às questões indígenas dentro e fora do espaço do condomínio. Segundo Niara do Sol, a maioria dos indígenas prefere realizar suas atividades, principalmente a venda

de artesanatos, em outros espaços, como o Parque Lage. Mas ressalta que seu enfoque é trazer as pessoas para dentro da aldeia porque, para ela, o objetivo principal da aldeia é acolher, sobretudo os indígenas que vêm de fora e precisam de acomodação e alimentação. No entanto, ela lamenta que o espaço não tenha se tornado um ponto de cultura indígena, como combinado com o governo estadual, na época da sua criação.

Para Sandra Benites, de 50 anos, a principal característica da aldeia é possuir “uma organização a partir do pensamento indígena, onde cada um tem sua história, tem sua narrativa” dentro de um contexto multiétnico. Ela define a aldeia como uma comunidade onde cada pessoa representa sua etnia, sua cultura, embora observe a inexistência de um espaço físico para realizar.

Então, a Aldeia Vertical, como a Aldeia Marakanã, eu considero como aldeia porque a gente não tá falando de espaço, a gente tá falando de pessoas, então eu considero como aldeia porque é como se fosse uma comunidade. Embora sejam de diferentes etnias, têm uma organização ali a partir do pensamento indígenas que cada um tem a sua história, tem sua narrativa, sua forma de se organizar. (...) é uma pequena aldeia que eu acho que é importante levar em conta essa especificidade de cada pessoa. Não é uma comunidade grande, mas cada pessoa tem uma representatividade. Eu acho que isso que importa, embora a gente não pratica como deveria ser uma comunidade porque não tem espaço, não tem uma roda de conversa. Se tivesse espaço, a gente teria um espaço de fogueira onde a gente poderia cada um se juntar em algum momento para poder fazer

conversa, comida e reunião, mesmo assim a comunidade é unida. Tem alguma questão coletiva ali. Na questão da pandemia, por exemplo, várias pessoas mandaram doação para a gente. A gente se divide ali, cada um sabe da outra ali, o que está acontecendo. Então é um modo diferente, diferente dos outros blocos, onde é cada um para si e é diferente. A gente tem uma forma de organização diferente, mas coletivo, então isso diferencia aquele bloco (Benites, 2025, Comunicação pessoal).

Sandra Benites ressalta ainda que a grande dificuldade do indígena que vive na cidade é ser reconhecido como indígena, porque houve muita miscigenação e esta população foi apagada da história e da historiografia. Por isso, argumenta ser “necessário rever e reescrever” a história desta população, como alguns historiadores estão fazendo.

A educadora, curadora e pesquisadora salienta que há três categorias de indígenas que estão presentes na cidade, os que “vêm pra estudar, pra fazer alguma coisa, que vem de uma comunidade, de uma aldeia e permaneceram na cidade. Outros já nasceram na cidade, sem ter vínculo com grupo algum e há os que não possuem nenhuma referência originária” (idem, 2025, comunicação pessoal). Por isso, Sandra reforça a necessidade da pesquisa histórica e arqueológica atentas aos vestígios das populações que existiam num determinado lugar, mas foram apagadas ou exterminadas devido a muita violência, proibições e assimilações.

Sobre aqueles que saem da aldeia para a cidade, ela evidencia a existência de desconfiança acerca da indianidade dessas pessoas e se indigna porque, segundo ela,

“parece que a gente perde o nosso direito, a cidade literalmente apaga a gente, a nossa identidade, o nosso entendimento, nosso próprio modo de ser, de pensar. (...) a gente tem que viver na cidade de acordo com a cidade” (ibidem, 2025, comunicação pessoal). E um dos maiores desafios para esta população é a garantia de políticas públicas específicas na educação e saúde, como possuem, às vezes de forma precária, os indígenas aldeados.

A HORTA COMUNITÁRIA DJA GUATA PORÃ – CAMINHAR JUNTO

Com a perspectiva de difundir e expandir a cultura dos povos originários presentes nas cidades, a Aldeia Vertical vem construindo ações individuais com objetivo coletivo. Podemos citar, neste sentido, a construção de uma horta orgânica pelos mais velhos da aldeia, Niara do Sol, Dauá Puri e Iracema Pankararu, com distribuição de alimentos saudáveis, como mandioca, tomate, abóbora, cenoura, laranja, maracujá, beterraba e alface, para toda a comunidade, indígenas e não-indígenas; plantio de jardins com árvores e plantas medicinais nos espaços vazios do condomínio, melhorando a qualidade ambiental para todos os seres vivos que compartilham aquele espaço.

Este trabalho socioambiental ligado à medicina indígena da Niara do Sol foi inserido na Clínica da Família Medalhista Olímpico Ricardo Lucarelli Souza, instalada na entrada do condomínio, em 2016, ano das Olimpíadas na cidade, atendendo à população do bairro e do Morro do São Carlos. O corpo médico, enfermeiros e funcionários terceirizados

participam de mutirões de plantios de árvores e hortas no próprio centro, além de realizarem rodas de conversas e cursos sobre plantas medicinais com a indígena Niara do Sol.

Neste mesmo espaço, o indígena Anápuaka Tupinambá criou a primeira web rádio indígena brasileira, a rádio Yandê, que está em inúmeras redes sociais abordando temáticas e convidando artistas indígenas. O princípio educativo está presente em todas as ações dos indígenas da aldeia. Sandra reitera que todos estão sempre a “falar sobre a realidade dos povos indígena, (...) dos desafios e dificuldades (...) para tentar romper a visão estereotipada que muitas pessoas ainda têm” (Benites, 2025, comunicação pessoal).

Neste sentido, Niara do Sol afirma “amar” passar um pouco do seu conhecimento para os outros. Suas atividades na aldeia giram em torno de projetos relacionados à horta, junto às creches do Morro do São Carlos, e à medicina indígena, junto à Clínica da família, com os médicos, enfermeiras e estudantes de medicina que fazem estágio na instituição.

Segundo Niara, ela faz um trabalho de educação ambiental através da horta e já doou muitas mudas de plantas medicinais, explicando para que serve cada uma, como deve ser plantada e cuidada. Ela confessa que muita gente a chama de doutora e responde não ser médica formada em universidade e não ter diploma, porque “na mata, as árvores ainda não aprenderam a te dar um papel”. Mas declara de forma animada que, agora, a área da saúde está “dando um pouquinho de crédito para a medicina indígena que é tão antiga e trabalha em harmonia com a Natureza e com Deus”.

Niara realiza também um projeto com uma professora de Educação Infantil do Colégio Pedro II, que segue a prática socioambiental do desemparedamento da infância (Tiriba; Profice, 2023), ou seja, busca realizar uma educação para além da sala de aula e da escola, enquanto ambientes fechados, áridos e, geralmente, cimentados. O objetivo também é promover um maior contato com a natureza e o espaço livre, permitindo às crianças experimentar o contato prazeroso com plantas e árvores, reconectando-as ao mundo natural ao qual pertencem. Além de receber com todo carinho e atenção às crianças acompanhadas de seus pais na atividade, Niara prepara pães, bolos, pastas, chás e sucos feitos com plantas como *Ora-pro-nobis*, que, segundo ela, é muito boa, porque tem ferro e proteína. A indígena apresenta as diferentes plantas medicinais que cultiva na minifloresta Dja Guata Porã, como denominam a horta, informando quais podem ser usadas como xaropes ou óleos corporais. Na última atividade, ela revelou, bastante animada, que ensinou os pais a fazerem massagem com óleos nos seus filhos. E disse que “foi muito interessante porque houve aquela história do toque (...), parecia que as crianças estavam agradecidas pelas mães estarem tocando nelas”.

As diversas e constantes atividades dos indígenas da Aldeia Vertical evidenciam a potente estratégia de enfrentamento ao paradigma assimilacionista, imposto desde a chegada dos colonizadores nas terras pindorâmicas. Reafirmam que os indígenas em contexto urbano não deixaram de ser indígenas porque passaram a viver em apartamentos, a usar roupas ocidentais e usar celular ou computador.

ENTRE PAREDES, A HISTÓRIA VIVE: O MUSEU PURI E SUA AÇÃO EDUCATIVA NA ALDEIA VERTICAL

*Durante muito tempo, nós, povos
indígenas, queríamos falar.
Que em Puri quer dizer: Coiá, coiá, coiá!*
[Dauá Puri]

A existência de um museu sobre a cultura Puri na Aldeia Vertical tem atraído a atenção de muitos indígenas e não indígenas, porque se tornou referência das ressurgências e retomadas étnicas indígenas no Rio de Janeiro. Importante esclarecer que a inauguração do único museu Puri no município do Rio de Janeiro foi fruto do Movimento de Ressurgência Puri, que, desde os anos 1980, vem afirmando sua existência na região sudeste e contestando as versões oficiais que os consideram extintos desde o período colonial.

Apesar das inúmeras violências sofridas, como desterritorialização, aldeamentos, trabalho escravo e assimilação forçada, os puris ressurgem com força e determinação de resgatar sua identidade cultural e espiritual e reafirmar seus saberes. Com o advento das redes sociais, o movimento alçou mais potência através da organização de encontros, vivência ancestral por toda a região Sudeste.

Em 2015, num dos encontros dos Puris intitulado Troca de Saberes, na Universidade Federal de Viçosa (UFV), foi criado o Movimento de Ressurgência Puri (MRP), cujos princípios seguem:

Uma organização em rede, de forma descentralizada,
através de lideranças que compartilham sua autogestão,

respeitando a individualidade de cada membro, contribuindo para fortalecer núcleos Puris em diversas cidades e articular alguns deles. Particularmente nas cidades de Araponga, Belo Horizonte, São Paulo, Rio de Janeiro, Maricá, São Fidélis e Valença, fortalecendo a atuação coletiva de Puris em âmbito local. Cada Núcleo possui suas especificidades particulares, embora existam alguns aspectos culturais e demandas em comum (Ramos, 2017).

Com a intenção de dar visibilidade à história e emergências do povo Puri, o movimento procura fortalecer núcleos puris em diversas cidades e articular alguns deles na luta pela preservação da memória ancestral (Opetahra Nhãmanrúri, 2020), através da realização de pesquisas em documentos históricos, registros de viajantes, relatos orais de famílias e idosos puris, criação de museus e recriação de artefatos, instrumentos e habitações.



As cabanas
dos puris, M. G.
FOTO: Eichler (1822)



Cabana Puri.

FOTO: Ressurgência Puri (2024)

Dauá Puri é um dos precursores do movimento e grande pioneiro no estado do Rio de Janeiro desde 2005. Depois de muita pesquisa histórica, linguística e musical, já que ele é educador, jornalista, poeta e músico, fundou o Museu da Cultura Puri em seu próprio apartamento na Aldeia Vertical.

A concretização do museu foi resultado do apoio financeiro recebido através do Edital Povos Tradicionais Presentes-RJ, da Secretaria de Estado de Cultura e Economia Criativa do Rio de Janeiro. O museu é constituído por obras de arte, artefatos históricos e instrumentos musicais puris, que remetem às memórias material e imaterial. Expostos na sala do apartamento do Dauá, tem recebido muitas visitas, principalmente, de professores/as, estudantes, universitários/as e pessoas em retomada da identidade indígena.

A ideia de casa-museu tem provocado uma mudança na visão museal eurocêntrica centrada na preservação e exposição da história. O Museu da Cultura Puri pretende ser um

espaço de preservação de uma memória viva, que também se recria através da arte, de histórias e cânticos puris. Se projeta para atividades ligadas à arte-educação, para escolas, centros culturais e demais museus, caminhando para o entendimento dessa história que foi negada aos indígenas do Sudeste e do Rio de Janeiro, segundo Dauá (Comunicação pessoal, 2025).



Dauá Puri no Museu da Cultura Puri.

FOTO: Damires França (2025)

Dauá Puri enfatiza que a concepção de aldeia deve ser compreendida para além da lógica colonial, que a associa exclusivamente a espaços rurais ou demarcados. Segundo ele: “Aldeia é onde eu estiver, né? Aldeia é um, dois, três que estiver ali. A partir daí você criou um aldeamento, é o almoço, é a janta, é um convívio (...) Aldeia é onde eu estiver, é onde eu chegar, é onde eu puder montar minha rede, ali vai ser minha aldeia. Porque tudo sempre foi nosso”

(Dauá Puri, 2025).² Nesse sentido, a aldeia é reconfigurada como espaço de afeto, partilha e existência coletiva, desafiando as narrativas oficiais que ainda condicionam a identidade indígena à presença em territórios rurais.

Além de ser um espaço expositivo, o Museu da Cultura Puri constitui-se como ferramenta de memória, acolhimento, educação e resistência política ao reforçar as práticas coletivas de resistência indígena na cidade. Seu acervo inclui objetos confeccionados artesanalmente, registros audiovisuais, etnomúsicas, além de promover eventos, rodas de conversa e oficinas. A dimensão educativa do museu também está presente em suas ações com escolas, espaços culturais, Universidades e ambientes educativos.

Como musicista e pesquisador dessa arte, Dauá criou vários instrumentos musicais puris feitos de bambu ou taquara, principalmente flautas e violas, e tem apresentado músicas puris em vários circuitos, festivais e concertos.

Além disso, o Museu Puri atua em outras duas frentes: o digital, onde por meio do seu site oficial conta a sua história, disponibiliza parte de seu acervo e possibilita realizar o agendamento para a visita presencial no museu.

Outra frente de destaque é o caráter itinerante que Dauá e sua equipe realizam, levando o Museu da Cultura Puri, para diversos locais expositivos no Brasil e no exterior. Acompanhamos de perto uma dessas atividades, que ocorreu no Museu da República, no evento intitulado “Museus e artes nômades”, em que também estiveram presentes o Centro Cultural Uchô Nhãmanrúri e o grupo

2 Entrevista concedida por Dauá Puri a Victória Melo da Silva, em 27 de junho de 2025, no Museu da Cultura Puri.

de Pesquisa NEP-LMTS (Núcleo de Estudos e Pesquisas em Etnicidade, Território, Natureza e Autonomias, Laboratório Multiusuário de Tecnologias Sociais), que é vinculado ao Programa de Pós-Graduação da UFRRJ. Todos ficaram instalados em tendas. O espaço reservado ao Museu da Cultura Puri continha livros, poemas e instrumentos musicais vinculados à cultura Puri. No evento, Dauá proferiu palestra sobre a história do povo e cultura Puri, realizou contação de histórias infantis para as crianças e cantou músicas Puris.

REFLEXÕES FINAIS

A população indígena vivendo em contexto urbano no país vem aumentando a cada década, conforme mostram os censos demográficos do IBGE. Aldeias urbanas têm surgido em diferentes regiões metropolitanas e vêm representando a diversidade indígena existente no território brasileiro, tornando-se espaços de encontro, afirmação de identidade, motivação e determinação na luta por direitos. Na Aldeia Vertical não é diferente.

Por mais que avanços na esfera política/educacional tenham ocorrido nas últimas décadas, como o artigo 231 da Constituição Federal de 1988, que estabelece o reconhecimento das crenças, dos costumes, das línguas e das tradições indígenas, assim como os direitos originários sobre os territórios que ocupam, devendo à União demarcá-los, protegê-los e fazer respeitar todos os seus bens; o advento da lei 11.645/2008, que instituiu a obrigatoriedade do ensino da história(s) e cultura(s) indígena(s) nas escolas públicas e privadas do país; a criação de vários cursos de formação

de professores indígenas e a presença de quase 50 mil estudantes indígenas matriculados no ensino superior, ainda há muito a ser feito.

Pudemos perceber, ao longo do tempo que passamos com os membros da Aldeia Vertical, que eles têm atuado no sentido de disseminar suas culturas e saberes na comunidade em que vivem e em outros espaços do estado. Todos procuram, às vezes de forma individual, em seus trabalhos e atividades educativas e culturais, semear uma visão sobre o mundo diferente das relações pessoais e com a natureza estabelecidas pelo utilitarismo do capital.



Equipe de pesquisa
na Aldeia Vertical.
FOTOS: Victoria Melo
(2025)

A generosidade e coletividade estão sempre presentes nas falas e ações da maioria dos moradores, segundo Dauá, Niara e Sandra. Eles próprios deixam claro que suas atividades estão sempre ligadas aos interesses dos povos indígenas, com objetivo de valorizar as suas ancestralidades indígenas e diminuir o preconceito e a intolerância, ainda muito presentes na sociedade brasileira.

A preocupação com o Outro e com a Natureza também é permanente entre eles. Comidas, xaropes, massagens e rezas são realizados e oferecidas às pessoas que precisam. Niara do Sol, em vários momentos, afirma que o objetivo do seu trabalho sempre foi educativo, ensinar as pessoas a serem autossuficientes em relação à alimentação saudável e à prevenção de doenças “para não precisarem de remédios da farmácia”. Segundo ela, muitas pessoas que visitam a aldeia e a minifloresta se encantam com o trabalho e os conhecimentos sobre a agricultura sustentável, com a energia do espaço e a preservação da cultura indígena em plena cidade.

Nós que tivemos a oportunidade de participar de várias atividades na Aldeia Vertical e de conhecer, de verdade, as diferentes culturas indígenas que a compõem, pudemos identificar o enorme engajamento social e político deste grupo com as questões indígenas na cidade. O envolvimento com universidades, escolas, centros culturais e conselhos, como o Conselho Estadual dos Direitos Indígenas do Rio de Janeiro (CEDIND) e o Conselho da Cidade do Rio de Janeiro, mostra como a aldeia se empenha no diálogo com a sociedade não indígena e com o Estado, na tentativa de pressionar e participar da elaboração de políticas públicas para os indígenas que vivem em centros urbanos do Rio de Janeiro.

Partilhando desta concepção, a Rádio Yandê reitera, em sua rede social, a necessidade de “afirmar a cidade como território indígena, influenciar políticas públicas de forma direta; reivindicar espaços para a cultura originária viva; criar caminhos para a valorização da ancestralidade em ambientes urbanos”.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Rio de Janeiro: Autonomia Literária; Elefante, 2016. Disponível em: <https://base.socioeco.org/docs/bemviver.pdf>. Acesso em: 3 set. 2025.
- AFONSO, Camila Bevilacqua. *A Aldeia Vertical e a horta no morro: trajetórias indígenas no Rio de Janeiro*. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- AFONSO, Camila Bevilacqua. La Aldea Vertical: mezcla indígena en la ciudad de Rio de Janeiro. *Mundo Amazónico*, Bogotá, v. 8, n. 2, p. 49-70, 2017. DOI: <https://doi.org/10.15446/ma.v8n2.64491>. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imani-mundo/article/view/64491>. Acesso em: 4 set. 2025.
- ALTOÉ, Larissa. Os indígenas e a construção do Rio de Janeiro. *MultiRio Notícias*, Rio de Janeiro, 22 out. 2018. Disponível em: <https://multi.rio/index.php/noticias/14465-os-indigenas-e-a-construcao-do-rio-de-janeiro>. Acesso em: 3 set. 2025.
- ASSOCIAÇÃO INDÍGENA ALDEIA MARACANÃ. A Aldeia Maracanã convoca a sociedade brasileira a se [...]. Facebook, 27 mar. 2025. Disponível em: <https://www.facebook.com/associacaoindigenaaldeiamaracana/posts/889415259888630/>. Acesso em: 3 set. 2025.

- BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. A presença indígena em contexto urbano. In: ARAÚJO, Fábio (org.). *Presenças indígenas em contextos urbanos: a pandemia de Covid-19 e outras histórias*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2023.
- BARRETO, Diego; SOUZA, Thaís; MAGALHÃES, Luiz Ernesto. Após cerca de 12 horas, Batalhão de Choque deixa antigo Museu do Índio, no Maracanã. *O Globo*, Rio de Janeiro, 12 jan. 2013. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/apos-cerca-de-12-horas-batalhao-de-choque-deixa-antigo-museu-do-indio-no-maracana-7277708>. Acesso em: 15 maio 2025.
- BEVILAQUA, Camila. A Aldeia Vertical: mistura indígena na cidade do Rio de Janeiro. *Mundo Amazónico*, Bogotá, v. 8, n. 2, p. 49-70, 2017. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/64491/65666>. Acesso em: 1 set. 2025.
- BEVILAQUA, Camila. A Aldeia Vertical e a Horta no Morro: trajetórias indígenas no Rio de Janeiro. *Ponto Urbe — Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, São Paulo, n. 21, 2017. Disponível em: <https://revistas.usp.br/pontourbe/article/view/221126/202307>. Acesso em: 2 jun. 2025.
- BRASIL. Lei n. 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, DF: Presidência da República, 2008.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, 1988.

- CARIELLO, Gabriel; CARVALHO, Gustavo; ARAUJO, Isabel; MORENA, Marina. Impasse indígena. *O Globo*, Rio de Janeiro, p. 6, 25 mar. 2013. Reproduzido em: *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013. Disponível em: <https://indios.org.br/pt/Not%C3%ADcias?id=125500>. Acesso em: 2 set. 2025.
- CASTILHO, Mariana Wiecko Volkmer de; CASTILHO, Ela Wiecko Volkmer de. O desafio da invisibilidade dos indígenas em contexto urbano. *Confluências: Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito*, Niterói, v. 25, n. 3, p. 120-140, 2023. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/confluencias/article/view/59956/35332>. Acesso em: 2 set. 2025.
- CRECI-RJ. Minha Casa, Minha Vida Frei Caneca é inaugurado com 998 imóveis. *CRECI-RJ Notícias*, Rio de Janeiro, 1 jul. 2014. Disponível em: <https://creci-rj.gov.br/minha-casa-minha-vida-frei-caneca-e-inaugurado-com-998-imoveis/>. Acesso em: 1 set. 2025.
- COSTA, Marina Morena. Índios retirados da Aldeia Maracanã vão para alojamento em Jacarepaguá neste domingo. *O Globo*, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/indios-retirados-da-aldeia-maracana-vaio-para-alojamento-em-jacarepagua-neste-domingo-7931399>. Acesso em: 22 mar. 2025.
- G1. Número de indígenas no ensino superior é 5 vezes maior que em 2011, aponta levantamento. *G1 Educação*, 23 maio 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2023/05/06/numero-de-indigenas-no-ensino-superior-e-5-vezes-maior-que-em-2011-aponta-levantamento.ghtml>. Acesso em: 25 jan. 2025.

- PURI, Dauá. *Memória Puri* [vídeo]. YouTube, 30 dez. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=M4WsFVIBiTA>. Acesso em: 3 set. 2025.
- FREIRE, Leticia de Luna. Uma aldeia na “cidade maravilhosa”: conflito e resistência indígena no Rio de Janeiro. *Latitude*, Maceió, v. 13, n. 2, p. 97-120, 2020. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/latitude/article/view/10635/pdf>. Acesso em: 3 set. 2025.
- NASCIMENTO, Adir Casaro; NAGLIS, Carlos Magno. O índio e o espaço urbano: breves considerações sobre o contexto indígena na cidade. *Revista e-Curriculum*, São Paulo, n. 14, p. 118-136, jan./jun. 2015.
- RAMOS, Melissa Ferreira. *Re-existência e ressurgência indígena: diáspora e transformações do povo Puri*. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação) — Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2017. Disponível em: <https://locus.ufv.br/server/api/core/bitstreams/03fbe140-33af-48ca-98a5-ea095ef8b940/content>. Acesso em: 4 set. 2025.
- RÁDIO YANDÊ. Pela primeira vez, um indígena assume uma cadeira no Conselho da Cidade do Rio de Janeiro. *Rádio Yandê*, 12 abr. 2025. Disponível em: <https://radioyande.com/pela-primeira-vez-um-indigena-assume-uma-cadeira-no-conselho-da-cidade-do-rio-de-janeiro/>. Acesso em: 3 set. 2025.
- SILVEIRA, Thais Elisa da. Entre vivenciar o preconceito e ter que ensinar: a atuação de professoras indígenas na região metropolitana do Rio de Janeiro. *História Oral*, v. 27, n. 2, p. 108-136, 2024. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/1347/106106106410>. Acesso em: 3 set. 2025.

TIRIBA, Lea; PROFICE, Christiana Cabicieri. Desemparedar infâncias: contracolônialidades para reencontrar a vida. *O Social em Questão*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 56, p. 89-112, maio/ago. 2023. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/62303/62303.PDF>. Acesso em: 3 set. 2025.

Resistência, ressurgência e retomada Puri: movimento de resgate de identidades, etnicidades, ancestralidades e territórios de indígenas Puri no Rio de Janeiro

NATALIA CARVALHO MÉDICI MACHADO

O presente trabalho busca entender o resgate de identidades étnicas de pessoas provenientes do povo Puri, feito a partir do contato com a Aldeia Maraka'nà, objeto da minha tese de doutorado (Machado, 2025).

A partir de revisão bibliográfica e trabalhos de campo etnográficos realizados na Aldeia Maraka'nà, São Fidélis e Viçosa, procura-se compreender como se dá a retomada étnica do povo Puri e como a Aldeia Maraka'nà, neste caso, operou como um local de encontro e trocas interétnicas, que propiciou esse reconhecimento étnico do povo Puri, a reformulação de identidades individuais e coletivas e a posterior retomada de território.

O trabalho investiga questões de identidade étnica, contexto colonial brasileiro, no passado e no presente, e resistência indígena em suas diferentes formas, tanto no presente quanto no passado do povo Puri.

HISTÓRIA PURI

Indígenas Puri ocupavam, antes da colonização, um longo trecho do Vale do Paraíba e da Zona da Mata Mineira, vivendo, pescando e circulando por todo o território que hoje compõem os quatro estados do sudeste brasileiro.

Já durante o período da colonização, a expansão das fronteiras do Império Luso-Brasileiro ocasionou diversos conflitos entre indígenas e colonos, com boa parte da região ocupada pelos Puri tendo ficado conhecida como “sertão do índio bravo” (Oliveira, 2021).

Segundo Venâncio (1997), durante a primeira metade do século XVIII, os Puri representavam um entrave para a expansão colonial. Os chamados índios bravios da Zona da Mata — camacãs, os pataxós, os maxacalis, os botocudos e os puri-coroados — durante muitos anos estabeleceram um limite militar para a expansão econômica da colonização. As incursões feitas em seu território eram duramente rechaçadas pelos indígenas (Venâncio, 1997).

Com isso, os territórios do Vale do Paraíba e da Zona da Mata viveram intensas transformações na passagem do século XVIII ao XIX, com a disseminação do café no Vale do Paraíba. Se antes os indígenas habitavam a região coletando, pescando e cultivando mandiocas, inhames, bananas, batatas e milho e atravessavam os rios Rios Paraíba, Paraibuna, Preto e Peixe sem dificuldade, a transformação da região com a multiplicação de fazendas de café trouxe mudanças no estilo de vida dos Puri, marcando-a por tensões e conflitos com a expansão da colonização (Alvarenga, 2022).

Essa tensão revelava uma disputa de formas de vida entre duas sociedades: uma de vida em constante fluxo na/

com natureza, dos indígenas, e outra de sedentarização e domesticação dessa natureza, da população luso-brasileira.

Percebe-se, então, que a sedentarização dos indígenas era um projeto político-colonial. Os Puri também foram alvo da política de aldeamento e, portanto, de sedentarização, do Império brasileiro, que durou de 1845 até o fim do Segundo Reinado, em 1889. Esses aldeamentos eram vistos como instrumentos transitórios do Estado brasileiro e tinham como objetivo a transformação do indígena em trabalhador pobre, através da conversão para o catolicismo e do casamento com colonos brancos. Os aldeamentos tiveram papel importante na sedentarização de indígenas e na expropriação de suas terras, já que, após o casamento com colonos, estes já não eram mais considerados indígenas e não mais possuíam o direito originário à terra (Amoroso, 2019).

Esses aldeamentos também controlavam o acesso e a circulação do povo indígena, restringindo a uma área geográfica, criando um novo ordenamento social e físico-espaical no território antes indígenas (Alvarenga, 2022). Além disso, Puris eram frequentemente enviados para outros aldeamentos, distantes de seu território tradicional, a fim de abastecer a região com uma mão-de-obra alternativa e mais barata. As mudanças forçadas dificultaram a fuga dos indígenas, que perdiam seus referenciais geográficos (Amantino, 2006). Além disso, esses processos de deslocamento geraram uma desterritorialização, mas não retiraram a importância do território para a cosmologia indígena.

Contudo, mesmo a política de aldeamento teve fim. Muitos dos aldeamentos foram elevados administrativamente a vilas e, posteriormente, cidades, sob o pretexto de

não mais existirem indígenas no aldeamento. Considerando a estratégia política do Estado colonial de gerenciar a identidade étnica de indígenas, concedendo e retirando, a partir de seus próprios critérios administrativos, essa extinção indígena pode ser entendida como parte dessa empreitada colonial.

A empreitada colonial dos aldeamentos também teve como objetivo a captação da mão de obra indígena, para colocá-la a serviço do Império e da nação. Os Puri e os Botocudos da região foram empregados em diversos trabalhos, tais como corte de madeira, a construção naval, serviços de correio e trabalho doméstico (Dornelles, 2018).

A dificuldade da administração colonial de sedentarizar e cristianizar alguns povos indígenas, como os Puri, foi a justificativa dada para as chamadas “Guerra Santas”, invasões portuguesas em territórios indígenas hostis, como o Sertão do Índio Bravo, onde residiam os Puri, que resultaram em conflitos violentos (Resende, 2007).

Em decorrência tanto dos conflitos coloniais, que exterminaram diversos indígenas, quanto da política de aldeamento, que promovia o apagamento de identidades étnicas, durante o século XIX, os Puri foram considerados extintos, desaparecendo dos documentos oficiais (Oliveira, 2021).

Essa extinção, contudo, mais do que um fim de fato de todos pertencentes à etnia, fez parte do paradigma da extinção (Ramos, 2017), uma estratégia de invisibilização das identidades e modos de vida indígena, promovida pelo Estado brasileiro, forçando Puris a adotar uma postura de resistência adaptativa, ora ocultando estrategicamente sua cultura e tradições, ora transmitindo-as para seus filhos e netos.

RESISTÊNCIA

O paradigma da extinção, o qual os Puri foram sujeitos com a documentação oficial do Império, é fruto da retórica salvacionista da modernidade, a qual falava Mignolo (2008), entendendo que a conversão forçada ao catolicismo e o casamento com colonos era uma forma de “salvar” a alma de indígenas e integrá-los à sociedade colonial.

Essa retórica pressupõe uma lógica opressiva e condenatória da colonialidade (Mignolo, 2008), que proíbe língua, festas, cultura e tradições, expropria terras e invisibiliza a existência e as formas de vida de todo um povo.

Contudo, como aponta Mignolo (2008), a lógica opressiva de colonialidade produz também uma energia em povos marginalizados, invisibilizados e expropriados de descon-fiança e reação frente à dominação.

Essa energia pode se expressar em diversas formas de resistência, mais ou menos abertas contra a lógica colonial. Durante a colonização, povos indígenas, mesmo diante da clara dinâmica de dominação e com as limitadas oportunidades disponíveis, engendraram uma cultura de resistência adaptativa (Oliveira; Rocha, 2006).

Observando o caso dos Puri, em especial do Rio de Janeiro e de Minas Gerais, essa resistência adaptativa passou pela preservação da memória, tanto familiar, de passar o conhecimento de que aquela família era indígena, quanto de cultura material, ensinando técnicas e tecnologias indígenas de caça e pesca.

Em São Fidélis, cidade localizada no Norte do estado do Rio de Janeiro, é comum ouvir de moradores, mesmo aqueles que não reivindicam uma identidade e etnicidade indígena,

que avós e bisavós eram da etnia Puri. Sendo capaz, inclusive, de apontar em qual das margens do rio eles viviam.

A cidade foi um aldeamento indígena administrado por religiosos capuchinhos durante o século XIX, além de ser uma região tradicionalmente habitada e circulada por indígenas Puri e Coroadó. Essa memória é preservada na cidade por toponímias, relatos familiares e costumes.

Além disso, elementos da cultura material indígena, como tecnologias de pesca, permanecem latentes na cultura local. São Fidélis possui uma grande e atuante associação de pescadores que tem celebrações e formas próprias de pesca e transmissão do conhecimento da pesca.



Rede de pesca feita por seu João, como lhe foi ensinado por seu pai.

FONTE: Arquivo pessoal da autora (2022)



Armadilhas para animais feitas por seu João, com conhecimentos de seu pai.

FONTE: Arquivo pessoal da autora (2022)

Pode-se entender a própria etnicidade como um aspecto da interação humana, além de uma propriedade dessa formação social particular que são os grupos étnicos. As especificidades culturais desses grupos, compreendendo a cultura como parte dessa interação contínua, são influenciadas pela natureza experiencial das relações étnicas (Eriksen, 1991).

Essa dinâmica se reflete na vivência de Seu João, pescador antigo da região, que aprendeu com seu pai a confeccionar suas próprias redes e gaiolas de armadilha para pescar. Além do conhecimento sobre a pesca, herdou também a memória dos nomes das pedras do rio Paraíba e o relato familiar de sua ancestralidade indígena, ligada ao aldeamento da região.

A relação com o rio não é só de sustento. Seu João conhece cada pedra do rio, as chama pelo nome, assim como os outros pescadores da região. Esse conhecimento foi passado por seu pai, também pescador.



Rio Paraíba e suas pedras.

FONTE: Arquivo pessoal da autora (2022)

A existência humana está intrinsecamente ligada aos ambientes em que se desenvolve. Esses espaços podem representar tanto ameaça quanto proteção, viabilizando a vida, gerando distinções e promovendo pertencimento. Em essência, estabelecem relações entre si e com os humanos. Portanto, uma abordagem focada exclusivamente nas relações humanas nem sempre é suficiente para compreender plenamente a realidade das coletividades, pois estas também se reconfiguram a partir de suas interações com os agentes não humanos que compõem seu entorno (Houdart, 2015).

Dentre esses elementos, a água, como o rio no qual Seu João pesca, ocupa um papel central, configurando-se não apenas como um recurso natural essencial à sobrevivência,

mas também como um agente não humano que interage continuamente com os atores humanos. É fundamental notar que a concepção da água como um recurso natural a ser explorado reflete uma perspectiva moderna e antropocêntrica, na qual os elementos da natureza são valorizados, principalmente por sua utilidade para as sociedades humanas.

No contexto dos Puri pesquisados, a água emerge não apenas como um recurso natural, mas também como um agente não humano em constante relação com os humanos. Na perspectiva histórica, os rios da região foram e são um habitat privilegiado, considerando que provém alimento e meio de transporte. Ela influencia a maneira como esses povos vivenciam o território, constroem seu senso de pertencimento, forjam identidades coletivas e estruturam suas formas de organização social.

Dessa forma, o território é uma construção política e histórica, resultante da interseção entre espaço físico e identidade, onde a territorialidade expressa a relação de pertencimento a esse espaço carregado de significados (Santos, 2000). Nesse contexto, a territorialidade assume uma perspectiva única, na qual o ambiente natural e as relações sociais estão intrinsecamente interligados, moldando dinâmicas de pertencimento e organização coletiva.

Nesse sentido, a forma de resistência encontrada por Puris de São Fidélis foi também a manutenção de alguns conhecimentos e tecnologias tradicionais referentes ao rio, passadas de forma oral de geração para geração, além da memória de ser descendente indígena. Mesmo que nem todos reivindiquem uma identidade ou etnicidade Puri, o conhecimento e a memória coletiva permaneceram.

RESSURGÊNCIA

A manutenção dessa memória familiar indígena foi o que moveu Sol, indígena Puri, a partir do contato com outros indígenas na Aldeia Maraka'nà, a fazer um movimento de recuperação e valorização de sua identidade étnica.

A Aldeia Maraka'nà é uma retomada indígena pluriétnica, com caráter de ocupação, localizada na zona Norte do Rio de Janeiro, ao lado do Estádio do Maracanã. Dentro da Aldeia existem diversas histórias e trajetórias, individuais e coletivas, de indígenas, aldeados ou não, e apoiadores. A Aldeia também é um território em disputa com o estado do Rio de Janeiro. Foi iniciada em 2006, desocupada em 2013 e reocupada em 2017.

Sol passou a frequentar o espaço da Aldeia antes da sua desocupação, em 2013, tendo contato com indígenas Tukano, Guajajara, Ashaninka, Pataxó, Krikati, Xavante, Tupinamba, Korubo e outros. Ciente de sua história familiar indígena, Sol, bem como outros ocupantes de história similar, passaram a reivindicar sua identidade étnica Puri, formando um pequeno grupo étnico, uma forma de organização social (Barth, 1976), dentro da Aldeia Maraka'nà.

Nesse caso específico, é importante observar os apontamentos de Barth (1976) sobre grupos étnicos. Barth (1976) propõe que a equalização entre grupos étnicos, cultura e língua, muitas vezes nos impede de perceber os variados grupos étnicos e seu lugar na sociedade.

Esse é o caso do grupo Puri da Aldeia Maraka'nà. Analisar a formação desse grupo, a partir de um traço cultural específico ou de uma língua, não geraria grandes resultados. Apesar da manutenção da memória e do pertencimento



Aldeia Maraka'nà exibindo diferentes grafismos das etnias que estão na ocupação, incluindo Puri, em rosa claro. FONTE: Arquivo pessoal da autora (2023)

familiar indígena, a língua e as celebrações não permaneceram tão latentes na memória coletiva. Segundo os indígenas, isso se deu muito pela opressão colonial, que proibia a fala da língua Puri e as celebrações culturais indígenas, bem como a expropriação de suas terras e consequente desterritorialização e espalhamento do seu povo.

Sendo assim, os traços culturais são também resultado do ecossistema no qual esse grupo social estava inserido. Refletem a história de adaptação ao meio e as circunstâncias externas às quais os atores estavam sujeitos (Barth, 1976). A identificação de outra pessoa como pertencente ao mesmo grupo étnico, no caso estudado os Puri, se deu mais pelo viés de coparticipação de critérios de valoração e de juízo, como propõe Barth (1976), valorizando a história familiar de pertencimento indígena e o local de origem da família.

A etnicidade Puri pode ser entendida, então, como uma propriedade de uma formação social, o grupo étnico, mas também como um profundo aspecto de interação (Eriksen, 1991), considerando que ela se estabeleceu, em grande medida, a partir do contato com outros grupos étnicos na Aldeia Maraka'nà.

O caso exemplifica bem o proposto por Eriksen (1991), de que as distinções étnicas não são fruto de uma ausência de interação interétnica e aceitação social. Pelo contrário, essas distinções fundamentam os sistemas sociais nos quais elas estão inseridas.

Foi a partir desse contato interétnico, propiciado pela Aldeia Maraka'nà, que os indígenas Puri, Sol e Dauá, passaram a não se reconhecer apenas como indígenas, mas a buscar também uma revalorização de sua língua e cultura. A motivação partiu do questionamento de outros indígenas sobre quais seriam os costumes tradicionais Puri, seus cantos no idioma Puri, lendas e celebrações.

Convém, então, lançar mão do conceito de cultura mobilizado por Eriksen (1991), que compreende a cultura como um aspecto da interação concreta e contínua e também como contexto de significado para a mesma interação, não como uma entidade fixa e monolítica (Eriksen, 1991).

Buscando sanar não só a curiosidade de outros indígenas, mas também o seu desejo de conhecer mais sobre os Puri, Dauá viajou do Rio de Janeiro até a região de Araponga, em Minas Gerais, para entrar em contato com outras pessoas que reivindicavam o pertencimento étnico ao grupo Puri. Com eles, Dauá aprendeu cantos, lendas e costumes, que trouxe para partilhar com os Puri do Rio de Janeiro e os outros indígenas da Aldeia Maraka'nà.

A questão do fluxo de movimentação pelo território onde antes os Puri circulavam livremente também é relevante. Originalmente, um povo nômade, que circulava por todo território, mesmo após sua sedentarização, influenciada tanto pela colonização quanto por mudanças socioeconômicas, continua valorizando o fluxo constante entre territórios, para a troca de conhecimentos tradicionais.

A sedentarização da população Puri foi um empreendimento estatal e militar. Aos olhos do poder público, a sedentarização e pacificação dos Puri aproximava a população indígena da população colonial. Essa sedentarização se deu em um processo intergeracional de assimilação. A retomada dos fluxos é também uma forma de resistência a esse processo.

Além da busca por outros Puris, a busca de Sol e Dauá também passou por pesquisas de antigos dicionários da língua Puri, imagens e desenhos de grafismos da etnia, relatos antigos de viajantes e missionários sobre como viviam os Puri, suas construções e organização social.

Esses conhecimentos circularam entre outros Puris, em especial os mais jovens da Aldeia Maraka'nà. Isso não significa, contudo, que este é um grupo homogêneo. Existe uma forte clivagem geracional e de localidade entre Puris do Rio de Janeiro, com Puris mais jovens e urbanos adotando posturas e formas de organização políticas bem distintas de Puris mais velhos, como Sol e Dauá.

Nesse sentido, essa categoria étnica funciona como um recipiente organizacional, capaz de conter diversas formas e conteúdos dos diferentes sistemas socioculturais, no qual os Puri estão inseridos (Barth, 1976), seja a interação com outras etnias indígenas na Aldeia Maraka'nà, a relação com a



Construção Puri tradicional na Universidade Federal de Viçosa e artesanatos Puri.

FONTE: Arquivo pessoal da autora (2023)



Dança de caboclo feita por Puris na Universidade Federal de Viçosa.

FONTE: Arquivo pessoal da autora (2023)

sociedade colonial ou a relação desse povo com sua própria tradição, celebrações, lendas e língua.

RETOMADA PURI

A etnicidade e a identidade étnica desempenham um papel fundamental no processo de territorialização, englobando os modos de sociabilidade das retomadas indígena. Essas retomadas são caracterizadas por lutas políticas constantes de ocupação de terra e prédios públicos, onde o processo de territorialização é dirigido pelos indígenas e existe grande destaque no discurso acerca do protagonismo étnico (Ferreira, 2013).

Observando o caso dos Puri de São Fidélis, essa relação da etnicidade com o processo de territorialização fica evidente. Sol, após contato com a Aldeia Maraka'nà, na cidade do Rio de Janeiro, onde morava, e retomada de sua identidade étnica, retorna ao local de origem de sua família, São Fidélis, para fazer a retomada de seu território.

Sol, a partir da memória de sua mãe e de relatos de familiares, recomprou uma terra que sua família tradicionalmente ocupava, em São Fidélis, sendo a região ainda habitada por familiares da mesma. Ela realiza atividades agroflorestais, encontros Puri e atividades de educação ambiental no território Uchô Puri e em toda região de São Fidélis.

Na cidade de São Fidélis, Sol desempenha importante papel de articulação política com o museu da cidade, para fazer o trabalho de recuperação da memória indígena da região. Além disso, também atua como educadora ambiental,



Entrada da Aldeia Uchô em língua Puri e decorada com grafismos da etnia.

FONTE: Arquivo pessoal da autora (2022)

realizando visitas a escolas, associação de pescadores e moradores antigos da região, dialogando com a população sobre os povos originários da região.

Dessa forma, o resgate da etnicidade Puri se mostrou como fator estruturante desse processo de territorialização, ou seja, definição contínua de territórios, que engloba modos de sociabilidade. Por mais que essa retomada não tenha se dado a partir de ocupações de terras e prédios públicos, mas a partir da recuperação de uma terra de família, está presente um discurso de protagonismo étnico nesse processo.

Esse processo de retomada Puri também evidencia que a territorialização dirigida por indígenas é uma dimensão central, que articula política, identidade e economia. As retomadas desencadeiam novos processos de territorialização (Ferreira, 2013), já que foi a partir do contato com a Aldeia Maraka'nà, outro território em retomada, que esse processo começa a tomar forma.

A ação de retomada também implica na reafirmação da autonomia das etnias indígenas durante o seu processo de territorialização, em contraposição às estruturas administrativas e políticas que buscam exercer controle sobre elas. Nesse contexto, a retomada de terras e o resgate da identidade proporcionam aos povos indígenas a agência na esfera política, conforme seus próprios interesses, alianças, desentendimentos e rivalidades, reconfigurando sua narrativa histórica e a sua identidade, de acordo com suas necessidades e aspirações. Portanto, a ação de retomada acarreta uma constante reconstrução de histórias e identidades de grupos subalternos.

CONCLUSÃO

Conforme destaca Mignolo (2008), a lógica opressiva da colonialidade também gera, entre povos marginalizados, invisibilizados e expropriados, uma força de desconfiança e contestação diante da dominação. Essa força pode se manifestar de diferentes maneiras, variando em grau de abertura, na resistência à lógica colonial.

O caso proposto nos ajuda a refletir sobre questões como: etnicidade, grupos étnicos enquanto grupos sociais, conceitos de cultura em constante interação e retomadas de identidade e território também como forma de resistência à lógica colonial.

Uma dessas formas de resistência, comum tanto aos Puris quanto à Aldeia Maraka'nà, se refere às ressurgências étnicas, às retomadas e à revitalização da cultura. Nos últimos anos, os Puri têm vivenciado um movimento de

revalorização de suas especificidades culturais e de suas relações com o território, assim como o movimento indígena no Brasil tem promovido retomadas territoriais, articuladas à reafirmação da identidade étnica.

No paradigma de extinção imposto aos Puri, através da documentação oficial do Império, é evidente a influência da retórica salvacionista da modernidade, que promovia a conversão forçada ao catolicismo e a assimilação pelos colonos, como um meio de “salvar” as almas indígenas e integrá-las à sociedade colonial. Esse enfoque, conforme Mignolo, reflete a opressiva e condenatória lógica da colonialidade, que proibia línguas, celebrações, culturas e tradições, expropriava terras e apagava a existência e os modos de vida de um povo. Contudo, Mignolo também sugere que tal opressão colonial gera uma energia de desconfiança e resistência em grupos marginalizados e expropriados.

Dentro desse contexto, os Puri, especialmente nas regiões do Rio de Janeiro e de Minas Gerais, manifestaram uma resistência adaptativa durante a colonização. Mesmo enfrentando um cenário de domínio e oportunidades limitadas, eles preservaram a memória familiar e a cultura material, transmitindo técnicas indígenas de caça e pesca. Em São Fidélis, uma cidade no Norte do Rio de Janeiro, a memória indígena é mantida por meio de relatos familiares e topônimos, apesar de alguns não reivindicarem uma identidade Puri. Elementos da cultura material, como as práticas de pesca tradicionais, persistem e são transmitidos oralmente através das gerações. A resistência dos Puri de São Fidélis se refletiu na preservação de conhecimentos e de tecnologias tradicionais, assim como na memória de sua ascendência indígena, demonstrando uma continuidade

coletiva mesmo entre aqueles que não reivindicam ativamente tal identidade.

A preservação da memória familiar indígena impulsionou Sol, um membro da etnia Puri, a se envolver com outros indígenas na Aldeia Maraka'nà, onde iniciou um movimento para resgatar e valorizar a sua identidade étnica. Localizada ao lado do Estádio do Maracanã, a Aldeia Maraka'nà é uma retomada indígena pluriétnica na zona Norte do Rio de Janeiro. Sol e outros ocupantes, cientes de suas raízes indígenas, reivindicaram sua identidade Puri dentro da aldeia, constituindo um pequeno grupo étnico em um contexto marcado por disputas territoriais com o estado do Rio de Janeiro. A relação entre os Puris e a Aldeia Maraka'nà demonstra que as distinções étnicas não resultam da falta de interação, mas fundamentam sistemas sociais complexos.

O contato interétnico na Aldeia Maraka'nà levou Sol e Dauá, ambos Puri, a não apenas se reconhecerem como indígenas, mas também a revitalizar sua língua e cultura. Dauá viajou até Minas Gerais para se conectar com outros Puris e aprender cantos, lendas e costumes, que compartilhou com os Puris no Rio de Janeiro. Além disso, a busca por suas origens incluiu a pesquisa em antigos dicionários da língua Puri, imagens de grafismos, relatos de viajantes e missionários. Esses esforços beneficiaram principalmente os Puris mais jovens da Aldeia Maraka'nà, mas também revelaram divergências geracionais e locais entre os Puri. Assim, a categoria étnica Puri se torna um recipiente organizacional para diversas expressões culturais e sistemas socioculturais, nos quais os Puris estão inseridos.

A relação intrínseca entre etnicidade, identidade étnica e o processo de territorialização é destacada na importância

das retomadas indígenas, caracterizadas por lutas políticas de ocupação de terras e edifícios públicos, onde os indígenas assumem o controle e enfatizam o protagonismo étnico. No caso dos Puri de São Fidélis, Sol, após reafirmar sua identidade étnica na Aldeia Maraka'nà, empreendeu uma retomada territorial de sua família em São Fidélis. Nesse contexto, a recuperação da etnicidade Puri se revelou um elemento fundamental para a estruturação do processo de territorialização, ancorando-se na definição contínua de territórios e moldando modos de sociabilidade.

A retomada das terras Puri também ressalta a reafirmação da autonomia étnica durante o processo de territorialização, contrapondo-se às imposições administrativas e políticas. Essas retomadas não apenas empoderaram os povos indígenas na esfera política, permitindo a adaptação de suas narrativas históricas e identidades, de acordo com suas necessidades, mas também desencadeiam novos processos de territorialização, como se evidencia pelo contato com a Aldeia Maraka'nà. A ação de retomada representa assim um contínuo reavivamento das histórias e identidades de grupos subalternos, reconfigurando sua posição na sociedade.

Com isso, observamos que o grupo étnico formado por Puris, a partir do contato com a Aldeia Maraka'nà (considerando grupo étnico como uma forma de grupo social e não um sinônimo de cultura), foi um grupo constituído na interação interétnica. A partir dessa interação, vem a rememoração da língua, das lendas e das celebrações, bem como a retomada de território. Conclui-se a respeito da importância de entender grupos étnicos para além da equalização comum entre etnia, cultura e território para compreender as diferentes formas que um grupo étnico pode tomar.

REFERÊNCIAS

- ALVARENGA, Felipe de Melo. Por um Vale do Paraíba indígena: conflitos étnicos e a transformação da propriedade dos índios em Valença (1780-1835). *Revista de História*, São Paulo, n. 181, e14420, 2022.
- AMANTINO, Marcia. As guerras justas e a escravidão indígena em Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 22, n. 35, p. 189-206, jan./jun. 2006.
- AMOROSO, Marta. *Terra de índio: imagens em aldeamentos do Império*. São Paulo: Terceiro Nome, 2019.
- BARTH, Fredrik et al. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- OLIVEIRA, Enio Cardoso de. O mito dos índios brabos: os Puri nas fronteiras dos sertões de Campo Alegre da Paraíba Nova. *Revista Antígona*, v. 1, n. 2, p. 232-276, 2021.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília, DF: UNESCO, 2006.
- DORNELLES, Soraia Sales. Trabalho compulsório e escravidão indígena no Brasil imperial: reflexões a partir da província paulista. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 38, n. 79, p. 87-108, 2018.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. Os contextos culturais das diferenças étnicas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 127-144, 1991.
- FERREIRA, Andrey Cordeiro. *Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

- HOUDART, Sophie. Humanos e não humanos na antropologia. *Ilha — Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 13-29, 2015.
- MACHADO, Natalia Carvalho Médici. *Maraka'nà e o Maracanã: autonomia e resistências de uma retomada indígena na cidade do Rio de Janeiro*. 2025. Tese (Doutorado em Ciências Sociais, Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) — Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2025.
- MIGNOLO, Walter. El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. *Telar*, Tucumán, n. 6, p. 7-38, 2008.
- RAMOS, Melissa Ferreira. *Re-existência e ressurgência indígena: diáspora e transformações do povo Puri*. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação) — Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2017.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de; LANGFUR, Hal. Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas d'El-Rei. *Tempo*, Niterói, v. 12, n. 23, p. 5-22, 2007.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. São Paulo: Record, 2000.
- VENÂNCIO, Renato Pinto. Os últimos Carijós: escravidão indígena em Minas Gerais (1711-1725). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 17, n. 34, p. 165-181, 1997.

***Denmuna Sana*¹: cosmopolítica, revitalização linguística e a cidade para o povo Puri no século XXI**

ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK
GUILHERME HANIEL DE ALMEIDA E SILVA (XAMUM PURI)

A (re)organização e a (re)articulação do povo Puri compõem uma das frentes dos movimentos indígenas no Sudeste na contemporaneidade. Considerados “oficialmente extintos” até pouco tempo, os Puri têm se mobilizado tanto no âmbito da revitalização linguística, com iniciativas como o *kwaytikindo*, quanto no exercício de repensar e ressignificar sua “extinção”, através da (re)construção de uma memória coletiva que, baseada na cosmopercepção² Puri, questione a narrativa oficial. Publicado em 2021, em *kwaytikindo* e em português, o texto *O Sangue Puri da Terra: Axe Krim Puri*,

- 1 Em *kwaytikindo*, revitalização linguística seguida por uma parte do povo Puri, *Denmuna Sana* significa “Caminho do Retorno”. Ela é uma junção das palavras *denmuna* (retorno/volta) e *sana* (caminho).
- 2 Empregamos o termo cosmopercepção em diálogo com Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), que cunha o conceito para se referir à maneira como diferentes culturas se relacionam e percebem o mundo, enfatizando a importância da experiência sensorial e da interconexão de todos os sentidos, sem hierarquizá-los.

de Txâma Xambé Puri³, apresenta elementos que vão além daquilo que a ciência ocidental define como “real” e “natural” e que parecem formar um “mundo sociocultural diferente” (Linares, 2017, p. 43). O texto narra o derramamento do sangue Puri, após o contato com os “invasores”, e conclui com o momento em que “voltamos a nascer sobre a terra”.

Lançada em 2021, no álbum *Krim* (sangue), a música “Ml’iton” (Azuruhu, 2021), de Kandu Puri⁴, transmite algo parecido no refrão: “*Potedu prika mligapeom tri dutana agahon ml’iton*”⁵. Ao mesmo tempo, Kandu não esconde a presença do elemento urbano na retomada Puri, pois destaca como “*Pañike mun brotxen orun omrin i kemun metlonma day kua txori*”⁶. A letra da música, que explicita os entrelaçamentos e tensões entre as lutas do povo Puri em diversos tempos, constitui um exemplo de cosmopolítica. A cosmopolítica, segundo a filósofa belga Isabelle Stengers (2018), refere-se ao trabalho político de construção de relações entre mundos históricos diferentes, que aponta para a impossibilidade de alcance de uma síntese, dada a inexistência de

3 Puri do clã Teyxokawa, membro do projeto Txemim Puri e graduada em história pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

4 Indígena Puri, Kandu é autor de álbuns, como *Krim* e *Sana*. Com músicas em *kwaytikindo* e em português, os álbuns se referem a vivências urbanas, memórias e à cosmopercepção do povo Puri, criticando o etnocídio e representando a reafirmação da luta do povo na contemporaneidade.

5 Tradução feita pelos autores: “Guerreiros das cinzas sabem cair e levantar”.

6 Tradução feita pelos autores: “Faremos grandes arcos para caminhar fortalecidos na floresta de pedra”.

um sistema que possa englobar todas as diferenças. Esse conceito é empregado por historiadores e antropólogos - como Federico Navarrete Linares, Marisol de la Cadena e Mario Blaser - no intuito de ressaltar a existência de visões históricas subjetivas, que interpretam à sua própria maneira o mundo ao seu redor e sua relação com os outros existentes, e de pensar as identidades indígenas como formações complexas, que se encontram simultaneamente dentro e fora das instituições do Estado-nação e da modernidade.

Nesse sentido, se o ancestral e o moderno ocidental se encontram em diálogo na formação das indigeneidades, o processo de retomada é mais um exemplo de interseções entre cosmos distintos, sobretudo quando vinculado à cidade. Retomar é uma palavra com múltiplos significados, mas todos, no contexto da luta dos povos indígenas, estão intrinsecamente ligados ao fortalecimento da coletividade: seja pela retomada linguística, pela retomada de um território ou pela retomada dos laços que o sujeito havia perdido com sua comunidade. O estudo da cosmopolítica e da revitalização linguística dentro do povo Puri parece oferecer um caminho para uma melhor compreensão sobre os percursos trilhados por povos em etnogênese⁷ e sobre questões como a memória, a cosmopercepção e as retomadas/revitalizações linguísticas.

A morte da “última” Puri, Joaquina Maria, foi situada por alguns autores no ano de 1902, o que os levou a afirmar

7 Segundo o antropólogo Guillaume Boccara, a etnogênese corresponde ao “processo de reconfiguração social, política, econômica e cultural, que implica a redefinição do sentimento identitário e desemboca na emergência de uma nova formação social ou de uma nova entidade e identidade étnica” (Boccara, 2007, p. 59).

que, em setenta anos — entre o batismo de Aparã, indígena Puri, em 1832, e a morte de Joaquina Maria, no início do século XX —, os Puris, Coroados e Coropós foram “definitivamente varridos do mapa do Rio de Janeiro” (Freire, Malheiros, 2009, p. 79). Percebemos, no entanto, que o fenômeno não foi “definitivo”. A vivacidade do povo e do idioma Puri nos dias atuais é inegável. Diante do paradigma da extinção, não é de estranhar a menção constante desse “sangue derramado” ou “guerreiros caídos” que retornam: “*dutana agahon ml’iton*” dos “guerreiros das cinzas”, no caso da música *Ml’iton* (Azuruhu, 2021), ou “*pañike yuñun krim, yamoeni pa day gran axe, ando mun xina bokintam prika ansehon pañike yuñun iñan peona*”⁸, no caso do texto de Txâma Xambé Puri (2021, p. 437). É importante mencionar que tanto os “guerreiros” quanto o “sangue” e as “mães” estão no plural. São, antes de tudo, dores e erguimentos coletivos. O processo de levantar-se, enquanto Puri, não pode ser individual.

Neste capítulo, que visa investigar as particularidades da etnogênese e a revitalização linguística do povo Puri na cidade, mobilizamos os conceitos de cosmopolítica e intelectual indígena. Para tanto, será fundamental o diálogo com autores como Isabelle Stengers, Federico Navarrete Linares, Mário Blaser e Claudia Zapata Silva, a fim de aprofundar o debate conceitual. Nossas fontes são as letras das músicas do álbum *Krim* (2021), de Kandu Puri, e o texto *O Sangue Puri da Terra: Axe Krim Puri* (2021), de Txâma Xambé Puri. Através deles, almejamos compreender aspectos da relação dos

8 Tradução feita pelos autores: “o nosso sangue, que há nessa terra, foi até as raízes no choro de nossas mães”.

Puri com a cidade e o *kwaytikindo*, assim como confrontar a narrativa de Txâma Xambé Puri com a narrativa “oficial” da “extinção” do povo Puri.

A análise dessas produções de indígenas Puri, juntamente com apontamentos sobre suas trajetórias da etnogênese no contexto urbano, possibilitará um aprofundamento das particularidades dos diálogos cosmopolíticos, que o povo construiu e/ou reconstruiu durante a consolidação de sua etnogênese, no início do século XXI. Mais do que meras descrições do ser indígena Puri no presente ou no passado, essas produções estabelecem um diálogo entre diferentes temporalidades, unindo elementos da cosmopercepção Puri, críticas ao argumento de extinção do povo e uso de um idioma Puri revitalizado. Outrossim, não podemos ignorar a relação entre as revitalizações e o debate sobre se os sujeitos nelas envolvidos se encaixam naquilo que autores, como Claudia Zapata Silva, convencionaram chamar de “intelectuais indígenas”:

Al hablar de intelectuales indígenas me refiero a sujetos de procedencia indígena cuya producción intelectual gira en torno al compromiso con sus colectivos culturales de origen, que reconocen el peso de las circunstancias históricas en su obra y se constituyen como sujetos intelectuales en torno a ellas (Zapata Silva, 2008, p. 116).

“ESTAMOS AQUI”

O Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) registrou 675 indígenas Puri em todo

o território nacional⁹. Diante deste cenário, é importante ressaltarmos a relevância da cidade do Rio de Janeiro para compreendermos parte dessa etnogênese Puri — também conhecida como resistência ou *teyxokawana*¹⁰ por alguns. Pesquisadores do projeto Txemin Puri, que se dedicam à revitalização linguística e ao estudo da etnogênese do povo, identificam como marco inicial na revitalização a canção composta por Jurandir Puri¹¹, na década de 1990, que combinou registros da oralidade do século XIX com a cultura oral, ainda viva em Araponga (MG). No estado do Rio de Janeiro, o projeto Txemin Puri aponta a Aldeia Maraka'nà¹²

9 IBGE. Brasil indígena: povos/etnias. 2025. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povo-setnias>. Acesso em: 6 jul. 2025.

10 Teyxokawana é uma palavra em *kwaytikindo* que poderia ser traduzida para o português como “resistência”. O uso da palavra no texto faz menção ao Movimento Teyxokawa. Ele surge como página de *Facebook* em 2015, sob o nome de “Resistência Puri”. Em 2017, se vincula ao Projeto Txemin e é rebatizado com o nome de Movimento Teyxokawa. Ver: PURI, Txâma Xambé; PURI, Tutushamum; PURI, Xindêda. Kwaytikindo: retomada linguística Puri. In: *Revista Brasileira de Línguas Indígenas*, v. 3, n. 2, 2020.

11 Filho de Ginico Lopes, que organizou a Dança de Caboclos — ou Folguedo dos Arrepiados — em Araponga, até a década de 1990. Após a morte de Ginico, Jurandir assume a responsabilidade do pai. Através das canções tradicionais e dos registros, Jurandir organizou cantos em Puri.

12 Estamos respeitando a grafia utilizada pelo grupo no texto sobre a retomada linguística Puri. A Aldeia Maraka'nà, localizada na Zona Norte do Rio de Janeiro, no bairro Maracanã, ao lado do famoso estádio, é uma aldeia pluriétnica, que teve e ainda tem grande importância para a reunião dos Puri na cidade. A história do local é marcada por transformações. A partir de 1953, a área abrigou o primeiro museu indígena brasileiro, fundado por Darcy Ribeiro. Em 1977, o Museu do Índio foi

como o centro da revitalização. Dauá Puri¹³ deu os primeiros passos nesse sentido, trazendo dois cantos em Puri para a Aldeia Maraka'nà, após sua viagem à Araponga. Logo em seguida, outros *kanaremundé* (música ritual) no idioma Puri começaram a surgir (Puri, Puri, Puri, 2020, p.81). Se as conexões entre Rio de Janeiro e Minas Gerais foram cruciais para a disseminação da revitalização linguística e o fortalecimento da etnogênese Puri, outros cantos parecem ter surgido de forma orgânica na região posteriormente.

Os relatos de Dauá em seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), publicado em 2017, permitem uma contextualização temporal da situação. O TCC deixa explícito que Dauá já estabelecia contato com outros indígenas da Aldeia Maraka'nà desde 2006 (Zapata Silva, 2017, p. 21). Em 2008, Dauá viajou para Araponga, onde foi acolhido por “Seu Nenem”, Mário Romualdo e Jurandir (Zapata Silva, 2017, p. 35). Em 2012, Dauá criou o “Grupo Puri” no *Facebook*, uma iniciativa que buscava reunir os Puri que estavam dispersos

transferido para Botafogo, deixando o palacete em abandono. Em 1984, o imóvel foi doado à Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB) e, em 1986, cedido ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. No entanto, o local permaneceu abandonado por anos. Em 2006, um grupo de 35 indígenas, provenientes de 17 etnias, ocupou o espaço, que desde então se tornou alvo de disputas. Ver: FREIRE, Leticia de Luna. Uma aldeia na “cidade maravilhosa”: conflito e resistência no Rio de Janeiro. *Latitude*, Maceió-AL, Brasil, v. 13, n. 2, p. 97–120, 2020.

- 13 Dauá Puri, atualmente diretor do Museu da Cultura Puri, no bairro do Estácio, é músico, contador de histórias e escritor. Ele foi um dos responsáveis pelo diálogo entre Araponga e os indígenas do Rio de Janeiro, um passo importante para o início da revitalização linguística do povo na cidade.

pelo Sudeste¹⁴. Como tentativa de institucionalizar o “Grupo Puri”, o Movimento de Ressurgência Puri (MRP) foi fundado em 2013, lançando uma Carta de Princípios aprovada em Viçosa (MG) por membros do povo de Minas Gerais e Rio de Janeiro (Ramos, 2017, p.140). Dois anos mais tarde, em 2015, a página “Resistência Puri” foi criada no *Facebook*, servindo como um espaço para organizar encontros regionais e estaduais, além de promover a visibilidade da cultura do povo. Finalmente, em 2017, o movimento se institucionalizou e foi vinculado ao Txemin Puri (Puri, Puri, Puri, 2020, p.83). Embora seja possível situar a centralidade da Aldeia Maraka’nà na revitalização linguística e na etnogênese Puri no Rio de Janeiro, é importante reconhecer que, limitar nossa análise às fronteiras da capital e do estado, pode restringir a compreensão desse movimento, que transcende as fronteiras geográficas e se expande também pelas redes sociais, atravessando as barreiras digitais.

Para um povo até há pouco tempo considerado extinto, 675 pessoas é um número expressivo. Embora, em 2013, em meio às tensões envolvendo a Aldeia Maraka’nà¹⁵, a Funai

14 Disponível em: https://m.facebook.com/groups/270368696406558/?locale=pt_BR. Acesso em: 06 jul. 2025.

15 As tensões na Aldeia Maraka’nà começaram em 2007, durante os Jogos Pan-Americanos, quando obras foram iniciadas em frente aos portões do estádio. Embora essas obras não afetassem diretamente o terreno ocupado, o clima ficou ainda mais tenso após a eleição do Brasil, também em 2007, para sediar a Copa do Mundo de 2014. Foi nesse contexto que os indígenas tomaram conhecimento do projeto de demolição do antigo Museu do Índio. Em 2012, a situação se agravou. Diante das indagações, a Federação Internacional de Futebol (FIFA) declarou que não havia solicitado a demolição do espaço, o que gerou constrangimento para o governador do Estado do Rio de Janeiro, que

tenha declarado não possuir políticas para indígenas na cidade (Freire, 2019, p.118) — o que sugeria que indígenas em zonas urbanas eram uma exceção —, a presença desses grupos nessas regiões estava longe de ser insignificante. O Censo do IBGE de 2010 revelou que, das 817.963 pessoas que se autodeclararam indígenas, 315.180 viviam em áreas urbanas. No entanto, é bastante provável que a quantidade de indígenas em zonas urbanas estivesse significativamente subnotificada, tendo em vista que o Censo anterior (2000) apontou 383.298 indígenas vivendo em áreas urbanas, entre as 734.127 pessoas que se autodeclararam indígenas.

Essas pessoas que deixaram de se classificar como indígenas na área urbana podem não ter nenhuma afinidade com seu povo de origem e a inclusão dos quesitos referentes ao pertencimento étnico e à língua falada no domicílio pode ter sido um fator de influência quanto à declaração de ser ou não indígena (Santos; Teixeira, 2011, *apud* IBGE, 2012).

Os dados do Censo do IBGE de 2000 revelaram a presença de 35.934 indígenas no Estado do Rio de Janeiro e 15.622 na

vinha usando essa justificativa. Os conflitos entre os indígenas e o Estado se tornaram ainda mais recorrentes em 2013. Alguns indígenas, liderados por Carlos Tukano, aceitaram a proposta do governo de um abrigo provisório, temendo perder tudo. Em março de 2013, o prédio amanheceu cercado pelo Batalhão de Choque da Polícia Militar (PM), que agiu com truculência. Novas tentativas de reocupação do espaço foram feitas ao longo de 2013, intensificando a disputa. Alguns indígenas foram transferidos para um condomínio Minha Casa, Minha Vida, na área central do Rio de Janeiro. No entanto, após a Copa do Mundo e as Olimpíadas, com o fim dos megaeventos, algumas famílias indígenas começaram a retornar ao local. Ver: Freire (2020).

capital. No entanto, o Censo de 2010 apontou um decréscimo expressivo, seguindo a tendência nacional. No Estado do Rio de Janeiro, foram registrados 15.894 indígenas, e na capital, 6.764 indígenas — em ambos os casos, menos da metade dos números da década anterior. É difícil precisar a razão dessa queda tão expressiva, mas o Censo Populacional da Maré, conduzido, entre 2012 e 2013, pela Redes da Maré em parceria com o Observatório das Favelas, oferece um dado interessante: 845 moradores da Maré se declararam indígenas (Redes da Maré, 2019, p. 27). Esse número de indígenas vivendo apenas na Maré chama a atenção, quando comparado aos dados coletados em toda a cidade do Rio de Janeiro apenas três anos antes.

É perceptível que a vivência nas “favelas” do Rio de Janeiro é, inegavelmente, também uma realidade para os povos indígenas. Sendo assim, falar de indígenas na cidade é também falar de comunidades como a Maré. Essa realidade vai além dos dados do Censo do IBGE. Na música “Índigena Originário do RJ”, presente no álbum *Krim* — que significa sangue, em português —, Kandu Puri expressa essa vivência no trecho “Nós sobrevivendo até dentro da favela” (Azuruhu, 2021). O videoclipe de fundo, que mostra uma comunidade, reforça essa conexão. Ao longo da música, o artista aborda vivências indígenas na cidade — como problemas com transporte público, ser chamado de “pardo”, etc. —, e utiliza trechos em *kwaytikindo*. Ao se reafirmar como “índigena originário do RJ”, Kandu Puri evidencia a presença indígena nas cidades e periferias cariocas. Se, em 2013, a Funai informava não ter políticas específicas para indígenas nas cidades, tratando sua presença como atípica, Kandu, quase dez anos depois, desafia essa visão, apontando

que os problemas considerados “urbanos” recaem diariamente sobre os indígenas, que, inclusive, também podem ser “originários do RJ”.

“PAÑIKE ANDO DENMU LAY METLONMA PEWA AXE”¹⁶

Os organizadores do texto *Kwaytikindo: retomada linguística Puri* (Puri; Puri; Puri, 2020) — Txâma Xambé Puri, Tutushamum Puri e Xindêda Puri, do projeto Txemin — reconhecem que os passos iniciais da revitalização foram dados por Jurandir Puri, em meados da década de 1990. Os cantos, por sua vez, foram trazidos para o Rio de Janeiro por Dauá Puri (Puri; Puri; Puri, 2020, p. 81). De acordo com Dauá, essa viagem teria ocorrido em 2008 (Zapata Silva, 2017, p. 35), o que cria um espaço de pouco mais de uma década entre a chegada dos primeiros cantos em Puri no Rio de Janeiro (2008-2009) e o desenvolvimento do vocabulário organizado pelo projeto Txemin (2020), o lançamento do álbum de Kandu Puri com trechos em *kwaytikindo* (2021) e o texto *O Sangue Puri da terra: Axe Krim Puri* (2021), de Txâma Xambé Puri. Não se trata, evidentemente, do encontro de dois mundos que se mantiveram separados. Trata-se, antes,

16 Trecho do texto “O Sangue Puri na terra: Axe Krim Puri”, de Txâma Xambé Puri. O texto completo é “*ando he kaya pañike ando denmu lay metlonma pewa axe*”, que Txâma Xambé traduziu como “Foi quando nós voltamos a nascer fortes sobre a terra”. É o último trecho do texto. Ver: PURI, Txâma Xambé. *O sangue Puri na terra: Axe Krim Puri. Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA) | v.1, nº 2 | p.436-437 | jan./jun. 2021.

da tentativa de reconstrução — ou revitalização — de um mundo indígena que se negava a morrer e encontrou, na rearticulação entre os Puri, uma nova chance de florescer, consolidando, com o tempo, uma diplomacia e um intercâmbio cada vez maior entre os Puri e os não-indígenas. O maior exemplo disso é o *kwaytikindo*.

Com base em fontes de autores, que registraram trechos do idioma Puri ao longo do século XIX, em um diálogo contínuo com as permanências linguísticas em Araponga, e por meio dos *kanaremundu* (cantos rituais Puri) resgatados e transmitidos, os Puri têm reconstruído sua língua, cantado e conversado através dela. Enquanto alguns se restringiram a palavras isoladas em Puri, como pode ser observado nos textos da coleção Semear¹⁷, que reúnem textos de autores Puri, e no vocabulário organizado por Marcelos Sant'Ana Lemos (Lemos, 2018), os falantes de *kwaytikindo* integram elementos do Puri, Coroado e o Koropó, refletindo uma compreensão intrínseca da relação entre esses três grupos:

O estudo dos registros de oralidade ancestral identificado como Coroado se baseia na perspectiva de seu pertencimento ao universo cultural e linguístico Puri. Essa mesma visão, ampliada pela noção de família linguística, passa a considerar a língua Koropó como apoio na revitalização do idioma Puri (Puri; Puri; Puri, 2020, p. 82).

17 Disponível em: *Centro de Memória do Povo Puri*. <https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/centro-de-memoria-do-povo-puri>. Acesso em: 11 jul. 2025.

A revitalização do povo Puri vai além do domínio da língua, embora esta tenha uma importância considerável. Ela abrange também a cosmo percepção, o mundo pelo qual esse idioma transita e se manifesta. Ainda na esfera da reconstrução linguística, é notável a ausência de hierarquia entre os registros escritos e a oralidade. É no ato de narrar que se expressa mais claramente a ontologia Puri, isto é, sua maneira de fazer mundo, sua forma de performar a realidade. Segundo Mario Blaser, as ontologias devem ser compreendidas a partir da perspectiva das performatividades narrada: “[...] as histórias que son narradas no pueden ser completamente comprendidas sin referencia a sus efectos en la creación de mundos, puesto que diferentes historias implican diferentes formas de hacer mundos; ellas no flotan sobre un mundo concreto (real)” (Blaser, 2022, n.p). O antropólogo propõe, assim, a ontologia política como um programa analítico que envolve uma sensibilidade política — o compromisso com o pluri-verso, em detrimento do ímpeto singularizador do universalismo moderno —, uma problemática — a preocupação em compreender como diferentes modos de fazer mundo interagem e se misturam — e uma modalidade de análise crítica — a preocupação em descrever como as realidades são construídas por certas práticas, afastando-se, dessa forma, da perspectiva de uma suposta realidade externa e independente (Blaser, 2024, p. 130).

A ontologia política proposta por Blaser pode ser diretamente relacionada à ideia de “cosmohistória”, desenvolvida por Federico Navarrete Linares. A cosmohistória é definida pelo historiador como as conexões parciais entre diferentes universos: ela é sempre mais do que uma história singular

dominante, mas menos do que histórias completamente separadas, situando-se nos interstícios entre o “mais que um” e o “menos que dois mundos” (Linares, 2017, p. 54). A cosmo-história, nesse sentido, consiste em “uma forma de conceber a historicidade humana como um conjunto de realidades plurais e irredutivelmente diversas, que acrescentam e combinam diálogo e conflito, mas não estão integradas em um único todo” (Linares, 2016, p. 1).

Textos como o de Txâma Xambé Puri são habitados pela perspectiva ontológica e cosmo-histórica. A narrativa em *kwaytikindo* aborda a chegada dos portugueses — *koema prika klengoma ansehon aripa* (homens vindos de longe) —, embora esse evento não seja o foco central. Se o texto se inicia com a afirmação de que “*Xamum he iñan yamoeni ando takayakama txahena*”¹⁸ (Puri, 2021, p. 436), a chegada daqueles que vieram de longe parece enfraquecer essa relação. As construções que eles ergueram sobre o que foi destruído levaram a um estado em que “*ne ando pa xamun prika naxayra axe*”¹⁹ (Puri, 2021, p. 436), resultando no fim da vida tanto subterrânea quanto na superfície. É importante ressaltar o forte simbolismo de *xamum* (cobra) para os Puri. Em um texto de 2019, Txâma Xambé destaca que *xamum* é relacionada ao universo feminino, sendo seu grafismo ancestral feito tradicionalmente no braço esquerdo das mulheres. Ela aponta para a resistência desse relato na cosmopercepção Puri, que narra como as mortes Puri, causadas pelos *rayon-beorona* (não-indígenas brancos), após o toque do sangue na terra, dariam origem a uma gigantesca cobra

18 Tradução feita pelos autores: “a cobra é a mãe que carregava a vida”.

19 Tradução feita pelos autores: “não havia cobras embaixo da terra”.

subterrânea, que destruiria tudo o que ocupar os antigos territórios Puri (Puri, 2019). Dois elementos se destacam na narrativa de Txâma. Primeiramente, a agência, subjetividade e sociabilidade assumidas pelos não-humanos e a relação simétrica que estabelecem com os sujeitos humanos, rompe com o antropocentrismo característico da história moderna ocidental. É o que percebemos em trechos do texto apresentado por Txâma Xambé Puri (Puri, 2021, p. 436-437): “*Xamum he iñan yamoeni ando takayakama txahena*”²⁰; “*Ta brotxen duthana pewa iñan Axe krim ansehon man yuñun xambe prika*”²¹; “*Nat Orun iñan ando hon metlonma denmuha*”²². Em segundo lugar, mesmo que em determinados momentos a narrativa pareça estar localizada no passado, o diálogo com o presente é inegável, revelando assim a conexão e o enfrentamento entre mundos históricos distintos — o Puri e o não-indígena, o ancestral e o moderno ocidental.

Após o grande derramamento de sangue, *Xamumrun* (a Grande Cobra) assentou-se sobre a terra e o povo enfraquecidos. Novamente, um elemento ligado à fertilidade e ao feminino — *pañike yuñun iñan prika* (nossas mães) — ao derramar suas lágrimas na beira do rio que serpenteou sangue (*krim*), fez suas lágrimas brotarem. O sangue do rio e as lágrimas das mães se encontraram, permitindo que a vida brotasse debaixo da terra. Assim como a fertilidade

20 Tradução feita pelos autores: “A cobra é a mãe que carregava a vida”.

21 Tradução feita pelos autores: “Derrubaram sobre a Mãe Terra muito sangue de seus filhos”.

22 Tradução feita pelos autores: “Pois a grande mãe estava fértil novamente”.

da *Orun iñan* (grande mãe), a força do povo retornou. Nesse momento, é narrado: “*pañike ando denmu lay metlonma pewa axe*”²³. O conto — *txorebakoyana*²⁴ — não posiciona os Puri como um povo “em etnogênese”, mas, sim, como um povo que vem se fortalecendo, tal qual a *Xamumrun*. As negociações entre presente, passado e futuro, sem necessariamente hierarquizá-los — evidenciadas na união entre as lágrimas da mãe e o sangue derramado dos Puri mortos que retoma a fertilidade da terra e a força do povo — contrastam com a narrativa, que classificou o povo como “extinto” ou “emergente”. Tal postura constitui um ato de cosmopolítica, relacionando, de forma não consensual e não pacífica, perspectivas de mundos diferentes e estabelecendo uma conexão diferente com o “espaço-tempo” (Linares, 2017, p. 44).

Ao mesmo tempo, a perspectiva da ontologia política nos leva a considerar o texto de Txâma Xambé Puri, uma evidência da complexa concepção que os Puri possuem da história e a reconhecer o significado político de sua narrativa. Embora as experiências narradas não estejam em consonância com os elementos que organizam a história

23 Tradução feita pelos autores: “nós voltamos a nascer fortes sobre a terra”.

24 A tradução da palavra *txorebakoyana* como “conto”, alinha-se tanto com o uso contemporâneo do termo quanto com a tradução presente no vocabulário organizado pelo projeto Txemin Puri (Puri, Puri, Puri, 2020). Contudo, é crucial notar que a palavra não se refere a algo ficcional. A tradução é aproximada, sendo o *txorebakoyana* que envolve a “grande cobra” um elemento de profunda importância na cosmopercepção Puri. Essa dificuldade de tradução pode ser apontada como um “equivoco”, gerado pela diferença de “perspectiva” entre os Puri e os não-Puri. Ver: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. *Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10): 247-264, ago-dez 2018.

moderna ocidental — a rígida divisão ontológica natureza-cultura, a concepção linear de tempo, o antropocentrismo e as evidências empíricas —, a ontologia política, ao reforçar a ausência da univocidade ontológica, reintegra ao âmbito do político e da história aquilo que, por exceder os limites da compreensão e categorização do mundo moderno, é qualificado como não-evento, irracional, mito ou lenda (De La Cadena, 2024).

Compreender essa perspectiva nos permite alinhar melhor a postura dos membros do Movimento Teyxokawa com a afirmação dos integrantes do I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial (Puri, Puri, Puri, 2020, p.83), realizado em Olinda, em 2003. No documento final desse encontro, eles ressaltaram: “Não somos ressurgidos, nem emergentes, somos povos resistentes” (Arruti, 2006, p. 53). Nessa visão, não há uma ruptura entre o período pré e pós-revitalização. O que existe é “resistência” — *teyxokawana*, em *kwaytikindo*. O sangue dos Puri caídos não se perdeu na terra, assim como as lágrimas das *iñan prika* (mães) não representaram apenas a tristeza diante da violência contra a *axe puri* (terra Puri). Estes dois elementos se encontraram e fizeram a vida brotar debaixo da terra (Puri, 2021, p. 437), fortalecendo um povo que estava apenas “enfraquecido”. Aquilo que um observador externo — seja ele antropólogo ou historiador — compreende e tipifica como “etnogênese” pode ser visto sob outros parâmetros pelos indígenas envolvidos. Isso não se deve apenas a uma negação do conceito, mas a uma interpretação desse fenômeno a partir de uma perspectiva muito diversa. Enquanto o pesquisador o observa como algo que envolve cultura, economia e sociabilidade, os

Puri o veem como uma reconexão de laços com os *taheanta*, algo presente no *txorebakoyana* (conto) da *Xamumrun/Orun Xamum* (Grande Cobra). O conceito de etnogênese consegue abarcar uma parte desse movimento, mas não é capaz de englobar o que nele há de específico: as perspectivas dos Puri sobre si mesmos.

ML'ITON²⁵

O álbum *Krim*, de Kandu Puri, estabelece um diálogo notável entre o *kwaytikindo* e o português. O *kwaytikindo*, nesse contexto, é empregado em certos momentos para tecer críticas diretas à colonização, sem separar por completo o passado e o presente — o que sugere que a colonização é um processo ainda em curso, unindo a luta dos *taheanta* (ancestrais) à dos Puri de *grankaya* (atualmente). Isso fica evidente na música *Koya*:

Erekema yamoeni manteka pa he payonepama/ erekema
yamoeni manteka koyā he aretxikuytxĩ/ aretxikuytxĩna
he manyuñun txa/ grankaya ah mun koyā/ ah mun koyā
(Azuruhu, 2021, min. 5:40-5, p. 55).²⁶

25 Nome de uma das músicas do álbum *Krim*, de Kandu Puri. Em *kwaytikindo*, *ml'iton* significa levantar. Ver: AZURUHU. KANDU PURI — *Krim* (prod. patrickzaun). YouTube, 30 de abril de 2021. Disponível em: <https://youtu.be/PpEvBRZCdyg?feature=shared>. Acesso em: 7 jul. 2025.

26 Tradução feita pelos autores: “Tudo o que eles têm é roubado/ tudo o que eles falam é mentira/ a mentira é a sua cultura/ agora, eu vou falar/ eu vou falar”.

Ao declarar que “tudo o que eles têm é roubado”, Kandu Puri expressa sua percepção de que o mundo *rayon* (não-indígena) foi construído através do roubo. Por essa razão, ele sugere que não seria aconselhável confiar na palavra do não-indígena, pois “*aretxikuytxina he manyuñun txa*” (a mentira é sua cultura). Ao afirmar que agora é sua vez de falar, Kandu se opõe ao roubo e à mentira do não-indígena, que se perpetuaram por séculos, reassumindo a palavra que lhe foi *payonepama* (roubada). A continuidade entre os *taheanta prika* (ancestrais) e os Puri do período pós-revitalização também aparece em um trecho da música *Ml'iton*, onde Kandu afirma: “*ah pa ey kwaytikindo/ansehon ey taheanta*”²⁷ (Azuruhu, 2021, min. 4:00-4:04). Para ele, mesmo que o idioma tenha passado por um processo de revitalização, não há “uma ruptura”. É o idioma do *taheanta*. Embora não seja idêntico, também não é “emergente”; é um idioma resistente. A noção de tempo, portanto, é profundamente marcada por essa relação com o *taheanta*.

Kandu Puri utiliza o contraste entre elementos da cosmovisão Puri e as consequências da colonização para ilustrar a alteração na relação com o tempo-espço: “*no ñawera ando kemun/ miti nedlan kemun*”²⁸ (Azuruhu, 2022, min. 4:04-4:08). O mesmo local é apresentado em dois tempos distintos. O passado é indicado através do caminhar de *Ñawera*, um ser presente no mundo Puri, enquanto

27 Tradução feita pelos autores: “eu tenho o meu idioma/ do meu ancestral”.

28 Tradução feita pelos autores: “onde ñawera - entidade presente na cosmovisão e nos *kanaremunde* do povo Puri — caminhou/hoje a morte caminha).

o presente (“hoje”) é descrito como o tempo em que a morte (*nedlan*) caminha. Não se trata apenas da passagem do tempo sobre um espaço, mas sim da transformação da relação com esse espaço. Sendo *Ñawera* o “guardião das matas”, mencionar que seu caminhar ocorreu no passado sugere que a morte aparece devido à mudança na relação com essas matas, ou seja, pela ausência de *Ñawera* nessas áreas.

Na música *Indígena Originário do RJ*, Kandu aponta como o sangue que flui no seu corpo é o mesmo que corre na *orun xamum* (grande cobra). O fato de ele também abordar os problemas urbanos enfrentados pelos indígenas na cidade não desvincula sua relação com o *taheanta* e com o território, que continua sendo construída através da maneira como os Puri performam a realidade. Tanto no texto de Txâma Xambé Puri, quanto na música de Kandu Puri, o ser Puri está vinculado a esse laço ancestral, que transcende o tempo e reúne o povo pela crença de que a grande serpente está conectada à resistência e continuidade do povo. Há, aqui, uma relação entre mundos socioculturais distintos, mas que se relacionam. Essa interação se dá nos interstícios entre o Puri e o *rayon*. É por meio dessa compreensão que percebemos como a relação construída pelos Puri se situa dentro do que Linares define como “cosmohistória” e Isabelle Stengers como cosmopolítica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os integrantes do projeto Txemim Puri — entre os quais está Txâma Xambé Puri —, Dauá Puri e Kandu Puri, podem

ser considerados “intelectuais Indígenas” dentro da definição proposta por autores como Claudia Zapata Silva (2005, 2008). Ela caracteriza os intelectuais indígenas como parte de uma elite indígena, formada a partir do acesso às instituições de ensino superior, no marco dos Estados nacionais, da modernização e da sociedade de massas. Segundo a historiadora, esses sujeitos de procedência indígena teriam uma produção intelectual intrinsecamente ligada ao compromisso com suas identidades étnicas e ao projeto político de libertação dos laços coloniais. Sua definição de intelectualidade indígena parece ser uma reprodução do conceito de “intelectual orgânico”, cunhado por Gramsci (1982), mas utilizado para explicar a realidade dos povos indígenas, estando profundamente presa à ideia da existência de um único mundo natural — o mundo da modernidade Ocidental — que tudo abarca.

No entanto, os Puri aos quais nos referimos e suas obras não parecem se enquadrar integralmente nesta definição. Primeiramente, suas narrativas não mobilizam apenas aspectos como o colonialismo, a modernidade e os Estados nacionais. Ademais, seus textos e canções estão profundamente interligados pelo tempo da ancestralidade, pelas práticas de mundo Puri — como evidenciado pela presença da *Orun Xamum/Xamumrun* nas narrativas sobre o fortalecimento do povo, onde não há uma separação ontológica entre natureza e cultura — e pelo compromisso com a revitalização linguística do *kwaytikindo*.

Os *kanaremunde* exemplificam essa perspectiva. Possuindo tanto uma dimensão identitária quanto espiritual, eles não são “produzidos” ou fruto de uma objetivação do conhecimento, mas, sim, apresentados através

do elo de comunicação com os *taheanta* (Puri; Puri; Puri, 2020, p. 89). Nesse sentido, a palavra “intelectual” parece não abarcar esses sujeitos indígenas, que não se veem como “produtores” dos *kanaremunde*. Para eles, os *kanaremunde* são elos com os *taheanta*, recebidos por aquele que teve a inspiração para cantá-los pela primeira vez. Não existe um “Eu” produtor de um *kanaremunde*, mas um “Nós” (*taheanta prika*/ancestrais), que se comunica com o sujeito que o apresenta ao povo. Ele não é “produzido por”, mas “apresentado por”.

O conhecimento é, nesse sentido, coletivo. Esse conhecimento não se restringe aos vivos, aos humanos e tampouco pode ser adquirido apenas através das palavras em um livro. Demanda vivência, convivência e conversa, tanto com os Puri de hoje, quanto com os *taheanta* que continuam exercendo influência e se comunicando com o povo. Tendo em vista uma perspectiva tão coletiva de conhecimento, transcendente às amarras dos vivos e manifesta na comunicação com os *taheanta*, o conceito de “intelectual” de Zapata Silva nos parece insuficiente.

Além de serem intelectuais indígenas, é possível perceber como esses sujeitos dialogam e, em certos momentos, confrontam a perspectiva de tempo e da identidade não-indígena. Indígenas Puri do projeto Txemim explicitam isso ao assumir o título não de emergentes, mas de resistentes. Se é verdade que os laços sanguíneos aparecem como constituintes do “ser Puri”, esses laços não são meramente biológicos, mas entrelaçados à cosmovisão, envolvendo a agência não-humana — representada em grande medida pela “grande cobra” — e o fortalecimento do povo através dos laços ancestrais. O passado-presente-futuro

estaria, assim, sendo representado no próprio existir dos Puri, ou seja, no sangue que corre neles e na “grande cobra”. Embora se alinhem às posições do documento apresentado em Olinda, em 2003, no que diz respeito ao título de “resistentes” (Puri, Puri; Puri, 2020, p. 83), o povo não deixa de construir sua resistência através de um diálogo com a narrativa que envolve a *Xamumrun/Orun Xamum*, como é possível observar através da música *Indígena Originário do RJ*, de Kandu Puri, e do texto *O Sangue Puri na Terra: Axe Krim Puri*, de Txâma Xambé Puri. Um exemplo de diálogo cosmohistórico e cosmopolítico:

Estas son las prácticas y acciones políticas que van más allá de la manera dominante en que la ciencia occidental define el mundo “real” y “natural”, o más bien nuestro mundo “sociocultural” moderno, y que involucran y movilizan otras realidades y otros agentes [...] que existen y actúan en mundos socioculturales diferentes al nuestro (Navarrete Linares, 2017, p. 43).

É evidente, pela forma como os Puri mobilizam e evocam seres não-humanos, que as delimitações ocidentais que separam cultura e natureza não conseguem abranger a maneira como vivenciam o(s) mundo(s). A revitalização linguística do povo está intrinsecamente ligada ao fortalecimento da *teyxokawana*, por meio da narração dos *txorebakoyana prika* (contos), da apresentação dos *kanaremunde*, e através de músicas, que desempenham um papel, tanto na reafirmação do *kwaytikindo* revitalizado, quanto na sua conexão com a cosmopercepção Puri. O *sana denmu* (caminho de retorno), embora não seja uma volta completa

ao que era — como apontamos, “o que era” não foi algo destruído, mas apenas enfraquecido —, reúne a força dos *taheanta* (como no *kanaremundé* apresentado e no *txore-bakoyana* transmitido oralmente) à resistência dos Puri resistentes. É um caminho, cuja trilha é bem definida, guiada pelo *taheanta prika* e pelo *krim* dos demais Puri, que, ao ser derramado, não se perdeu. Ele continua fortalecendo a *orun xamum*.

REFERÊNCIAS

- ARRUTI, José Maurício. Etnogêneses indígenas. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos indígenas no Brasil 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/povos-indigenas-no-brasil-2001-2005>. Acesso em: 7 jul. 2025.
- AZURUHU. *KANDU PURI — Krim* (prod. Patrick Zaun) [vídeo]. YouTube, 30 abr. 2021. Disponível em: <https://youtu.be/PpEvBRZCdyg>. Acesso em: 7 jul. 2025.
- BLASER, Mario. Conflictos ontológicos y las historias de los pueblos a pesar de Europa: hacia una conversación sobre la ontología política. In: RUIZ-SERNA, Daniel et al. *Humanos, más que humanos y no humanos: intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2022.
- BLASER, Mario; FERREIRA, José Cândido. Ontologia política. In: CRUZ, Valter do Carmo et al. *Dicionário de ecologia política*. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 127-132.
- BOCCARA, Guillaume. Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial. *Tempo*, Niterói, v. 12, n. 23, p. 56-72, 2007.
- CENTRO DE MEMÓRIA DO POVO PURI. *Centro de Memória do Povo Puri*. Disponível em: <https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/centro-de-memoria-do-povo-puri>. Acesso em: 11 jul. 2025.
- CADENA, Marisol de la. *Seres-terra: cosmopolíticas em mundos andinos*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.

- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- IBGE. *Brasil indígena: povos/etnias*. Rio de Janeiro: IBGE, 2025. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias>. Acesso em: 6 jul. 2025.
- IBGE. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.
- FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Márcia Fernanda. *Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.
- FREIRE, Leticia de Luna. Uma aldeia na “cidade maravilhosa”: conflito e resistência no Rio de Janeiro. *Latitude*, Maceió, v. 13, n. 2, p. 97-120, 2020. DOI: <https://doi.org/10.28998/lte.2019.n.2.10635>. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/latitude/article/view/10635>. Acesso em: 22 jun. 2025.
- LEMONS, Marcelo Sant’Ana. *Vocabulário da língua Puri (Português–Puri)*. Rio de Janeiro: Secretaria de Estado de Cultura do Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/centro-de-memoria-do-povo-puri>. Acesso em: 7 jul. 2025.
- LINARES, Federico Navarrete. Historia mundial y cosmo-historia. In: RIOJAS, Carlos; RINKE, Stefan (ed.). *Historia global: perspectivas y tensiones*. Stuttgart: Verlag Hans-Dieter Heinz Akademischer Verlag, 2017. p. 39-54.
- LINARES, Federico Navarrete. Las historias de América y las historias del mundo: una propuesta de cosmo-historia. *Anales del Instituto Japonés de Estudios Latinoamericanos*, Tóquio, 2016.

- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- PURI, Txâma Xambé. Índios Puris: cultura Puri. *Blog Índios Puris*, 3 maio 2019. Disponível em: https://indiospuris.blogspot.com/2019/05/cultura-puri_3.html. Acesso em: 7 jul. 2025.
- PURI, Txâma Xambé. O sangue Puri da terra: Axé Krim Puri. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*, São Francisco do Conde, v. 1, n. 2, p. 436-437, jul./dez. 2021. Disponível em: <https://revistas.unilab.edu.br/index.php/njingaesape/article/download/701/522/2636>. Acesso em: 7 jul. 2025.
- PURI, Txâma Xambé; PURI, Tutuschamum; PURI, Xindêda. Kwaytikindo: retomada linguística Puri. *Revista Brasileira de Línguas Indígenas*, Macapá, v. 3, n. 2, p. 77-101, 2020. Disponível em: <https://www.academia.edu/resource/work/79764163>. Acesso em: 7 jul. 2025.
- RAMOS, Melissa Ferreira. *Re-existência e ressurgência indígena: diáspora e transformações do povo Puri*. 2017. 227 f. Dissertação (Mestrado em Educação) — Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2017. Disponível em: <https://www.locus.ufv.br/handle/123456789/24334>. Acesso em: 6 jul. 2025.
- REDES DA MARÉ. *Censo Populacional da Maré*. Rio de Janeiro: Redes da Maré, 2019. Disponível em: <https://apublica.org/wp-content/uploads/2020/07/censoma-re-web-04mai.pdf>. Acesso em: 7 jul. 2025.
- SILVA, Dauá José da. *Cultura indígena do Sudeste, memória e sua guarda: os Puri e sua identidade*. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Educação do

- Campo) — Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2017.
Disponível em: <https://educacaodocampo.ufv.br/trabalhos-de-conclusao-de-curso/>. Acesso em: 6 jul. 2025.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 442-464, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. *Aceno — Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 5, n. 10, p. 247-264, ago./dez. 2018.
- ZAPATA SILVA, Claudia. Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos Interculturales*, Valparaíso, v. 3, n. 4, p. 65-87, jan./jun. 2005.
- ZAPATA SILVA, Claudia. Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista. *Discursos/Prácticas*, n. 2, p. 113-140, 1. sem. 2008.

Mulheres indígenas na retomada do Matriarcado Ancestral: a luta pela cura do feminino e da Mãe Terra

MÔNICA CRISTINA BRANDÃO DOS SANTOS LIMA
(MÔNICA LIMA MURA)

AMANDA MARA LOPES DE OLIVEIRA GOYTAKÁ

MARCIA RIBEIRO RAMOS

ALEXANDRA VASCONCELOS CAMPOS



NUNCA MAIS UM BRASIL SEM NÓS!

“Quando uma mulher indígena é violentada, toda a comunidade indígena é violentada também.”

A população indígena mundial representa cerca de 5% e protege mais de 80% da biodiversidade do planeta (Raygorodetsky, 2018). Contudo, de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE-2022), no Brasil, quase metade dos povos originários sequer possui acesso à água potável. No censo de 2022, o número de indígenas autodeclarados passou de cerca de 896 mil, em 2010, para aproximadamente 1,7 milhão, em 2022, um crescimento significativo de 89,7%, representando 0,83% da população brasileira, com maioria em contexto urbano.

Segundo o Censo, a cada três indígenas autodeclarados, dois estão em cidades. Somente na cidade do Rio de Janeiro, foram registrados 6.939 indígenas (Goytaká, 2024). Ao contrário do que o senso comum imagina, cerca de 63% dos indígenas estão nas cidades e 86,7% dos municípios brasileiros contam com a presença de indígenas autodeclarados. Ou seja, os indígenas estão presentes em quase todo o território nacional. Cerca de 60% dos indígenas são mulheres e elas são também as maiores vítimas de violência no país.

É generalizada a violência que os povos indígenas sofrem pelo projeto de desenvolvimento do colonialismo moderno em curso, mercadológico, representado pelas grandes corporações e o agronegócio, colocando as vidas em risco cotidianamente. O relatório da Comissão Pastoral da Terra (CPT-2024) revela que quem mais morreu nos ataques foram os indígenas (5 das 13 mortes). A luta pela terra representa

80% dos conflitos registrados. Entre os envolvidos, 29% eram indígenas e, em 79% das tentativas de assassinato, as vítimas também eram indígenas.

No entanto, quando o tema é violência de gênero, as maiores vítimas são as mulheres: uma em cada três mulheres indígenas já sofreu violência sexual ao longo da vida, segundo dados da ONU. Segundo o Instituto Igarapé, entre 2000 e 2020, houve um aumento de 167% no número de feminicídio de mulheres indígenas. Observando esses dados, constatamos a urgente necessidade de construção de atividades e oficinas que fortalecessem estas mulheres na sua espiritualidade ancestral, saúde socioemotiva e autodefesa.

Foi com este objetivo que nasceu o coletivo Matriarcado Ancestral. Criado em 2021, como resultado do Laboratório de Protagonismo Feminino (LPF) da Universidade Indígena Pluriétnica Aldeia Maraka'nã (UIPAM), tem o objetivo de reunir mulheres indígenas em retomada e apoiadoras. Composto por diversas etnias, como Mura, Xukuru, Pataxó, Guarani, Goytaká, Puri, Tupinambá, Xavante, Cariri, Marajoara, Guajajara, dentre outras, o grupo possui três núcleos: socioambiental e socioemotivo, educação contra-colonial e bem-viver. Os três têm como objetivo colaborar com a visibilidade e a divulgação das culturas indígenas, em especial com o protagonismo das mulheres indígenas.

Apoiar mulheres indígenas que sofrem violências é o foco do coletivo, contudo, a invisibilidade e a falta de capilaridade na divulgação e implementação da cosmovisão indígena impacta fortemente esse cenário. Um dos objetivos é promover o letramento racial e étnico da população brasileira, em especial a karioca, resgatando as mais de 305 etnias e mais de 274 línguas indígenas, ainda existentes, apesar

do constante etnogenocídio, memoricídio e embranquecimento do país por mais de 524 anos.

O Matriarcado pretende visibilizar parte dessas línguas e etnias indígenas, com o protagonismo feminino no movimento de contracolônização das práticas sociais, buscando uma reconexão ancestral entre as pessoas e o território onde habitam. O projeto específico socioambiental e socioemotivo no Rio de Janeiro, sobretudo nas aldeias Maraka'nã, Mata Verde Bonita e Portal da Floresta Ancestral, busca fomentar a educação para o consumo e descarte consciente de resíduos, estimulando, a partir da cosmogonia indígena, reduzir o consumo por meio do reuso.

Dessa forma, há práticas como a do bazar de utensílios e roupas, a convivência e confluência dos povos indígenas aldeados ou em meio urbano e a inter-relação de apoiadores com e como natureza. O intuito é promover o resgate da convivência harmônica e respeitosa com a multiplicidade étnica existente no território de Pindorama. Esta reconexão com a natureza é um movimento espiritual e social de retomada dos valores culturais dos povos originários e de resistência, onde a mulher indígena ou em retomada de sua ancestralidade indígena ocupa o seu lugar, para romper com os paradigmas de destruição da natureza impostos pelo colonialismo de ontem e hoje, euronorteamericano, neoliberal e moderno, dos homens brancos do século XV até os dias atuais.

Não existe indígena fora de seu território, já que todo o Brasil é, antes de tudo, terra indígena. Portanto, há quase vinte anos a resistência da UIPAM está em construção, uma pluriversidade autônoma indígena com sede no coração da cidade do Rio de Janeiro, em consonância com todas as entidades representativas do território karioca e extensivo a

todo o território nacional. Tanto a Aldeia Maraká'nã, quanto a UIPAM são pluriétnicas e pluriversais (Lima, 2024). Lá, foi construída uma oca da Jurema, como parte do compromisso espiritual do Coletivo Matriarcado Ancestral, que ancora toda a força necessária para as lutas político-sociais, com diversas formas de atividades e resistências desse território ancestral.

A universidade indígena Karioca, a UIPAM, pleiteia o reconhecimento de suas atividades e contribuições sociais junto ao Ministério de Educação (MEC), visto já atuar com diversas outras entidades no Rio de Janeiro, tais como Universidade Federal Fluminense (UFF), Universidade Federal do Rio Janeiro (UFRJ), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET-RJ), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), Universidade Estácio de Sá, Universidade Augusto Motta (UNISUAM), entre outras. A participação se dá por meio de debates, conferências, congressos, seminários, feiras ambientais e afins. Também já foram realizados seminários internacionais, como o que ocorreu em parceria com a UERJ e a Universidade indígena do México¹. Recentemente, foi formalizada a colaboração com a Universidade Autônoma Comunal de Oaxaca (UACO) e a Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM).

1 JOURDAN, Camila; BASTOS, Danielle. (orgs.). *Encontro internacional por uma universidade autônoma indígena no Brasil pensada, gerida e administrada por indígenas* [livro eletrônico] / — 1. ed. — Porto Alegre: Editora TerriED, 2024. Disponível em: <https://acrobat.adobe.com/id/urn:aaid:sc:VA6C2:5aeec10d-370b-4f5b-a1a2-f764cda4f0d0>. Acesso jun. 2025.



Roda de conversa do Coletivo Matriarcado Ancestral, na Aldeia Maraka'nã.

FOTO: Dayse Alves (2025)



Vista aérea da Aldeia Portal da Floresta Ancestral, em Ilha Grande, Angra dos Reis.

FONTE: Acervo pessoal

O coletivo atua, ainda, em escolas públicas e privadas, indo até elas ou recebendo-as em visitas na sede na UIPAM, na Aldeia Maraka'nã, ou na Aldeia Portal da Floresta, sede-extensão do Matriarcado Ancestral, na Ilha Grande. A intenção é estabelecer contato com todas as universidades indígenas de Abya Yala (ou América Latina, como passaram a chamar esse território após invasão) e do mundo.

O grupo participa, anualmente, do encontro de mulheres indígenas, na aldeia Pataxó Hã Hã Hae, no município de Paraty, fazendo parte do Comitê de Cultura Popular e Economia Solidária da Costa Verde, com o intuito de fomentar uma rede de economia solidária na região da sede, a Aldeia Portal da Floresta, em Ilha Grande. Estando presente nos dois encontros do Festival de Economia Solidária e Tradicionalidades do Abraão (FESTA), organizado pelo Fórum de Economia Solidária de Angra dos Reis, no qual atua enquanto empreendimento econômico solidário, reconhecido no Cadastro Nacional de Empreendimentos Econômicos Solidários do Governo Federal. No fórum, o coletivo faz parte da Secretaria Executiva e participa também de eventos, como o Festival da Primavera, cooperando com o Coletivo Educação Solidária, em oficinas de educação ambiental, realizados na Casa de Cultura Constantino Cokotós, em Ilha Grande. Nacionalmente, participa do Acampamento Terra Livre (ATL), em Brasília; o encontro das mulheres indígenas, em Mato Grosso; da Marcha das Mulheres Indígenas, em Brasília, e da Conferências Nacionais de Mulheres Indígenas, além de outros eventos, em diversos Estados brasileiros, como Espírito Santo e São Paulo, por exemplo.



Mutirão de construção da Oca de Mulheres, na Aldeia Maraka'nã, em 2024.

FOTO: Amanda Goytaká (2024)

A partir da constituição de novos órgãos públicos voltados aos povos indígenas — presididos, pela primeira vez na história do Brasil, por lideranças indígenas —, como a criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI) e a nomeação da primeira presidenta indígena do Museu dos Povos Originários, no Rio de Janeiro, teve início as interlocuções com essas instituições, com vistas, que buscaram estabelecer parcerias institucionais e fomentar debates sobre o reconhecimento dos povos indígenas em contexto urbano e a legitimidade de seus territórios.

As mulheres indígenas do coletivo Matriarcado Ancestral estão engajadas na luta pela demarcação dos territórios e preservação da cultura dos povos originários, no combate à violência contra os povos indígenas, principalmente as mulheres e crianças, e na desconstrução do patriarcado e, consequente, reconstrução do matriarcado. São prioridades

do coletivo a curto prazo: a formalização de uma entidade representativa de ativistas indígenas, com o objetivo de dar autonomia e alcance às suas ações; a preservação da cultura, do bem viver e da saúde socioafetiva, a partir da Medicina Ancestral Matrilinear e de rituais da Jurema, a medicina do Matriarcado (Silva, 2025); trabalhar pela contracoloniização dos saberes e dos currículos de instituições de ensino; realizar turismo de base comunitária e desenvolver a manutenção da autonomia política e financeira.

Em parceria com a Nativa da Ilha, microempreendimento de uma das ativistas do coletivo, são realizadas atividades, como oficinas de formação e saúde contracoloniais e pelo bem viver, além de instalações artísticas. Também houve oportunidade de comercializar produtos do coletivo, como alimentos, medicações, artesanatos etc., para contribuir com a autonomia financeira, política e social, plantando um futuro através do turismo de base comunitária, para contribuir também com a manutenção/equilíbrio dos ciclos e saúde ecossistêmica dos territórios nos quais atuam.

Os cursos que o coletivo realiza atualmente, na UIPAM e em outros espaços, são: Medicina Ancestral Matrilinear, Saúde Socioambiental e Socioafetiva, Arte Indígena, Economia Solidária e Formação para Aplicação da Lei 11.645/08, entre outros.

As ações do coletivo contribuem para o fortalecimento da rede de segurança entre as mulheres (e seus filhos menores) em risco de vida; da rede de afeto, confiança e solidariedade entre mulheres; da autonomia, autogestão e a independência; da formação política para as mulheres e seus filhos; do manejo indígena da terra com plantio, alimentação, horta, plantas medicinais e regeneração do solo, além

do trabalho psicológico, emocional e espiritual, com medicações da floresta, visando a saúde integral, o bem viver e a redução do etnogenocídio.

O Matriarcado Ancestral existe para construir uma rede de afeto, confiança, solidariedade, espiritualidade e auto-defesa, para mitigar os efeitos adoeecedores da violência do etnogenocídio contemporâneo, sofrido em pleno século XXI pelas mulheres indígenas. O coletivo partiu da necessidade imediata de acolher e proteger mulheres indígenas e suas crianças em situação de risco, violência ou vulnerabilidade socioeconômica, consequência da luta pelo território, intolerância religiosa, violência sexual, de gênero e/ou por relações abusivas. A sede de apoio é o território Aldeia Portal da Floresta, na Ilha Grande, uma extensão do Laboratório de Protagonismo Feminino da UIPAM. Há, ainda, a intenção de estimular a construção coletiva de mais espaços seguros, como Aldeias (espaços de cultivo e integração entre os elementos e ciclos naturais) e casas de mulheres, para o aprofundamento do trabalho em rede de confiança com a espiritualidade da Jurema (a força do Matriarcado Ancestral).

Atualmente, o coletivo Matriarcado Ancestral faz parte do Mapa de Coletivos de Mulheres do Brasil, da Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), documento construído em colaboração com o Instituto Socioambiental (ISA).²

2 Instituto Socioambiental. Mulher indígena, sua organização está no mapa: ANMIGA e ISA fazem mapeamento. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/mulher-indigena-sua-organizacao-esta-no-mapa-anmiga-e-isa-fazem-mapeamento>. Acesso em: 07 jun. 2025.

LUTAMOS POR JUSTIÇA!! QUEREMOS QUE PAREM DE NOS MATAR!

Nos últimos anos, o conflito tem se acirrado e é possível citar como exemplo os assassinatos de Priscila Xavier Lima³, indígena da Aldeia Catarina Paraguassú Pataxó Hã Hã Hãe, no Sul da Bahia, em 15 de outubro de 2023, sobrinha de uma das mulheres que compõem o Coletivo, a Majé Rita Tupinambá. Infelizmente, pouco tempo depois, outra indígena do coletivo foi assassinada no mesmo território, no Sul da Bahia, em 21 de janeiro de 2024: a Majé Fátima Tupinambá⁴, a Nega Pataxó Hã Hã Hãe, irmã de Majé Rita Tupinambá e também tia de Priscila.

As Juremeiras (Xamãs que compõem, atualmente, o Coletivo Matriarcado Ancestral) vêm sofrendo constantes ameaças e intolerância religiosa, fazendo com que, para protegerem suas vidas, tenham que sair de suas aldeias, as Majés Alma Kazure, do Povo Xukuru, e Rita Tupinambá, xamãs, além de outras mulheres, passaram pela Aldeia Portal da Floresta. É preciso ressaltar, ainda, os inúmeros assassinatos de mulheres indígenas no Território Guarani Kaiowá, em Mato Grosso do Sul, e Brasil afora, conforme amplamente noticiado pelas mídias, inclusive oficiais.

- 3 Pauta Blog. Violência. Mulher indígena é encontrada morta e com sinais de violência em Pau Brasil. Disponível em: <https://pauta.blog.br/xilindro/violencia%E2%9D%97-mulher-indigena-e-encontrada-morta-e-com-sinais-de-violencia-em-pau-brasil/> . Acesso em: 07 jun. 2025.
- 4 Intercept Brasil. Policiais da Bahia torturaram indígena, abriram passagem para ruralistas e negaram socorro a Nega Pataxó. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2024/02/09/policiais-da-bahia-torturaram-indigena-abriram-passagem-para-ruralistas-e-negaram-socorro-a-nega-pataxo>. Acesso em: 07 jun. 2025.



Guardiã da Rocha,
representando a ancestralidade.
O olhar da Guardiã paira sobre
a área desmatada, na frente
da Aldeia Portal da Floresta.
Arte idealizada em ritual por
Antonella Santangelo e
Mônica Lima Mura, em 2022.
FOTO: Mônica Lima Mura (2024)

O CONTEXTO ATUAL DA ORGANIZAÇÃO

Como fundamento, a intenção é desconstruir, ainda que com micropolítica, o patriarcado e reconstruir o matriarcado, que nunca deixou de existir na prática, pois sempre foram, ainda são e sempre serão as mulheres que constituem a base real da sociedade, carregando o mundo nas costas, embora sejam os homens que estejam no poder. Há o desejo de expandir o campo de atuação cada vez mais e, para isso, será preciso construir mais espaços seguros para as mulheres e suas crianças, pois enquanto é escrita essa escrevivência, há muitas mulheres e seus núcleos familiares sob risco de vida concreto na realidade.

Se faz necessária a construção de espaços de autocuidado e fortalecimento entre as integrantes, pois, apesar de muitas estarem juntas, são inúmeros os problemas cotidianos do patriarcado sistêmico, que afetam e afastam na

materialidade, e acabam isolando e enfraquecendo, reforçando a estratégia colonialista do dividir para dominar.

O território Aldeia Portal da Floresta, em Ilha Grande, tem sido, dentre outros, um dos locais de base de encontros, rituais, formações, oficinas e acolhimento de mulheres que estão em situação de risco/violência. Por ser um lugar distante e isolado, em uma ilha, na floresta e liderado por mulheres indígenas, garante a segurança e a integridade destas (no entanto, atualmente, o espaço encontra-se ameaçado), além de promover sua saúde socioemocional e espiritual, conectada à natureza e à Medicina Ancestral da Floresta. Para avançar nas ações e na captação de recursos para retirar mais mulheres indígenas (com seus filhos) da violência em que vivem seria primordial formalizar o coletivo Matriarcado Ancestral, como uma Associação de mulheres Indígenas. Também seria importante que lideranças, autoridades, movimentos e instituições nacionais e internacionais comprometidas com justiça e direitos sociais apoiassem os projetos desenvolvidos na Aldeia Portal da Floresta, que buscam a soberania alimentar e têm o intuito de minimizar a crise climática, além de impedir que mulheres com seus filhos continuem a ser violentadas.

A criação de uma estrutura jurídica (associação) fornecerá segurança jurídica à luta do coletivo e ampliação da sua rede, promovendo maior acolhimento, diálogo com a ancestralidade e confluência de cosmovisões.

O primeiro grande encontro do Coletivo Matriarcado Ancestral, para rever e referendar princípios e objetivos, ocorreu em junho de 2024, em Vargem Grande, no Rio de Janeiro. No primeiro dia, o grupo honrou o sangue de Priscila Pataxó Hã Hã Hã e da Majé Nega (Fátima Tupinambá),

assassinadas durante a luta pelo território, com uma homenagem e com a realização do Ritual da Jurema Sagrada, que trabalha a medicina matriarcal espiritual conduzido pela Majé Rita Tupinambá. Neste Encontro, também foi construído um Regimento Interno, para servir de base para a construção coletiva de uma entidade de mulheres indígenas, com personalidade jurídica instrumentalizada para realizar mais ações, captar recursos e subsidiar as bases de articulação de mulheres para a autodefesa, diante do contexto de violência sofrido, sobretudo, na luta pelo território que, em 2024, culminou em mais assassinatos brutais das lideranças políticas e espirituais. A organização também pretende enfrentar de forma contundente a violência que a Aldeia Portal da Floresta, liderada pela indígena Mônica Lima Mura, está passando na Ilha Grande. Importante lembrar que quem habitava a Ilha Grande nos primórdios também eram os povos originários.

Os povos indígenas vêm combatendo as violências e, a cada ação progressista, são esperadas reações conservadoras de violência ativa, crescente e contundente. Portanto, as violências só aumentam e a ira das grandes empresas do agronegócio se volta contra os povos originários, sendo as mulheres, crianças e idosas indígenas as partes mais afetadas nessa relação de poder. Como já afirmado por Sueli Carneiro, “a invisibilização paira sobre o sujeito negro” (Carneiro, 2023, p. X). Desde a ocupação, em 1500, essa realidade se desdobra de forma ainda mais brutal sobre as mulheres indígenas, que nunca deixaram de resistir (Campos, 2025).

A rede vem se ampliando e se fortalecendo nas ações de autogestão, com o plantio com as mulheres (e suas crianças)

e os rituais espirituais, vivenciando os ensinamentos dos ancestrais. A atuação acontece na formação política de caráter teórico-prático, feita a partir da confluência dos saberes, ciências e tecnologias das pedagogias ancestrais indígenas, populares e libertárias, com ferramentas aplicadas aos princípios da economia solidária, para contribuir na autonomia financeira e acolhimento de mulheres. Além de promover cursos, giras de conversa, participação em congressos, atividades socioambientais, formações de professores, formação em saúde aplicadas à Medicina Ancestral Matrilinear, há a articulação nos encontros Anuais de Mulheres Indígenas. em Brasília. que culmina com a Marcha das Mulheres Indígenas, no Acampamento Terra Livre, nas assembleias Kuñangue Aty Guassu, a Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani, em Mato Grosso do Sul, nos encontros com a Associação de Mulheres Indígenas Catarina Paraguassú, do Sul da Bahia, e com o Fórum de Economia Solidária de Angra dos Reis, local onde funciona a base da Aldeia Portal da Floresta.

ATIVIDADES DO COLETIVO

A Rede de Mulheres Indígenas, em retomada e apoiadoras do Coletivo Matriarcado Ancestral, tem se expandido e fortalecido em ações de autogestão, autodefesa, autocuidado, plantio de medicinas e rituais espirituais. Essas práticas são organizadas em conjunto com outras mulheres, sempre orientadas pelos ensinamentos ancestrais, especialmente através do Ritual da Jurema Sagrada, uma medicina tradicional que carrega a força do feminino.

Com o Laboratório de Protagonismo Feminino da UIPAM, o coletivo atua na formação política teórico-prática, que se fundamenta nos saberes indígenas, ciências, tecnologias e cosmovisões, utilizando ferramentas pautadas nos princípios da economia solidária para promover a autonomia financeira e o acolhimento de mulheres em situação de vulnerabilidade. O curso de Medicina Ancestral Matrilinear é desenvolvido honrando os princípios da oralidade ancestral dos saberes transmitidos de geração em geração, promovendo aulas práticas sobre o uso de plantas da floresta, medicina fitoenergética e seus aspectos espirituais, que se diferenciam dos paradigmas da medicina dominante.

A Organização Mundial de Saúde (OMS) admitiu que 40% dos remédios produzidos pela indústria farmacêutica hoje vêm do conhecimento indígena⁵. Além disso, há uma formação política, sociológica, filosófica, biológica, literária, artística, cultural e espiritual que integra o manejo sustentável do território e o plantio de sementes crioulas, promovendo uma conexão profunda com o cosmos e a natureza, buscando também soluções para a crise climática e a soberania alimentar.

5 Organização Mundial da Saúde (OMS). Estatísticas de saúde mundial. Genebra, Suíça: OMS; 2019. Disponível em: <https://bacananeuws.com.br/oms-afirma-que-40-dos-remedios-para-enfermidades-e-dores-vem-da-sabedoria-dos-povos-indigenas/>. Acesso em: 07 jun. 2025.

A CURA NO CONTEXTO DA CRISE CLIMÁTICA

Tendo em vista tratar-se de um coletivo pluriétnico, ou seja, formado por mulheres indígenas de diferentes etnias, em processo de retomada de sua ancestralidade indígena, e apoiadoras, as colaboradoras deste coletivo mostram a força que possuem para liderar a construção de práticas socioambientais que possam convergir para o acesso das pessoas à saúde integral, à igualdade de gênero, às práticas alimentares saudáveis, à preservação dos patrimônios hídricos e à proteção do solo, e pela valorização e respeito das diversas práticas espirituais e culturais indígenas. Assim, o coletivo atende a um chamado espiritual de luta pela preservação da natureza, e de combate ao apagamento das diferentes culturas indígenas, preservando os seus saberes em território urbano ou não.

O Matriarcado Ancestral possui um papel fundamental no movimento de contracolonização das práticas socioambientais, buscando uma reconexão ancestral entre os indivíduos e o território onde habitam, partindo do conceito do próprio corpo como território, visando potencializar assim as práticas de produção, consumo e descarte, respeitando os ciclos da natureza e seguindo os princípios dos povos originários, bem como a relação deles com a natureza e a convivência com a multiplicidade étnica existente no território Pindorama. Esta reconexão com a natureza é um movimento espiritual e socioambiental de resgate dos valores culturais e de resistência dos povos originários, onde a mulher indígena, ou em retomada de sua ancestralidade indígena, encontra o seu lugar de fala para romper com os paradigmas de relação com a natureza, impostos

pelo colonialismo, racismo e patriarcado euro-americano do século XV até os dias atuais.

Atendendo à espiritualidade e fortalecendo o movimento contracolonial na sociedade contemporânea, o Matriarcado Ancestral tem a necessidade de combater:

1. O apagamento das culturas indígenas, causado pelo colonialismo e racismo estrutural;
2. As diversas formas de violência do patriarcado contra a mulher, em especial contra a mulher indígena e em processo de retomada;
3. A criminalização (Art 284. Código Penal, 1890) e desvalorização da medicina matrilinear da floresta, que sofre impactos, tanto pela destruição das matas, como pela perseguição aos rituais das majés, juremeiras, parteiras, rezadeiras, benzedeiras, pajés e xamãs;
4. A destruição de áreas verdes, que é um dos fatores de aumento do aquecimento global, a desertificação dos solos e a crise climática;
5. A poluição dos recursos hídricos, dando atenção especial aos mares e oceanos, por conta do movimento mundial da Década do Oceano (2021-2030);
6. As relações de produção e consumo, que não observam a poluição e o esgotamento dos recursos da natureza;
7. A fome ou envenenamento causados pelo consumo de alimentos transgênicos, contaminados com agrotóxicos ou outros venenos, o consumo de ultraprocessados e alimentos embalados, além da escassez de alimentos.
8. A vulnerabilização das mulheres frente ao patriarcado, à misoginia, ao preconceito e ao machismo, ao racismo estrutural e institucional.

As ações dos coletivos formados em comunidades de base, melhoram a qualidade de vida das pessoas que habitam determinado território. Por isso, o coletivo Matriarcado Ancestral atua no mesmo sentido, entendendo que a contrapartida social oferecida por estas ações é construir uma relação harmoniosa e equilibrada entre os indivíduos, o território/corpo/memória, o ambiente e todos os seres viventes, através do desenvolvimento de um processo de reconstrução da identidade da comunidade, criando uma relação de pertencimento e respeito à ancestralidade, à espiritualidade e à natureza.

Devolver a uma geração um ambiente saudável e que respeite a espiritualidade dos povos originários é um dever da sociedade como um todo e o Matriarcado Ancestral propõe a integração entre os eixos indivíduo — comunidade (comum unidade) - espiritualidade — ambiente — medicina matrilinear da floresta (matriarcado), como base estruturante para a melhoria da qualidade de vida e promoção do bem viver de uma sociedade, abrindo caminho para um processo contínuo de reexistência e cura na construção do único futuro possível: ancestral y matrilinear!

A FLORESTA NA CIDADE: RESISTÊNCIA E LUTA PELO CONHECIMENTO ANCESTRAL

Para a execução dos objetivos do coletivo, são necessários recursos que atendam às necessidades identificadas pelo matriarcado ancestral nos territórios.

Na cidade do Rio de Janeiro foi observada a necessidade de envolver as comunidades locais na utilização dos

pequenos espaços urbanos, para desenvolver a cultura de plantio de espécies usadas na medicina matrilinear da floresta e o cultivo de plantas usadas na alimentação. Esta proposta envolve a criação de sistema de compostagem para a recuperação de solo urbano, coleta e destinação adequada de resíduos sólidos da comunidade local; valorização da oralidade indígena, como fonte de conhecimento da cultura dos povos originários; construção de bancos de sementes crioulas; diminuição dos efeitos do aquecimento global e da crise climática, causados pelas práticas de consumo da economia linear capitalista, do desmatamento das florestas e das políticas destruidoras mercantis do projeto de desenvolvimento do capitalismo neoliberal nacional e internacional.

Um dos exemplos de atuação do coletivo ocorre na cidade de Niterói (região de Itaipu), onde se observou a necessidade de conscientização populacional sobre a preservação da vida marinha e do sítio arqueológico dos Sambaquis, que se encontra entre as praias de Itaipu e Camboinhas (no futuro, esse mapeamento histórico dos sambaquis, junto ao trabalho espiritual e à conscientização populacional, será expandido para a Ilha Grande, pois existe muita semelhança). A área, como a maioria dos locais de turismo e lazer, contém um grave problema de descarte inadequado de resíduos sólidos, causando o sofrimento da vida marinha e dos próprios indivíduos que circulam pelo local. Para além disso, é necessário conscientizar a população sobre a importância do sítio arqueológico, como elemento de extrema importância espiritual e histórica da presença indígena naquele território, buscando, além da preservação deste sítio, também a reparação histórica para as pessoas indígenas que vivem naquele contexto urbano. O sítio arqueológico, para além

da especulação imobiliária, também é bastante impactado pelos resíduos sólidos, que se encontram nas praias próximas, o que invisibiliza a importância histórica deste território para a sociedade atual.

Outro exemplo de degradação ambiental, encontrado em todas as cidades brasileiras, ocorre na cidade de Nova Iguaçu (Tinguá). O Matriarcado Ancestral observou a alta necessidade da reconstrução histórica das práticas culturais indígenas. Esta região é situada em um espaço geográfico em que há o predomínio da economia rural e do turismo ecológico. Há bastante tempo vem sofrendo a ação da expansão imobiliária e se distanciando cada vez mais dos saberes dos povos originários e tradicionais. Não se encontra no local um centro de tradições das culturas indígenas existentes antes da colonização. O Matriarcado Ancestral desenvolve ações que fortalecem as culturas indígenas no local, colaborando no resgate destas culturas, no sentido espiritual, na medicina da floresta, nas artes, na literatura indígena, no plantio e na alimentação. O matriarcado Ancestral tem como foco principal a construção de uma Oca da Jurema/Casa das Mulheres, em Tinguá, para acolher mulheres com seus filhos, que estejam em situação de risco, desenvolvendo a espiritualidade/cura com a medicina da Jurema e a autonomia, através da autogestão, do manejo indígena da terra e da confecção de artes indígenas, para desenvolver práticas de economia solidária.

O Matriarcado Ancestral espera, com estas ações, fortalecer as mulheres e as forças femininas em desequilíbrio. O coletivo também trabalha ações de equilíbrio entre os indivíduos e a natureza, respeitando os ciclos da Mãe Terra, ouvindo a espiritualidade, melhorando a qualidade

socioambiental dos territórios e a saúde integral e o bem viver da comunidade (comum unidade). Visto que, para o coletivo, não existe hierarquia entre os seres humanos e outros seres vivos, bem como entre corpo e territórios.

Na Vila do Abraão, em Ilha Grande, juntamente com o Coletivo Educação Solidária, o coletivo Matriarcado Ancestral desenvolve, desde 2021, atividades socioambientais e socioemocionais, organizadas com o intuito de sensibilizar a comunidade local, turistas e trabalhadores da Ilha Grande sobre a necessidade de respeitar o território, que é Patrimônio Misto da Humanidade, mas segue sendo impactado pelo crescimento desordenado, especulação imobiliária e turismo de massa. Já foram realizadas diversas rodas de conversa, roteiros literários, roteiros de turismo de base comunitária, conferências e festivais de economia solidária, buscando apresentar a cosmologia indígena de que todos são filhos e filhas da mãe terra e devem respeitá-la, como também ajudar a proteger a sociobiodiversidade.

As atividades práticas que o coletivo Matriarcado Ancestral tem trabalhado mais especificamente são: a) retirada dos resíduos; b) separação dos resíduos para descarte adequado em coleta seletiva e venda, para arrecadação de recursos a serem destinados ao Matriarcado Ancestral; c) trabalho de recuperação do solo em canteiro de praça pública e plantio de ervas medicinais, árvores frutíferas e Plantas Alimentícias Não Convencionais (PANCs) em praças; d) contação de histórias e teatro infantil, fazendo o resgate ancestral dos contos indígenas e brincadeiras indígenas, mandalas, instrumentos musicais e pintura com biotintas; e) criação de um banco de sementes não modificadas geneticamente (crioulas), para plantio e doação e,

assim, fugir do mercado do agronegócio (intergeracional); f) captação de recursos (brechó e artes em geral); g) a retomada espiritual, socioambiental e cultural do patrimônio ancestral Sambaqui (cemitério indígena) nas Praias de Itaipu e Camboinhas (Niterói).

O PAPEL DAS JUREMEIRAS NO MATRIARCADO ANCESTRAL

As juremeiras são vistas como líderes espirituais que preservam e perpetuam o conhecimento da Jurema Sagrada. Em muitos aspectos, essas mulheres carregam uma forma de matriarcado espiritual, em que o feminino se manifesta como o pilar de ligação com o mundo dos ancestrais e dos espíritos. Esse matriarcado também reflete a importância das mulheres nas comunidades indígenas e afro-pindorâmicas, em que a transmissão de saberes é feita de forma oral e geracional, de mãe para filha.

A espiritualidade matriarcal da Jurema Sagrada, liderada pelas juremeiras, não só preserva saberes ancestrais, como também oferece uma oportunidade para fortalecer a conexão com o passado, especialmente em um momento de busca por identidade e resistência cultural. Ao reconhecer a centralidade das mulheres em movimentos espirituais e políticos, há uma oportunidade de ampliar essa espiritualidade matriarcal, ligando-a ao presente e ao futuro. Para as sociedades originárias, o tempo é circular e não linear. Nos dizeres de Nego Bispo (2018), existe o começo, o meio e o fim, se perpetuando, a partir e através das gerações passadas e futuras. Esse legado matriarcal ancestral, vivido pelas juremeiras, é uma peça-chave para conectar

a espiritualidade das etnias indígenas com a luta e resistência. Proporcionar o elo entre as mulheres do Coletivo Matriarcado Ancestral e as juremeiras, por meio de vivências espirituais, fortalece significativamente o conhecimento e o compromisso com a missão espiritual de cuidar da Mãe Terra/Mãe Natureza. Essa conexão pode ser vista como uma aliança entre forças centrais na espiritualidade indígena, onde o feminino assume o papel de guardião dos saberes ancestrais e da natureza.

A CONEXÃO ESPIRITUAL E O MATRIARCADO

O matriarcado ancestral simboliza a relação intrínseca entre o poder feminino e a natureza. Em muitas culturas indígenas e afro-pindorâmicas, como na Jurema Sagrada, as mulheres são vistas como intermediárias espirituais, que cuidam não apenas da comunidade, mas também da terra e da natureza. Para as juremeiras, essa responsabilidade espiritual envolve práticas que honram a Terra, como uma entidade sagrada, sendo a preservação da natureza uma missão espiritual central. Ao promover vivências espirituais entre as mulheres do coletivo e as juremeiras, esse conhecimento ancestral é transmitido de forma prática e experiencial, onde rituais de conexão com a terra, uso de plantas sagradas, e a comunhão com os espíritos da natureza fortalecem o papel dessas mulheres como guardiãs espirituais da Mãe Terra.

Esses encontros permitem às mulheres do Coletivo Matriarcado Ancestral vivenciarem, integrarem e confluírem saberes que envolvem o cuidado com a natureza e a preservação da vida em todas as suas formas. A espiritualidade da

Jurema Sagrada não separa o mundo espiritual do mundo material, ao contrário, vê a natureza como o canal através do qual o sagrado se manifesta. As juremeiras, por exemplo, fazem uso ritualístico da árvore da Jurema, uma planta sagrada, que conecta os praticantes ao mundo dos espíritos. Ao aprenderem com as juremeiras sobre o uso de plantas, a preservação de territórios e o respeito aos ciclos naturais, as mulheres do coletivo Matriarcado Ancestral têm a oportunidade de se aprofundarem em práticas que promovem a conexão e o envolvimento com a Mãe Terra.

Esse conhecimento espiritual é vital para enfrentar os desafios ecológicos contemporâneos e promover o respeito e o cuidado com o ambiente, fortalecendo a missão coletiva de cuidar da natureza como um ato sagrado. Além da dimensão espiritual, essa aliança também promove um impacto social e cultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Brasil é e sempre será terra indígena. O maior genocídio foi sofrido pelos povos originários, pois mais de 70 milhões de indígenas foram assassinados pelo colonizador (Viezzler, 2020). Embora os colonizadores insistam em dizer que a população indígena se resume a apenas cerca de 1% do território nacional e que indígenas são apenas os aldeados, esse discurso faz parte de um projeto de branqueamento populacional e de invisibilização de uma identidade nacional racializada de povos originários e quilombolas. Se 65% dos autodeclarados pardos se encontram na Amazônia legal, significa que, provavelmente, cerca de quase 30% dos 45%

autodeclarados pardos, possivelmente, são indígenas. Assim, o país teria cerca de 25% de pessoas negras e 30% de indígenas, em um total de cerca de 55% de população racializada para 43% de brancos. Essa é uma das reflexões que pode ser levantada, além de diversas outras características culturais.

Linguisticamente, a hegemonia afirma que falamos português, contudo, podemos destacar diversas palavras de origem indígena presentes hoje no vocabulário brasileiro, inclusive, nomeando cidades, como Niterói, por exemplo, a primeira cidade fundada por um indígena no Brasil. A maioria dos nomes de localidades e comidas são em Tupi-Guarani, como Jacarepaguá, Copacabana, Tinguá etc. Na culinária, ocorre exatamente o mesmo e ainda é possível citar alguns hábitos culturais, como tomar banho e dormir em rede. Enfim, são inúmeras as características indígenas que permanecem na sociedade, embora invisibilizadas por um projeto de etnogenocídio e memoricídio. E, atualmente, ecocídio, diante da crise climática e ambiental do projeto humano civilizatório e do projeto de desenvolvimento neoliberal do capitalismo.

O matriarcado ancestral traz à tona tais contradições e apagamentos, como instrumento de fortalecimento das mulheres indígenas, que representam mais da metade dos povos originários de Pindorama (Alves, 2025).

A centralidade matriarcal é a horizontalidade dos saberes originários, para além da binaridade de gênero e do fortalecimento da diversidade, especificamente das mais de 300 etnias reconhecidas oficialmente pelo estado brasileiro. Fortalecer mulheres indígenas em retomada pressupõe a continuidade da vida e da resistência coletiva para o bem viver das populações futuras.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Dayse. Universidade Indígena Pluriétnica Aldeia Maracanã: conhecimento, pedagogia da floresta e epistemologia indígena no coração do Rio. *RioOnWatch*, 2025. Disponível em: <https://rioonwatch.org.br/?p=77112>. Acesso em: 5 jun. 2025.
- BASTOS, Danielle; JOURDAN, Camila (org.). *Encontro internacional por uma universidade autônoma indígena no Brasil pensada, gerida e administrada por indígenas* [livro eletrônico]. Rio Grande do Sul: Editora TerriED, 2024. Disponível em: <https://acrobat.adobe.com/id/urn:aaid:sc:VA6C2:5aeec10d-370b-4f5b-a1a2-f764cda4f0d0>. Acesso em: 6 jun. 2025.
- BISPO, Antônio dos Santos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.
- BISPO, Antônio dos Santos. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora. *Escrevivência e identidade negra na literatura contemporânea. Afrodiáspora*, vol. 15, n. 2, 2018.
- CAMPOS, Alexandra Vasconcelos. *Viagem no tempo da Ilha Grande: um roteiro de turismo literário*. Apresentação de Palma Grano. Rio de Janeiro: Nativa da Ilha, 2025.
- COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT). *Conflitos no Campo Brasil 2024*. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/caderno/conflitos-no-campo-brasil-2024/>. Acesso em: 7 jun. 2025.
- EMANCIPAÇÃO SOCIALISTA. Dia Internacional de Luta da Mulher: assassinato de mulheres indígenas, crise humanitária e a expropriação de riquezas. Disponível em: <https://www.emancipacaosocialista.org/2024/dia-internacional-de-luta-da-mulher-assassinato->

de-mulheres-indigenas-crise-humanitaria-e-a-expropriacao-de-riquezas/. Acesso em: 7 jun. 2025.

GLOBAL WITNESS. Brasil é o 2º país que mais matou defensores do meio ambiente em 2023, diz ONG. *Brasil de Fato*, 10 set. 2024. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2024/09/10/brasil-e-o-2-pais-que-mais-matou-defensores-do-meio-ambiente-em-2023-diz-ong/>. Acesso em: 6 jun. 2025.

GOYTAKÁ, Amanda Mara Lopes de Oliveira. *Muká Mukaiú: os desafios da retomada identitária de indígenas em contexto urbano*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Brasil tem 1,7 milhão de indígenas e mais da metade deles vive na Amazônia Legal. Censo 2022, 7 ago. 2023. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/noticias-por-estado/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal>. Acesso em: 6 jun. 2025.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Brasil tem 1,69 milhão de indígenas, aponta Censo 2022. *Governo Federal*, 7 ago. 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/secom/pt-br/assuntos/noticias/2023/08/brasil-tem-1-69-milhao-de-indigenas-aponta-censo-2022>. Acesso em: 6 jun. 2025.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2022*. Rio de Janeiro: IBGE, 2025. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/saude/22827-censo-demografico-2022.htm>. Acesso em: 6 jun. 2025.

INSTITUTO ESTADUAL DO AMBIENTE (Inea). *Mutirão de limpeza do Inea em Ilha Grande conscientiza população*.

- Disponível em: <https://www.inea.rj.gov.br/74710-2/>. Acesso em: 15 jun. 2025.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Mulher indígena, sua organização está no mapa: ANMIGA e ISA fazem mapeamento*. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/mulher-indigena-sua-organizacao-esta-no-mapa-anmiga-e-isa-fazem-mapeamento>. Acesso em: 07 jun. 2025.
- LIMA, Mônica Cristina Brandão dos Santos. Duas décadas de Universidade Indígena Pluriétnica Aldeia Maraká'nã (UIPAM): a retomada da memória e do território aldeia/universidade. In: REUNIÃO CIENTÍFICA REGIONAL DA ANPED — SUDESTE, 16., 2024, Vitória. *Resumo expandido — trabalho em andamento*. Vitória: ANPED, 2024. Disponível em: https://base.pro.br/sites/regionais5/docs/17509-TEXTO_PROPOSTA_COMPLETO.pdf. Acesso em: 6 jun. 2025.
- NÚCLEO CIÊNCIA PELA INFÂNCIA. *Desigualdades em saúde de crianças indígenas*. São Paulo: NCPI, 2025. Disponível em: <https://ncpi.org.br/publicacao/desigualdades-em-saude-de-criancas-indigenas/>. Acesso em: 11 jun. 2025.
- NUNES, Aurélio. Policiais da Bahia torturaram indígena, abriram passagem para ruralistas e negaram socorro a Nega Pataxó. *Intercept Brasil*, 9 fev. 2024. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2024/02/09/policiais-da-bahia-torturaram-indigena-abriram-passagem-para-ruralistas-e-negaram-socorro-a-nega-pataxo/>. Acesso em: 7 jun. 2025.
- ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). *Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais*. Genebra: OIT, 1989. Disponível em: <https://portal.>

- antt.gov.br/conven%C3%A7ao-n-169-da-oit-povos-indigenas-e-tribais. Acesso em: 11 jun. 2025.
- PAUTA.BLOG.BR. Violência! Mulher indígena é encontrada morta e com sinais de violência em Pau Brasil. *Pauta Blog*, 16 out. 2023. Disponível em: <https://pauta.blog.br/xilindro/violencia%E2%9D%97-mulher-indigena-e-encontrada-morta-e-com-sinais-de-violencia-em-pau-brasil/>. Acesso em: 7 jun. 2025.
- RAYGORODETSKY, Gleb. Populações indígenas defendem a biodiversidade do planeta, mas estão em perigo. *National Geographic Brasil*, 28 nov. 2018. Disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/meio-ambiente/2018/11/populacoes-indigenas-defesa-biodiversidade-planeta-conservacao-equador-amazonia-perigo-especies>. Acesso em: 6 jun. 2025.
- SILVA, Deyvson Barreto Simões da. A Jurema Sagrada: religião ancestral indígena do Nordeste do Brasil no enfrentamento ao racismo religioso e epistêmico. In: *XXXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Lima: Asociación Latinoamericana de Sociología, 2019. Disponível em: <https://www.aacademica.org/000-030/1357>. Acesso em: 6 jun. 2025.
- SILVA, João. A invisibilização paira sobre o sujeito negro. *Carta Capital*, v. 23, n. 5, p. 45-50, 2023.
- VIEZZER, Moema. Moema Viezzer fala sobre o genocídio de 70 milhões de indígenas na história das Américas. *Jornal da USP*, 22 jun. 2020. Disponível em: <https://jornal.usp.br/atualidades/moema-viezzer-fala-sobre-o-genocidio-de-70-milhoes-de-indigenas-na-historia-das-americas/>. Acesso em: 7 jun. 2025.

Ey kemun kara Meu caminhar aqui

XAMUM PURI

Quando a minha família paterna migrou do interior de Minas Gerais para a cidade do Rio de Janeiro, buscando melhores condições de vida, os laços com uma coletividade Puri já haviam se desmanchado. Meus familiares migraram para o Complexo do Alemão, onde passaram uma boa parte de suas vidas. Lá, meu pai e minha mãe — que é paraibana e também possui ascendência indígena —, se conheceram. Eu, no entanto, passei a maior parte da minha infância, adolescência e fase adulta em Bangu, na Zona Oeste do Rio de Janeiro. Até então, não partilho da mesma experiência migratória que meus dois ramos familiares. Criado pelos meus avós, foi deles que escutei as histórias referentes à mãe do meu avô, Puri. Entre a adolescência e a fase adulta, num período marcado pela pandemia e próximo do falecimento de meu avô, me propus a conhecer mais sobre nossa família indígena — contando com o incentivo da minha avó paterna.

Após a pandemia, retomei junto aos Puri do Rio de Janeiro, encontrando no Museu da Cultura Puri um local de aprendizado e reconstrução de laços. Com muito esforço, aprendi kwaytikindo, idioma falado por alguns clãs Puri, e o puri falado no Museu, que é um pouco diferente do kwaytikindo. Precisei conciliar a minha vivência numa área periférica da cidade do Rio de Janeiro — violência

urbana, perda de amigos queridos devido à criminalidade, violência policial, dificuldade de acesso à educação, descaso do Estado, etc. — com a reconstrução desses laços. Puri? Sim. Mas parecia que todo a estrutura que sempre me rodeou demandava uma autodeclaração não-indígena: pardo. Se, com muita dificuldade, eu consegui fazer um curso básico de inglês na adolescência, agora precisava aprender um novo idioma. Como os recursos eram poucos, eu não podia estar me deslocando sempre para estar com o povo. Muitas vezes, contei com a ajuda financeira de outros Puri para que pudesse me reunir com eles.

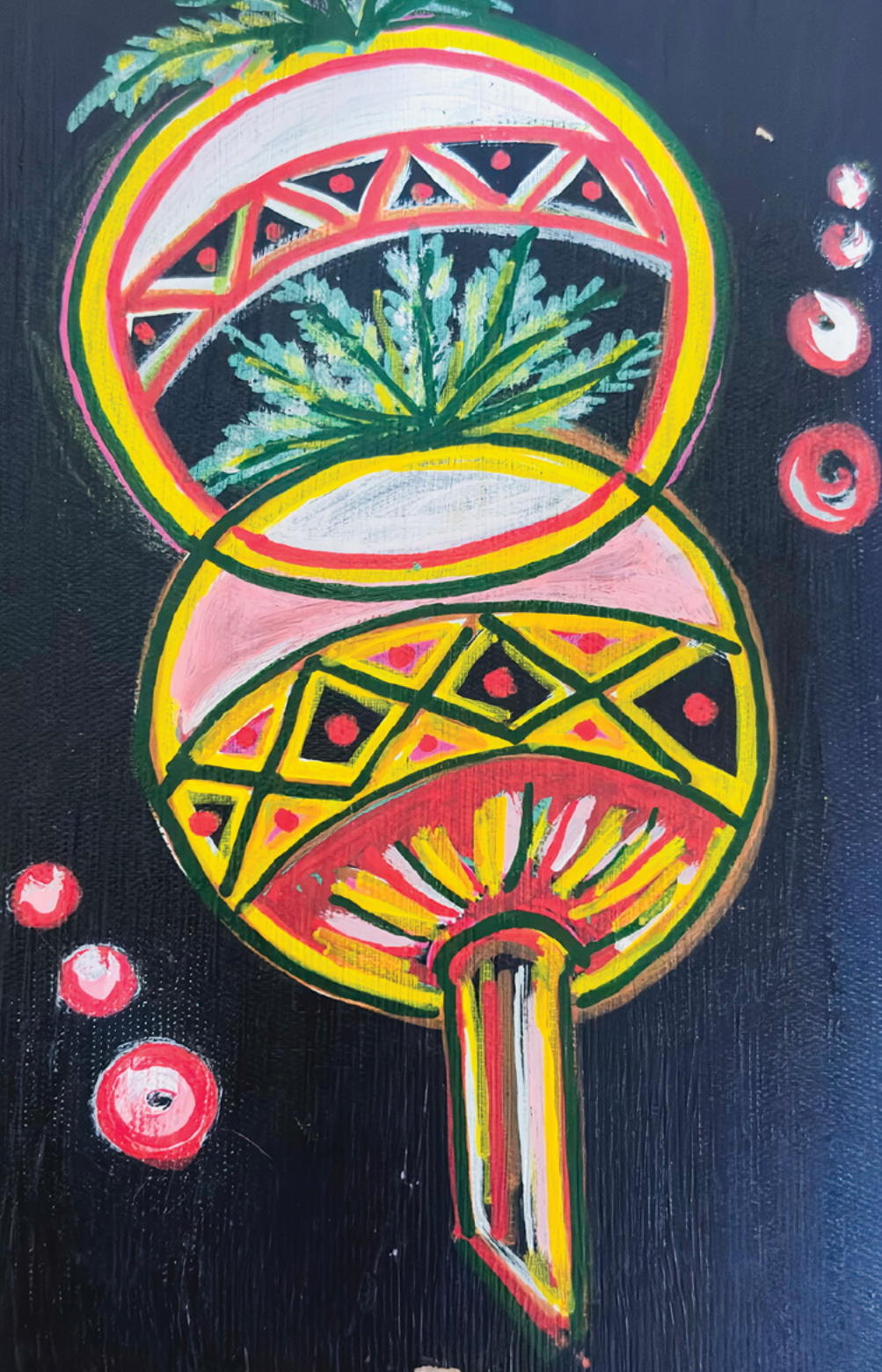
Eu sou Puri. O povo Puri me reconhece enquanto pertencente a ele. Mas e o restante? Enfrentei dificuldades com órgãos públicos para fazer valer o direito à autodeclaração. Em ambientes de trabalho ou na graduação que iniciei em 2021, alguns acompanhavam com muito estranhamento esse resgate. Se o povo abraçou, a sociedade que me rodeava parecia desejosa por me massacrar até que eu expurgasse a minha identidade étnica. Os argumentos eram diversos. Alguns me chamavam de “impuro”, o que supostamente me impediria de ser indígena. No entendimento deles, o fato de eu possuir “barba e bigode”, apesar das “feições caboclas”, fazia de mim um “não-índio”. Por mais que pudessem observar alguns “traços”, afirmavam que o fato de eu retomar junto ao povo era “esquisito”.

Por mais que histórias permanecessem vivas dentro do seio familiar, por mais que a minha criação por meu avô tivesse influenciado profundamente essa reconstrução dos laços, parecia que eu estava cometendo um crime, ou pior, retomando. Criado e rodeado por pessoas migrantes, eu sempre entendi que sair de uma terra não é perder o

vínculo com ela. Ao mesmo tempo, me vi diante de outro dilema. Sou um Puri, mas um Puri atravessado por uma vivência urbana e periférica. Falante de kwaytikindo? Sim. Mas também uma pessoa cuja infância foi marcada por cenas como a de precisar se deitar no corredor da escola, pois um tiroteio havia começado nos arredores, e a de perder amigos para a violência urbana, perder familiares para a criminalidade etc. Uma vivência periférica na capital do Rio de Janeiro. A minha forma de conseguir expressar isso foi criando a página de *Instagram* Koya_xmm, onde escrevo poemas e outros tipos de textos em kwaytikindo e em português, unindo o ser indígena na cidade ao enfrentar a cidade sendo indígena.

PARTE III

**“ESTAMOS
DISPUTANDO
O PRESENTE
E O FUTURO”:
EDUCAÇÃO,
MIGRAÇÃO
E POLÍTICA**



Entre a aldeia e a cidade: uma travessia indígena de pertencimento e resistência

RAÍSSA TABAJARA

Minha história começa antes de mim, atravessando gerações. Minha tataravó era uma mulher indígena originária da região da Amazônia, que foi levada de seu território por um garimpeiro e deslocada para Codó, no Maranhão. Esse rompimento marcou o início de uma trajetória de desenraizamento, mas também de resistência.

Em Codó, nasceu minha bisavó, uma mulher de pele clara, olhos azuis e cabelos lisos, fruto de um processo de miscigenação que não apagou suas origens, mas revela marcas profundas da história vivida por muitos povos indígenas no Brasil. Minha bisavó construiu família com meu bisavô, um homem negro, unindo em nossa linhagem ancestralidades indígenas e africanas.

Dessa união nasceu meu avô, que cresceu em Codó e, ao longo de sua vida, deslocou-se até o Ceará, passando por regiões como Riachão, próximo a Cascavel, até se estabelecer no território de Poranga. Foi nesse território que ele se tornou uma liderança respeitada, o pajé, vivendo em profunda conexão com a mata e com os saberes ancestrais.

Nesse contexto, minha mãe construiu sua família dentro da vivência indígena, dando continuidade aos ensinamentos e modos de vida herdados.

Eu nasci em Poranga e vivi em território tradicional na aldeia Cajueiro, pertencente ao povo Tabajara. Minha trajetória é marcada não apenas pela descendência, mas pela vivência direta com meu povo.

Minha infância foi construída em uma vida coletiva e em profunda conexão com a natureza. Desde muito cedo, vivíamos à beira do rio, atravessando suas águas para colher alimentos como feijão e milho e vivendo também da pesca. À noite, nos reuníamos em volta da fogueira para ouvir os mais velhos, que compartilhavam histórias, ensinamentos e memórias. Comíamos o que a terra e a mata nos ofereciam, como peixe, porco do mato, veado e cotia, elementos que faziam parte do nosso cotidiano e do nosso modo de viver. Esse modo de vida era baseado no coletivo, no cuidado, na proteção e no pertencimento. Cresci em um território onde havia liberdade, onde eu podia correr, tomar banho de chuva e circular pelos espaços sem medo, aprendendo com a natureza e com os mais velhos.

Quando fui para a cidade, vivi um processo intenso de aculturação. Saí de um ambiente onde tudo era compartilhado para um contexto completamente diferente, marcado pelo individualismo e por outras formas de viver e se relacionar. A adaptação foi difícil e exigiu de mim um esforço constante para compreender a linguagem, os costumes e a organização da sociedade urbana, além da necessidade de lidar com tecnologias e novas exigências.

No entanto, o mais difícil não foi apenas aprender coisas novas, mas lidar com o sentimento de perda. No início, foi muito sofrido. Eu chorava todos os dias. Saí de um lugar onde eu tinha liberdade e fui para um espaço de restrições, passando a viver em uma comunidade onde não era possível

sair livremente por conta dos riscos, como a violência e os tiroteios. Essa mudança afetou profundamente meu modo de existir, meu corpo e minha forma de sentir o mundo.

Ao sair do território indígena e entrar no contexto urbano, enfrentei também desafios relacionados ao pertencimento. Saí de um espaço onde havia reconhecimento coletivo para um lugar onde precisei reconstruir minha identidade. A cidade, muitas vezes, não está preparada para acolher as identidades indígenas em sua complexidade.

Diante dessa trajetória, trago uma reflexão sobre as políticas públicas voltadas para pessoas indígenas que deixam seus territórios e passam a viver em contexto urbano. Muitos enfrentam barreiras no acesso a direitos básicos, como educação e ingresso na universidade, principalmente pela falta de documentação ou reconhecimento formal.

Mais do que acesso, existe uma necessidade profunda de pertencimento. Nós, povos indígenas em contexto urbano, queremos ser vistos não apenas por nossos corpos, mas por nossas histórias, nossas culturas e nossos saberes. Queremos carregar conosco nossa ancestralidade, mesmo fora do território de origem, sem que isso seja apagado.

Essa narrativa é uma travessia entre mundos. É a história de quem carrega em si marcas de deslocamentos antigos e experiências recentes, como a saída da aldeia para a cidade. É uma história de resistência, continuidade e reconstrução, marcada pela busca constante por reconhecimento, dignidade e pertencimento.

Coletivos indígenas nas universidades públicas do estado do Rio de Janeiro: presenças, resistências e políticas de permanência

DAMIRES FRANÇA

FRANCINE NUNES

ISABELLA KARIRI

STEPHANNE GAIA

JULIANA GOMES

VÊNUS DOS ANJOS

Este artigo resulta de reflexões em torno de um movimento emergente nas universidades públicas do estado do Rio de Janeiro: a formação de coletivos de estudantes indígenas. A criação desses coletivos evidencia a urgência de um diálogo mais efetivo entre a universidade pública e os povos indígenas, a fim de discutir formas diferenciadas de acesso e de permanência no ensino superior.

A discussão sobre as condições de ingresso e permanência de estudantes indígenas nas universidades ainda é incipiente e precisa ser intensificada, especialmente no contexto fluminense. Debater políticas de acesso e estratégias que garantam a permanência desses estudantes, implica também questionar a naturalização de uma visão que os considera inaptos a ocupar espaços acadêmicos historicamente brancos, elitistas e estruturados por uma lógica colonial.

Nesse sentido, o presente artigo tem como objetivo analisar as dificuldades enfrentadas por estudantes indígenas para ingressar e permanecer nas universidades públicas do estado do Rio de Janeiro, ao mesmo tempo em que busca apresentar os processos de formação dos coletivos indígenas universitários, ressaltando sua importância como espaços de articulação política, apoio mútuo e produção de conhecimento situado.

Entre os diversos obstáculos vivenciados por esses(as) estudantes, destaca-se a presença do racismo estrutural e institucional, que se manifesta por meio de impedimentos, silenciamentos e barreiras simbólicas e materiais. Esses entraves, amplamente denunciados pelos coletivos indígenas, revelam o quanto o ambiente universitário permanece excludente.

Como afirma Paladino, “o acesso da população indígena à educação superior foi uma questão praticamente ausente das agendas governamentais e não governamentais até finais da década de 1990” (Paladino, 2013, p. 99). A autora destaca que as ações afirmativas só passaram a integrar a agenda pública a partir da Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata, realizada em Durban, África do Sul, no ano de 2001.

Nesse caminho, a promulgação da Lei nº 11.645/2008, que tornou obrigatória a inclusão da história e da cultura afro-brasileira e indígena nos currículos escolares, representou um avanço importante. Embora ainda de forma limitada, a temática indígena tem ganhado espaço nas escolas e nos cursos de formação de professores(as), favorecendo uma maior visibilidade das demandas dos povos originários.

Segundo dados do Instituto SEMESP (2023), com base nos censos do IBGE (2022) e da Educação Superior do INEP, o número de universitários indígenas no Brasil quintuplicou na última década, passando de 9.764 para 46 mil estudantes, o que representa apenas 0,5% do total de matrículas no ensino superior. Desses, 63,7% estão em instituições privadas e 28,65% frequentam cursos na modalidade a distância (EAD). O levantamento revela ainda que somente 0,7% dos indígenas matriculados conseguem concluir seus cursos.

Apesar do avanço quantitativo, os dados evidenciam que as universidades públicas têm contribuído de forma ainda tímida para a inclusão efetiva dos povos indígenas. Ao contrário das instituições privadas, que frequentemente oferecem vestibulares específicos, bolsas do PROUNI, auxílios diversos e estão localizadas mais próximas das comunidades indígenas, muitas universidades públicas ainda carecem de políticas de acolhimento, apoio e permanência.

Diante dessa realidade, estudantes indígenas vêm se organizando em coletivos para reivindicar políticas específicas, que considerem suas trajetórias, pertencimentos e identidades. Essas ações coletivas têm sido fundamentais para enfrentar o apagamento sistemático de suas presenças e experiências, frequentemente colocadas em dúvida ou tratadas com desconfiança no meio acadêmico.

A pesquisa, apresentada neste artigo, fundamenta-se metodologicamente na abordagem qualitativa, com inspiração na pesquisa-ação (Fals Borda, 1978), ancorando-se em princípios de construção coletiva do conhecimento. A proposta envolve a escuta e o protagonismo dos sujeitos diretamente implicados, com a finalidade de promover a reflexão crítica sobre as problemáticas enfrentadas e

provocar transformações nas políticas institucionais de acesso e permanência.

Importa destacar que este artigo foi produzido de forma colaborativa por estudantes indígenas vinculados(as) a diferentes universidades públicas do estado do Rio de Janeiro. Cada coletivo foi convidado a relatar o seu processo de construção, suas dificuldades no acesso e permanência no ensino superior, além de destacar suas experiências de organização e atuação política.

O artigo está organizado em quatro partes. Após esta introdução, apresentamos um panorama sobre o direito dos povos indígenas ao ensino superior no estado do Rio de Janeiro, com base em dados e pesquisas recentes. Em seguida, descrevemos a trajetória e atuação de quatro coletivos indígenas universitários: CEI-UFF, CEI-UERJ, CEI-UNIRIO e CEI-UFRJ, por meio dos relatos de seus integrantes. Por fim, na conclusão, discutimos os desafios e as contribuições desses coletivos para a construção de uma universidade mais democrática, intercultural e comprometida com a justiça social.

POVOS INDÍGENAS E O DIREITO AO ENSINO SUPERIOR NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

O estado do Rio de Janeiro pouco avançou na discussão sobre as populações indígenas. A ausência de pesquisas que mostram a presença de indígenas nas universidades públicas do estado do Rio, só reforça como o estado precisa avançar nessa discussão para ampliar a presença desses sujeitos dentro dos seus espaços e cursos.

De acordo com Diniz (2017), a falta de publicização dos dados que revelem o quantitativo de indígenas que acessam ou acessaram as universidades pelas cotas étnico-raciais, impede que pesquisadores e os próprios coletivos de estudantes indígenas tenham uma noção de quantos acessaram as universidades públicas pelas cotas. Dessa maneira, as poucas informações, esparsas e fragmentadas sobre a presença de estudantes indígenas nas universidades públicas do estado do Rio de Janeiro, contribuem para o epistemicídio (Santos, 2009) dos povos originários e apagamento da diversidade étnica e cultural brasileira, quando descendentes indígenas, na ausência do RANI (Registro Administrativo de Nascimento Indígena), tornam-se pardos e negros no processo de ingresso na universidade.

O intelectual Ailton Krenak, em vídeo recém-postado¹ nas redes sociais, demonstrou uma grande desconfiança com a entrada de indígenas no ensino superior, por identificá-lo como sendo um espaço que, frequentemente, reproduz uma colonialidade do saber nos países periféricos e, consequentemente, entre os povos indígenas.

Mas, apesar desta preocupação legítima, o número de universitários indígenas vem crescendo. Conforme informações do Censo da Educação Superior, o aumento foi na ordem de 374%, entre os anos de 2011 e 2022 (SEMESP, 2023), como resultado da implementação da Lei nº 12.711/2012

1 Trecho da mesa-redonda “Vozes de Pindorama: diferentes olhares e histórias sobre os povos indígenas do Brasil”, que aconteceu na Casa Museu Ema Klabin no dia 6 de maio de 2023. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/CtCPiHfrNzH/?igsh=NGl5M2V6cjNsNnhr>. Acesso em: 21 nov. 2024.

(Brasil, 2012) ou “Lei de Cotas”. Dos 27,3% que estão no ensino superior público, salvo algumas exceções, os dados são muito escassos, porque, segundo Freitas *et al.* (2022), as universidades públicas e o MEC “não publicam dados acerca das matrículas efetivas realizadas nas instituições de ensino superior” (Freitas *et al.*, 2022, p.19).

Neste momento de considerável aumento de 89% da população originária nacional (IBGE, 2022), as universidades públicas devem se apressar em conhecer seus estudantes indígenas, para poder construir uma educação democrática, dialógica e intercultural.

Segundo Medaets, Arruti e Longo (2022), as razões que mobilizam pessoas indígenas a buscar o ensino superior são, em parte, comuns àquelas de tantos outros estudantes (ter um diploma, buscar uma vida melhor), e, ao mesmo tempo, específicas (aprender a lidar com o mundo ‘dos brancos’, colocar em evidência os saberes de seus povos, se preparar para melhor lutar por seus direitos). Uma vez tendo acessado o ambiente universitário, Freitas *et al.* (2022) afirmam que os estudantes indígenas são mantidos na condição de invisibilizados.

Algumas universidades já vêm trabalhando na perspectiva da visibilização do corpo indígena na academia, bem como a valorização de seus saberes e culturas. A Universidade de Brasília (UnB), instalada no Distrito Federal, que possui uma população absoluta de 5.813 pessoas indígenas, desenvolveu, a partir do resultado da luta e organização política dos estudantes indígenas desta instituição, uma política educacional intercultural específica para estes estudantes, com vestibular próprio realizado nas aldeias e disponibilização de vagas em cursos demandados por

elas. A construção de um espaço físico, chamado Maloca, para encontros coletivos, estudo, pesquisa e atendimento psíquico-terapêutico para os estudantes indígenas da UNB, também foi fruto de várias lutas e conflitos internos para que este espaço fosse construído.

O acesso à universidade, embora ainda seja um desafio às populações indígenas aldeadas e/ou em contexto urbano, apresenta inúmeras dificuldades na permanência e na conclusão dos cursos, que está muito ligado à situação financeira desses sujeitos. Outras barreiras encontradas que dificultam o acesso e, principalmente, a permanência de estudantes indígenas no ensino superior, segue um modelo de metodologia positivista de ensino, a uma forte barreira linguística, que acentua o racismo anti-indígena, uma bibliografia eurocêntrica, que não valoriza os saberes indígenas, o preconceito epistêmico nas bibliografias acadêmicas, a falta de representação indígena no corpo discente e docente, o choque cultural e o racismo anti-indígena provocados por docentes e discentes como informam estudantes indígenas da Universidade de Brasília (Castro, 2021).

O último censo (IBGE, 2022) identificou 16.964 pessoas indígenas morando no estado do Rio de Janeiro, dos quais 6.939 estão localizadas no município do Rio de Janeiro. Portanto, encontrar dados sobre a população indígena presente nas instituições de ensino no Estado do Rio de Janeiro e, principalmente, nas universidades públicas tornou-se um trabalho relevante e necessário para visibilizar e conhecer as experiências de contato desses estudantes com o universo acadêmico, formado por estruturas epistêmicas e de poder, vinculadas ao sistema- mundo capitalista, patriarcal, ocidental, cristão, moderno e colonialista.

Nesse sentido, torna-se impreterível questionar se as universidades ocidentalizadas (Grosfoguel, 2016) do estado do Rio de Janeiro estão se mobilizando para promover a inclusão real e concreta dos alunos indígenas em seus cursos de graduação, ou se estão reproduzindo mais dificuldades e barreiras à vivência acadêmica desses alunos, levando-os, muitas vezes, a abandonarem seus cursos.

Os pesquisadores Russo e Diniz (2015) realizaram um estudo sobre políticas de ação afirmativa e os desafios do acesso e da permanência de estudantes indígenas nas universidades do Rio de Janeiro. Os autores destacam que “as dificuldades enfrentadas por esses estudantes indicam que a política compele para que o indígena se adapte aos padrões de conceito e assiduidade da sociedade nacional sem levar em consideração a diversidade originária, e sem critérios que analisem sua trajetória como um todo” (Russo; Diniz, 2015, p.64).

A existência de outras formas de atenção institucional aos povos originários realizado por algumas universidades públicas do país, amparadas pela Convenção nº169 da OIT de 1989 e ratificada através do Decreto Legislativo nº143, de 20 de julho de 2020, que assegura a consulta e participação dos povos indígenas na tomada de decisão de políticas que impactam suas vidas, podem orientar ações internas às universidades públicas do Rio de Janeiro na direção de reconhecer e assegurar os direitos desses cidadãos. Em sua grande maioria, os estudantes indígenas são pessoas com mais de 18 anos e podem participar da construção de políticas acadêmicas e estudantis, assim como qualquer discente que entra na universidade.

Embora as dificuldades para continuar os estudos sejam inúmeras, os estudantes autodeclarados indígenas das

universidades públicas do estado do Rio de Janeiro têm sido tomados por grande ânimo e esperança por novos tempos para si e seus povos. Atualmente, estão se organizando em coletivos para apresentar suas demandas específicas às reitorias e à comunidade acadêmica. É o velho ditado: só é lembrado quem é visto!

As universidades públicas precisam assumir o protagonismo do importante papel em dar mais representatividade à diversidade étnico-cultural que compõe a sociedade brasileira desde sempre. A população indígena luta para não desaparecer desde a invasão dos europeus e continua a enfrentar as opressões do colorismo inventado pela colonização da branquitude e da validação tutelar criada pelo sistema jurídico liberal. As dinâmicas de seleção e hierarquização que sobrevivem desde a colônia reforçam a lógica mercantil de disputa ou competição de quem pode ter acesso ou não à territórios, recursos, políticas sociais e, principalmente, ao poder político e econômico na sociedade.

A educação formal para os povos indígenas, segundo o professor indígena da UNB, Gersem Baniwa, “quando apropriada por eles e direcionada para atender às suas necessidades atuais, pode ser um instrumento de fortalecimento das culturas e das identidades indígenas e um possível canal de conquista da desejada cidadania, entendida como direito de acesso aos bens e aos valores materiais e imateriais do mundo moderno” (Baniwa, 2006, p. 129).

No entanto, para que haja uma verdadeira participação dos indígenas no ensino superior brasileiro, as universidades precisam compreender que os povos originários trazem consigo uma cosmovisão diferenciada da visão racionalizante do mundo capitalista. Seus saberes, crenças e

tecnologias são heranças ancestrais construídas há milhares de anos, muito antes do pensamento antropocêntrico e moderno colonial que se autointituiu universal. E este modelo de ensino que mantém a colonialidade do saber, uma monocultura da mente (Shiva, 2001) e da ciência precisa ser constantemente desnaturalizado para que novas formas de organização e pensamentos aflorem.

Nesse sentido, enquanto as universidades, principalmente as públicas, não conhecerem, ouvirem e dialogarem com aqueles que passaram a constituir-la por causa das políticas afirmativas conquistadas pelo povo brasileiro, continuarão reproduzindo um modelo sociopolítico-ambiental que tem demonstrado seu fracasso para garantir um futuro para todos nós, indígenas e não-indígenas.

Diante deste impasse vivido cotidianamente pelos estudantes indígenas que conseguiram passar pela peneira do sistema de seleção do ENEM, muitas vezes através da política de cotas raciais, auto identificando-se pardos, visto que a opção de declaração como indígena impõe uma burocracia de improvável comprovação étnica², eles passaram a se articular regional e nacionalmente.

O primeiro Encontro dos Estudantes Indígenas (ENEI), idealizado pelos discentes indígenas da Universidade de São Carlos (UFSCAR), para acontecer em São Paulo, em 2008, foi realizado em 2013, nesta universidade, com o comparecimento de aproximadamente “400 pessoas, em sua maioria

2 Geralmente, as universidades exigem uma carta atestando a indianeidade do candidato assinada por três lideranças indígenas, o RANI (Registro de Nascimento Indígena) emitido pela FUNAI e comprovante de endereço da aldeia a qual pertence o aluno.

indígenas, pertencentes a 52 povos distintos” (Doebber; Domingos; Silva, 2018, p. 216). Os encontros anuais aconteceram em diferentes capitais com participação de indígenas de outros estados e países da América Latina e o quantitativo de pessoas indígenas e não-indígenas vem aumentando. Em 2024, estiveram presentes 3.651 indígenas, de 168 povos, oriundos de 24 estados do país. Muitos desses discentes, que participam de forma orgânica do movimento, são fundadores ou integrantes dos coletivos indígenas de suas universidades de origem. É sobre estes coletivos que pretendemos dedicar nossa atenção neste artigo.

CEI-UFF – COLETIVO DE ESTUDANTES INDÍGENAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

O Coletivo de Estudantes Indígenas da Universidade Federal Fluminense (CEI-UFF) foi fundado em outubro de 2022, a partir da constatação de que não havia, até então, nenhuma forma de organização coletiva dos estudantes indígenas na instituição. A ausência de articulação interna entre os discentes, somada à dificuldade de reconhecimento e identificação entre pares, produzia uma experiência comum de isolamento, refletindo a invisibilidade desses sujeitos no ambiente acadêmico.

A universidade, como espaço historicamente estruturado por lógicas eurocentradas, mostrou-se um ambiente hostil para os estudantes indígenas. Entre os fatores que contribuíram para esse cenário estão a desvalorização das cosmo percepções e epistemologias indígenas, a ausência de políticas efetivas de acolhimento e permanência, a barreira

cultural e linguística e as manifestações cotidianas de racismo estrutural e institucional. A UFF, assim como muitas outras universidades brasileiras, apresenta altos índices de evasão de estudantes indígenas, o que evidencia a fragilidade das ações institucionais voltadas a essa população.

A partir do encontro entre estudantes indígenas de diferentes cursos, iniciou-se o processo de organização do coletivo. As primeiras ações envolveram a mobilização de outros discentes autodeclarados(as) indígenas e a construção de um espaço de acolhimento, diálogo e fortalecimento identitário. A primeira aparição pública do CEI-UFF ocorreu em 26 de outubro de 2022, durante um evento promovido pelo Comitê de Relações Étnico-Raciais da universidade, voltado às políticas indigenistas. Na ocasião, foram apresentados os objetivos do coletivo e feito um chamado para que outros estudantes indígenas se juntassem à iniciativa.

Desde sua criação, o CEI-UFF tem atuado em diversas frentes. Entre as ações, destacam-se a promoção de eventos formativos, os cine-debates, as rodas de conversa, a participação em aulas e as atividades de extensão com foco na valorização dos saberes indígenas e na formação étnico-racial da comunidade acadêmica. O coletivo também tem se engajado em denúncias de casos de racismo institucional, prestando apoio a estudantes em situações de violência simbólica e perseguição.

Uma das principais pautas do coletivo é a implementação de um vestibular específico para estudantes indígenas e quilombolas. Com esse propósito, o CEI-UFF participou da fundação de um Grupo de Trabalho (GT), em conjunto com o Comitê de Relações Étnico-Raciais da universidade, voltado à elaboração de políticas de acesso diferenciadas.

Esse grupo evoluiu para a criação da Articulação de Políticas Indígenas e Quilombolas (APIQ), que reúne coletivos de outras universidades públicas do estado, como a UNIRIO, a UERJ e a UFRJ. A articulação tem como objetivo propor um vestibular unificado para indígenas e quilombolas nas instituições públicas do Rio de Janeiro.

Atualmente, a UFF não conta com cotas específicas para indígenas, adotando apenas a política PPI (pretos, pardos e indígenas), o que tem limitado a efetiva inclusão de estudantes indígenas. A ausência de políticas de permanência, como bolsas, auxílios e apoio psicossocial, também se configura como um dos principais fatores que contribuem para a evasão desses estudantes.

Além da luta pelo acesso e permanência, o CEI-UFF tem se articulado com movimentos sociais e indígenas de diferentes regiões do país. Em 2023, o coletivo organizou, em parceria com outros grupos, a primeira manifestação indígena registrada em Niterói, em protesto contra o Marco Temporal. Também participou do Acampamento Terra Livre (ATL), do Encontro Nacional de Estudantes Indígenas (ENEI), de visitas técnicas a aldeias e quilombos e de encontros com lideranças comunitárias.

Em reconhecimento à sua atuação, o CEI-UFF recebeu, em maio de 2023, uma moção de aplausos da Câmara Municipal de Niterói, proposta pela vereadora Benny Briolly. O coletivo segue em constante atividade, promovendo acolhimentos para novos estudantes, fortalecendo suas frentes de atuação e ampliando suas redes de articulação política e acadêmica. Sua presença e resistência tem sido fundamentais para denunciar as ausências institucionais, propor alternativas e contribuir para a construção de

uma universidade mais inclusiva, plural e comprometida com os direitos dos povos indígenas.

CEI-UERJ – COLETIVO DE ESTUDANTES INDÍGENAS DA UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

A UERJ não contava, até então, com nenhum coletivo ou grupo de estudantes indígenas. A iniciativa de reunir os universitários indígenas surgiu a partir dos estudos de professoras envolvidas em pesquisas voltadas para essa temática, que demonstravam interesse em identificar quem eram os estudantes indígenas da universidade e em quais cursos estavam matriculados. Esses estudantes, que ingressaram na Universidade do Estado do Rio de Janeiro por meio das ações afirmativas, como cotas para negros/pardos e indígenas, cotas para estudantes de escola pública e pela ampla concorrência, estavam distribuídos em diferentes cursos, mas permaneciam invisibilizados dentro da instituição, o que reforça um processo contínuo de silenciamento e apagamento desses povos no contexto do ensino superior.

Com o avanço da pesquisa e a ampliação dos contatos, foi possível organizar três rodas de conversa com as estudantes indígenas da UERJ, que aceitaram participar ativamente da investigação. O primeiro encontro ocorreu no dia 19 de novembro de 2022, das 14h às 18h, na sala do Programa de Estudos dos Povos Indígenas (PROÍNDIO), localizada no décimo segundo andar do prédio da UERJ, *campus* Maracanã. Esse momento foi marcado por diálogos potentes, nos quais cada estudante, todas mulheres, compartilhou as dificuldades enfrentadas para acessar a

universidade por meio do sistema de cotas, bem como os obstáculos vivenciados ao se autodeclararem indígenas dentro da UERJ. O racismo institucional, estrutural e o apagamento de suas identidades foram temas recorrentes nas falas das indígenas.

Durante esse primeiro encontro, cada universitária expôs sua trajetória de vida, suas lutas e o sofrimento decorrente da exclusão, do silenciamento e da invisibilidade no contexto urbano e, especialmente, no ambiente universitário. O encontro proporcionou um espaço de escuta e acolhimento, além de possibilitar a formação de uma possível rede de apoio entre as estudantes e as professoras presentes.

A partir da segunda roda de conversa, realizada no dia 14 de janeiro de 2023, das 14h às 17h, na sala do PROÍNDIO, com a participação de estudantes indígenas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e professoras pesquisadoras e apoiadoras, consolidou-se a proposta de criação de um coletivo de estudantes indígenas na instituição. O principal objetivo da iniciativa era acolher esses estudantes, dar visibilidade à presença indígena na UERJ e promover debates sobre a necessidade de um processo seletivo específico para populações indígenas, considerando suas singularidades históricas, sociais e culturais.

No dia 30 de março de 2023, às 18h, foi realizado mais um encontro, desta vez organizado pelas próprias estudantes indígenas, na sala 122, bloco F, 12º andar, no *campus* Maracanã da UERJ. Com o tema “O indígena em contexto urbano e sua permanência na universidade”, o evento reforçou as demandas por uma universidade mais acolhedora, plural e antirracista, denunciando práticas de exclusão que ainda persistem nas instituições de ensino superior.

O terceiro encontro ocorreu no dia 19 de maio de 2023, e teve como eixo central a discussão sobre a implementação de um vestibular específico para estudantes indígenas. As discussões contemplaram tanto os indígenas que vivem em contexto urbano quanto aqueles que estão nos territórios, ressaltando as distintas formas de vivência e acesso ao ensino superior. Nesse contexto, emergiram propostas para estabelecer articulações com estudantes indígenas de outras universidades públicas do estado do Rio de Janeiro, com o intuito de fortalecer uma rede interinstitucional de apoio, além de ampliar os debates sobre políticas afirmativas específicas para essa população, especialmente no que se refere ao ingresso por meio de vestibulares diferenciados.

Durante o processo de construção e efetivação do coletivo, as universitárias começaram um diálogo com universitários indígenas da UFF, UNIRIO e UFRJ. Os coletivos indígenas dessas universidades federais se reconhecem como CEI, com o objetivo de unificar a luta dos universitários indígenas destas instituições. A partir de conversas e trocas, as universitárias indígenas resolveram mudar o nome do coletivo, que antes era Yandé Iwí Mimbira (“Nós, filhos da Terra”, em língua Nheengatu), para CEI-UERJ. Assim, os quatro coletivos passaram a unificar suas lutas e demandas, construindo diálogos para aprofundar o debate sobre universitários indígenas nas universidades públicas do estado do Rio de Janeiro e discutir um vestibular diferenciado, interinstitucional, que contemple os indígenas e quilombolas.

Pode-se considerar que essa expansão dos movimentos estudantis indígenas está muito relacionada à resistência dessas populações, que estão cada vez mais aldeando os espaços das universidades. O fortalecimento

do protagonismo indígena está ligado aos movimentos estudantis nacionais e o Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas (ENEI) é um exemplo desse protagonismo.

A contribuição das universitárias na composição do Grupo de Trabalho, participando de reuniões internas com a Pró-Reitoria de Políticas e Assistências Estudantis (PR4), a Pró-Reitoria de Graduação (PR1) e com o Departamento de Seleção Acadêmica (DSEA), para discutir um vestibular específico que contemple as especificidades dos povos indígenas que vivem em diferentes contextos, foi muito importante para dar visibilidade a estes universitários, mostrando que o espaço acadêmico também é um território indígena. Com isso, essas discussões internas foram entre o grupo de pesquisa Núcleo de Estudos sobre Povos Indígenas, Interculturalidade e Educação (NEPIIE), Pró-reitora, Pr4, Pr1, DSEA, Ministério Público e Procuradoria da UERJ, com o objetivo constante de se criar um vestibular específico para as populações indígenas, ou melhorar as formas de acesso e a permanência desses sujeitos.

Atualmente, o CEI-UERJ tenta se fortalecer. As demandas pessoais e a falta de apoio dentro da universidade, além do constante racismo estrutural e institucional que sofrem, acaba fragilizando a luta e a mobilização dos universitários indígenas dentro da UERJ.

CEI-UNIRIO – COLETIVO DE ESTUDANTES INDÍGENAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

A constituição do Coletivo de Estudantes Indígenas da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (CEI-UNIRIO) está diretamente vinculada a um cenário

de negação histórica da presença indígena no estado do Rio de Janeiro. Essa negação institucional tem impactado a formulação de políticas públicas, gerando um ambiente de disputas, fragmentações e poucos avanços concretos na efetivação de direitos, sobretudo no campo educacional.

A ausência de ações estruturadas voltadas à saúde, à educação e à permanência nas universidades, revela a insuficiência das políticas públicas no estado. Até recentemente, não havia registros da existência de coletivos indígenas universitários formalmente organizados nas instituições públicas do Rio de Janeiro. Embora as lutas indígenas estejam conectadas a diversas frentes, a educação permanece como pauta transversal e estratégica, inclusive no interior de mobilizações como a demarcação de terras. A política de acesso que se refere às populações indígenas não é democrática”, especialmente quando se observa o número de vagas disponíveis e os altos índices de evasão na UNIRIO.

No caso específico da universidade, é ofertada apenas uma vaga por curso para candidatos(as) indígenas, o que inviabiliza a criação de vínculos coletivos e limita a representatividade discente. Além disso, a ausência de mecanismos institucionais que permitam a identificação dos(as) estudantes indígenas torna o processo de acolhimento extremamente difícil. Para dar início à formação do coletivo, foi necessário recorrer a redes pessoais e realizar buscas manuais em listas de cotistas. Esse processo revelou um vácuo enorme, em que os(as) estudantes não conseguiam se ver, se identificar e, consequentemente, lutar pelos seus direitos dentro da universidade.

A percepção de que faltava um corpo coletivo para dialogar com a gestão institucional motivou um grupo de estudantes indígenas a fundar o CEI-UNIRIO. Embora a

formalização tenha ocorrido no final de 2023, a atuação efetiva teve início em 2024. A organização do coletivo coincidiu com a consolidação do CEI-UFF, considerado o primeiro do estado, com o qual rapidamente se estabeleceram articulações. A partir desse vínculo, surgiu a proposta de criação de um Grupo de Trabalho (GT) para debater a implementação de um vestibular específico para estudantes indígenas e quilombolas. Inicialmente voltado à UFF, o GT foi ampliado com a participação de outras universidades públicas do estado, resultando na formação da Articulação de Políticas Indígenas e Quilombolas (APIQ), responsável por coordenar ações conjuntas entre os coletivos.

Essa articulação interinstitucional ampliou o escopo das discussões, que passaram a incluir não apenas o acesso, mas também a permanência, considerando questões como moradia estudantil, saúde mental e acolhimento cultural. Toda essa discussão foi tomando corpo e a comparação entre as instituições passou a pressionar gestões universitárias a avançarem em suas políticas.

Na UNIRIO, a chegada de uma nova Reitoria coincidiu com o fortalecimento do CEI. Apesar de tensões iniciais, como o indeferimento da matrícula de uma estudante indígena por erro administrativo, a situação gerou mobilizações que abriram caminho para um diálogo mais produtivo com a gestão. O coletivo passou a estabelecer alianças com o Diretório Central dos Estudantes (DCE) e com a Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis, recebendo apoio em demandas logísticas e sendo incorporado como interlocutor legítimo da comunidade indígena universitária.

A participação do CEI-UNIRIO na APIQ tem sido constante, e representantes da universidade passaram a integrar

formalmente a articulação. O coletivo também se inseriu em debates nacionais, participando de seminários preparatórios sobre a criação de uma universidade indígena no Brasil. A proposta, que vem sendo discutida em diversas regiões, visa consolidar um projeto nacional de ensino superior orientado por epistemologias indígenas. Nesse processo, observa-se que a APIQ, que antes era um GT do vestibular específico, se tornou uma articulação de políticas indígenas e quilombolas muito mais abrangente, incluindo pautas relacionadas ao ensino básico, ao acesso territorial e às condições logísticas de deslocamento para a realização do ENEM.

O apoio da nova gestão da UNIRIO tem sido importante para viabilizar iniciativas do coletivo. Contudo, existem embates, porque são coisas que não são tão simples para a instituição entender, o que exige constante esforço de mediação e sensibilização da e com a comunidade universitária. A invisibilização da pauta indígena persiste, inclusive em campos como o das ciências jurídicas e políticas. A atuação junto aos centros acadêmicos tem sido fundamental para afirmar a presença indígena nesses espaços e demandar apoio institucional.

Apesar da sobrecarga enfrentada por um pequeno número de estudantes, que acumulam funções acadêmicas, políticas e de sobrevivência, o CEI-UNIRIO tem conseguido consolidar sua atuação. São passos de formiga. Dessa forma, o cansaço e o esforço cotidiano para manter o coletivo ativo em meio às dificuldades é muito grande.

As redes de apoio vêm se ampliando. Entre os principais aliados estão o movimento trans da UFF, coletivos quilombolas, o movimento negro, o MST e sindicatos de servidores, como os da Fiocruz. No entanto, uma das prioridades do

CEI-UNIRIO têm sido ultrapassar o isolamento da luta indígena e construir alianças com outros campos de resistência.

No campo nacional, o coletivo mantém diálogo com o Ministério dos Povos Indígenas, com a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e com a União Plurinacional dos Estudantes Indígenas (UPEI), que reconhece e apoia as pautas levantadas pelos coletivos fluminenses. A consolidação dessas redes inclui também articulações com mulheres indígenas, mães e lideranças comunitárias.

A experiência do CEI-UNIRIO demonstra a potência da organização coletiva como ferramenta de reivindicação, visibilidade e transformação institucional. Mesmo diante de desafios estruturais, os estudantes indígenas têm protagonizado uma luta por uma universidade mais justa, plural e comprometida com os direitos dos povos originários.

A Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) disponibilizou, pela primeira vez, transporte oficial (ônibus) para participação indígena em mobilizações externas. Essa conquista resultou de uma intensa articulação do coletivo indígena da universidade, especialmente no contexto da realização do XI Encontro Nacional de Estudantes Indígenas (ENEI), em 2024. Inicialmente, a UNIRIO impôs uma série de restrições à participação no evento, como a proibição da presença de pessoas externas à instituição, incluindo menores de idade, o que evidenciava um desalinhamento com a realidade das comunidades indígenas, que frequentemente envolvem famílias inteiras nas mobilizações.

Ainda que o grupo indígena na UNIRIO esteja em processo de ampliação, o número de estudantes indígenas na instituição permanece reduzido. Por isso, as lutas do

coletivo extrapolam os limites da universidade e estão conectadas a pautas amplas, como o direito à mobilização e a inclusão de sujeitos que não pertencem formalmente ao espaço acadêmico, mas que compõem a rede de apoio e resistência dos estudantes indígenas.

Apesar das conquistas obtidas no ENEI, a participação no Acampamento Terra Livre (ATL) do mesmo ano foi marcada por retrocessos. A universidade não disponibilizou transporte adequado, e apenas estudantes indígenas vinculados a outras instituições conseguiram vagas mediante trâmites burocráticos. Crianças continuaram impedidas de participar, o que excluiu mães e pais indígenas, prejudicando diretamente a composição das delegações. A UNIRIO se mostrou inflexível diante das demandas, mesmo após tentativas de negociação com a Ouvidoria, a Defensoria Pública e o setor de transportes, que criou entraves burocráticos e postergou respostas até que a data do evento se aproximasse. Como consequência, muitos estudantes não conseguiram comparecer e o ônibus da universidade seguiu com apenas um terço de sua capacidade ocupada, desconsiderando a demanda real e urgente da comunidade.

Em resposta a essa exclusão institucional, algumas mães indígenas da UNIRIO integraram, de forma autônoma, ônibus de outras delegações partindo do Rio de Janeiro. O coletivo CEI-UNIRIO, junto ao CEI-UFF, também promoveu uma ação pública no centro do Rio, partindo do Museu do Amanhã até a Avenida Rio Branco. A mobilização contou com a participação de indígenas de diferentes aldeias, cujos deslocamentos foram viabilizados por recursos próprios e arrecadados. Ainda que o número de representantes de sindicatos e entidades de apoio tenha sido reduzido, reflexo

da baixa familiaridade da sociedade fluminense com a pauta indígena universitária, a ação contribuiu para a visibilidade da causa e o fortalecimento de alianças.

Atualmente, o CEI-UNIRIO está articulado à Arpinsudeste, regional que abrange os estados do Rio de Janeiro e São Paulo e que integra a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Essa associação fortalece o coletivo, permitindo maior respaldo institucional e amplitude de atuação. As articulações têm se expandido por meio da participação em mesas de debate, eventos culturais e visitas técnicas a territórios indígenas junto ao Programa de Integração com Comunidades (APIQ), visando à elaboração de diagnósticos de demanda territorial e à incorporação dessas demandas à agenda do coletivo.

É importante destacar que o acesso ao ensino superior é apenas a ponta do iceberg. Os desafios começam muito antes, especialmente no percurso escolar até o ensino médio, e continuam após o ingresso, na luta pela permanência. O CEI-UNIRIO tem se estruturado internamente para enfrentar essas questões, avançando de forma coletiva e articulada com movimentos regionais e nacionais.

CEI-UFRJ – COLETIVO DE ESTUDANTES INDÍGENAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

A adesão da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) à Lei nº 12.711/2012, conhecida como Lei de Cotas, ocorreu em 2014, com a entrada efetiva dos(as) estudantes cotistas no primeiro semestre de 2015. Naquele momento, o ingresso de estudantes autodeclarados(as) como pretos, pardos e

indígenas (PPI) se dava exclusivamente por meio da auto-declaração étnico-racial. No entanto, ao longo dos anos, a universidade enfrentou uma série de denúncias de fraudes nesse processo, especialmente em relação às cotas para pretos e pardos, o que levou à criação de comissões de heteroidentificação.

Em 2020, o edital da UFRJ passou a contemplar essas comissões para os candidatos PPI, mas, no caso específico dos(as) estudantes indígenas, a universidade instituiu de forma unilateral a exigência da apresentação do Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI), emitido pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), como critério de comprovação da identidade indígena. Tal exigência revela um desconhecimento das trajetórias históricas dos povos originários, sobretudo dos processos de retomada identitária e mobilidade urbana, além de contrariar os princípios de autoidentificação e pertencimento comunitário consagrados por documentos internacionais como a Convenção nº 169 da OIT.

Apesar de ser a segunda maior universidade do país, a UFRJ ainda registra um número reduzido de estudantes autodeclarados(as) indígenas. Segundo dados da Pró-Reitoria de Políticas Estudantis, atualmente estão matriculados(as) 67 estudantes indígenas na graduação e 131 na pós-graduação. A maioria desses(as) discentes vivencia a universidade de maneira individualizada e isolada, sem espaços físicos ou simbólicos de encontro coletivo. Não existem políticas de acolhimento específicas que considerem a pluralidade étnica, linguística e cultural dos povos indígenas.

As principais dificuldades relatadas por estudantes indígenas incluem a ausência de apoio acadêmico e psicossocial, a inexistência de bolsas e auxílios específicos, a carência de

representatividade nos corpos docente e discente, além da falta de espaços para a vivência espiritual e cultural. Essas lacunas comprometem seriamente a permanência desses(as) estudantes e contradizem os princípios de inclusão previstos pela universidade.

Nos Encontros Nacionais de Estudantes Indígenas (ENEIs), desde a sua primeira edição, em 2013, uma reivindicação recorrente tem sido a de que os(as) estudantes indígenas não devem abandonar suas culturas para se adaptar ao ambiente universitário. Ao contrário, desejam que a universidade reconheça e acolha suas especificidades, contribuindo para o fortalecimento das lutas de seus povos contra as diversas formas de violência e apagamento.

Nesse contexto, o CEI-UFRJ foi criado no final de 2023, como uma resposta à necessidade de articulação coletiva dos(as) estudantes indígenas da universidade. O coletivo iniciou suas atividades por meio da formação de um grupo no WhatsApp, em 27 de setembro de 2023, visando facilitar o contato entre os(as) estudantes e fortalecer sua representatividade.

Desde então, o CEI-UFRJ tem ampliado sua atuação e presença institucional. Participou de rodas de conversa e debates sobre a situação dos estudantes indígenas no ensino superior, representando a universidade em eventos promovidos por outras instituições, como a UERJ e a UFF. O grupo esteve presente no Encontro de Pajés e Detentores de Saberes Tradicionais Indígenas do Estado do Rio de Janeiro, realizado em Maricá, e contribuiu com a roda de conversa “Confluências Indígenas na UFRJ: uma luta por uma universidade pluriversa e acessível”, promovida pela Superintendência de Saberes Tradicionais da UFRJ.

O coletivo também tem buscado fortalecer sua participação em instâncias institucionais, como a Coordenação do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI), da UFRJ, e estabeleceu diálogo com a Superintendência Geral de Ações Afirmativas, Diversidade e Acessibilidade (SGAADA), a fim de questionar a exigência do RANI como único critério de comprovação da identidade indígena. A proposta apresentada foi a substituição por uma autodeclaração acompanhada de declaração de pertencimento, assinada por liderança indígena reconhecida, medida que foi aprovada para o ingresso em 2025.

Além das ações institucionais, o CEI-UFRJ tem promovido atividades culturais e pedagógicas. Com apoio de professores(as) e técnicos(as) indígenas da universidade, iniciou um ciclo de leituras e debates mensais sobre obras escritas por autores indígenas brasileiros, começando com o livro *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje* (2006), do filósofo e educador Gersem Baniwa. A proposta é retomar esses encontros no início do próximo período letivo.

Em articulação com aliados(as) não indígenas, o coletivo criou o podcast “Rádio Aldeia”, veiculado pela Rádio da UFRJ, com cinco episódios dedicados à temática dos indígenas em contexto urbano no Rio de Janeiro. Um dos episódios discute especificamente a atuação dos coletivos de estudantes indígenas e os desafios enfrentados no ensino superior.

Em outubro de 2024, o CEI-UFRJ firmou parceria com a SGAADA e o NEABI para a criação de um Grupo de Trabalho institucionalizado voltado à promoção e ao fortalecimento das ações afirmativas para os povos indígenas na universidade. Ao final do mesmo ano, o coletivo organizou uma

reunião ampliada para discutir propostas de democratização do acesso e da permanência dos(as) estudantes indígenas na instituição.

Apesar dos avanços conquistados em pouco tempo, o coletivo enfrenta desafios importantes, como a baixa participação de todos(as) os(as) membros, a sobrecarga de responsabilidades de quem consegue se engajar mais ativamente e a dificuldade de comunicação interna e externa. Para enfrentar essas questões, o CEI-UFRJ passou a integrar a Articulação de Políticas Indígenas e Quilombolas do Estado do Rio de Janeiro (APIQ-RJ), colaborando com outros coletivos, docentes e representantes das administrações universitárias na construção do I Fórum de Estudantes Indígenas e Quilombolas do Estado do Rio de Janeiro e na formulação de um vestibular específico interinstitucional.

Como destaca a historiadora e liderança indígena Márcia Mura, o fortalecimento das políticas de ação afirmativa para os povos originários é um passo fundamental para o avanço de outras garantias de direitos. O CEI-UFRJ tem atuado nesse horizonte, não apenas para garantir o acesso e a permanência dos(as) estudantes indígenas, mas para transformar a própria universidade em um espaço mais plural, justo e intercultural.

ALGUMAS CONCLUSÕES

A criação e a consolidação dos Coletivos de Estudantes Indígenas nas universidades públicas do estado do Rio de Janeiro representam uma inflexão política e epistemológica significativa no cenário do ensino superior brasileiro.

Esses coletivos emergem como formas de resistência diante da invisibilidade histórica imposta aos povos indígenas em seus diferentes contextos, da ausência de políticas institucionais consistentes e do racismo estrutural presente nas universidades.

Ao longo deste artigo, foi possível evidenciar como os coletivos: CEI-UFF, CEI-UNIRIO, CEI-UFRJ e CEI-UERJ, têm construído espaços de acolhimento, organização política, produção de conhecimento e articulação interinstitucional. Seus membros vêm enfrentando uma série de desafios, que vão desde a falta de cotas específicas e políticas de permanência, até a exigência de documentos que não reconhecem a diversidade dos processos de pertencimento indígena. No entanto, apesar dessas barreiras, os coletivos têm se fortalecido por meio de redes de apoio internas e externas à universidade, ampliando seu alcance e suas estratégias de mobilização.

A partir de práticas fundamentadas na coletividade, na escuta e no pertencimento, os CEIs têm produzido efeitos concretos: pressionam gestões universitárias, constroem articulações regionais, como a APIQ-RJ. Essas ações não apenas tensionam as estruturas universitárias tradicionais, como também apontam para a urgência da construção de uma universidade pluriversal, que valorize saberes diversos, escute os sujeitos historicamente marginalizados e promova justiça social.

Neste contexto, torna-se evidente que reconhecer, apoiar e institucionalizar os coletivos indígenas não é apenas uma demanda dos povos originários, mas uma exigência ética para o próprio projeto democrático da universidade pública. Mais do que garantir acesso, é necessário transformar as

condições de permanência, criando políticas culturalmente referenciadas, espaços de diálogo intercultural e dispositivos que respeitem a autonomia e a multiplicidade dos povos indígenas.

Por fim, este artigo reafirma a importância de dar visibilidade à presença indígena nas cidades e nas universidades, reconhecendo que os coletivos não são apenas espaços de reivindicação, mas também de reinvenção da vida, dos saberes e da própria ideia de universidade. O fortalecimento dessas experiências é fundamental para construir instituições mais inclusivas, comprometidas com a superação das desigualdades e com a valorização das epistemologias originárias.

REFERÊNCIAS

- BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Museu Nacional/LACED, 2006.
- BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, ano 149, n. 168, p. 1-2, 30 ago. 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm. Acesso em: 17 mai. 2025.
- CASTRO, Gabriela. Dia do Índio: representatividade no ensino superior ainda é desafio. Estudantes indígenas contam dificuldades de permanência no ambiente acadêmico e preconceito dentro da universidade. *Correio Braziliense*, 2021. Disponível em: Dia do Índio: representatividade no ensino superior ainda é desafio. Acesso em: 14 nov. 2024.
- FALS BORDA, Orlando. Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformala. *Simposio Mundial de Cartagena*, v. 1, Bogotá: Punta de Lanza — Universidad de Los Andes, 1978, p. 209-249. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4251291/mod_resource/content/0/como%20nives-tigar%20la%20realidad%20para%20transformala%20orlando%20fals%20borda.pdf. Acesso em: 20 fev. 2025.
- FREITAS, Jefferson Belarmino de; PORTELA, Poema; FERES JÚNIOR, João; FLOR, Juliana. Ações afirmativas para indígenas nas universidades públicas brasileiras. *Gênero e Número*, 19 abr. 2022. Disponível em: <https://www.generonumero.media/>

- acoes-afirmativas-para-indigenas-nas-universidades-publicas-brasileiras/. Acesso em: 19 fev. 2025.
- DINIZ, Edson Araújo. *Trajetórias de estudantes universitários indígenas no estado do Rio de Janeiro*. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação) — Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <https://www.bdtd.uerj.br:8443/handle/1/10214>. Acesso em: 05 jan. 2025.
- GROSFOGUEL, Ramón. A Estrutura do Conhecimento nas Universidades Ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan.-abr. 2016.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2022: resultados sobre a população indígena*. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/12345-censo-demografico-2022.html>. Acesso em: 16 ago. 2023.
- DOEBBER, Michele Barcelos; DOMINGOS, Angélica; SILVA, Ivanilde da. Encontro Nacional de Estudantes Indígenas no Brasil: reflexões compartilhadas. *Revista nuestraAmérica*, v. 6, n. 11, jan./jul. 2018.
- PALADINO, Mariana. Um mapeamento das ações afirmativas voltadas aos povos indígenas no ensino superior. In: BERGAMASCHI, M. A.; NABARRO, E.; BENITES, A. (orgs.). *Estudantes indígenas no ensino superior: uma abordagem a partir da experiência na UFRGS*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2013.
- RUSSO, Kelly Cristina; DINIZ, Edson. Políticas de ação afirmativa e o direito à educação: desafios de acesso e de

- permanência de estudantes indígenas no Estado do Rio de Janeiro. *Revista Periferia*, v. 7, n. 1, p. 46-65, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/periferia/article/view/21970>. Acesso em: 15 mar. 2025.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENDES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologia do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.
- SHIVA, Vandana. *Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- SEMESP — Sindicato das Entidades Mantenedoras de Estabelecimentos de Ensino Superior. *Mapa do ensino superior no Brasil 2023*. São Paulo: SEMESP, 2023.

O que queremos dessa travessia? Caminhos para aplicabilidade da Lei 11.645/08 a partir de experiências em um CIEP na Baixada Fluminense/RJ

BRUNA MARIA DE ALMEIDA LUIZ

CRISTIANA ROMÃO DA SILVA

GABRIEL DE CARVALHO GOMES

Nos últimos tempos, não há quem não tenha esbarrado em notícias, discussões ou sentido no próprio cotidiano as mudanças climáticas. Há ainda quem descredibilize a crise e compre a ideia de que alguns indivíduos podem ser culpabilizados, em uma esfera menor, ou mesmo que uma parcela da população possa seguir a vida sem maiores preocupações, ao invés de alargar a própria subjetividade e compreender a problemática em uma dimensão coletiva.

Para iniciar a proposta do presente artigo, é interessante arregaçar a roupa civilizatória e se embrenhar nas matas de conhecimentos outros, mergulhando em águas mais profundas, saindo, portanto, de uma rasa ideia do que se intitula “Natureza” e se reivindica como única, ocasionando uma série de destruições de seres e saberes. A depender da narrativa que se desenha, será dado, portanto, o trato com o ambiente.

Como categoria social construída, “Meio Ambiente” ou “Natureza” pressupõe relações de poder, ou seja, toda questão

ambiental está amparada em questões políticas e econômicas diante da luta social posta. Com o amplo processo de industrialização e expansão do capital, a degradação do meio ambiente entra em pauta como um problema civilizatório, assim nos alerta o sociólogo mexicano Enrique Left (2006), ou seja, somente com uma mudança de pensamento e ações será possível firmar uma construção existencial que nos reconecte com esse organismo vivo e estabeleça relações responsáveis, entendendo que nossa própria estadia nesta casa comum está em vias de despejo, não por uma vingança da Terra, mas por uma reação a toda ação humana de destruição.

Mesmo explicitamente colocada, a crise ambiental não atinge toda a população da mesma forma. Para a sustentação do capitalismo, áreas periféricas são afetadas com descasos político-sociais no que diz respeito, por exemplo, à falta de infraestrutura de moradias, saneamento, más condições de trabalho, concentração de lixo tóxico, além da péssima distribuição espacial de atividades que intitulam-se importantes para a expansão do desenvolvimento, pois, em locais de concentração de pessoas negras, são lançados empreendimentos econômicos danosos ao meio ambiente e onde a aplicação de leis ambientais é realizada de forma desigual, levando em consideração que a morte de pessoas pobres é de um custo baixo para o capital. Além disso, Acselrad, Mello e Bezerra (2009) problematizam uma dita positividade futura, que é defendida para essas periferias, pois com o desenvolvimento capitalista seria possível a criação de energias mais limpas e, assim, beneficiar, também, essas regiões que estão sendo enfaticamente afetadas pela grande poluição. Essas afirmações foram geradas pelo economista-chefe do Banco Mundial, na década de 1990, Lawrence Summers, e nos

indicam um forte exemplo de injustiça ambiental. Tem-se ainda a invasão de terras indígenas, destruições dos territórios, estupros, envenenamentos e assassinatos variados de pessoas indígenas nas corridas atropeladas do capitalismo.

Caminhando nessa discussão, trazemos a experiência do Centro Integrado de Educação Pública (CIEP) Brizolão 032 Cora Coralina que busca, a partir de seu corpo docente, refletir, problematizar e ressignificar questões caras a existências de sujeitos históricos e periféricos no que tange aos apontamentos feitos até aqui. As atividades desenvolvidas nessa escola da rede pública estadual, propõe provocar uma guinada na percepção sobre a realidade (im)posta, pois, a partir do estímulo à pesquisa, investigação, coleta de informações, projetos, contato com pesquisadores, os discentes e porque não (!?) a comunidade escolar, podem ampliar sua consciência histórico-social com criticidade sobre as nuances desse território plural. As experiências partilhadas são fruto de mais de uma década de fazer e refazer pedagógico, de parcerias intra e extramuros do CIEP 032, de avanços e retrocessos diante de tudo o que envolve a educação pública, principalmente do que diz respeito à Lei nº 11.645/08.

Os entraves do apagamento são barreiras que precisam ser derrubadas, visto que ao pensarmos as salas de aula em Duque de Caxias, nos deparamos com estudantes que têm suas origens indígenas, além de muitos terem a possibilidade de entendimento de sua própria história e adentrarem a um processo de retomada. É interessante observar, por consequência, os censos do IBGE de 2010 e 2022 enquanto um retrato da presença de indígenas em contexto urbano no município de Duque de Caxias, logo, no espaço escolar.

TABELA 1. População indígena no município de Duque de Caxias - RJ

	TOTAL DE ETNIAS	CONTEXTO URBANO	CONTEXTO RURAL
CENSO 2010	865	860	5
CENSO 2022	834	826	8

FONTE: IBGE Cidades

Analisando o quadro acima temos a autodeclaração de municípios indígenas no cotidiano da cidade. Os dados têm como objetivo transformar o pensamento cristalizado sobre essa população que vive no território. Sendo assim, procuramos trazer essas informações como forma de romper com a artificialidade produzida e reproduzida ao longo da nossa história. A perspectiva é a de visibilizar sujeitos históricos que vivem nesta cidade e frequentam/frequentaram uma das 84 escolas da rede estadual presentes no território.

Nesse movimento coletivo, pensar a nossa ancestralidade indígena, e existência, para além dos estereótipos construídos é tarefa fundamental que direciona as práticas/estratégias pedagógicas desenvolvidas e articuladas na escola. As heranças dos povos das conchas, dos jacutingas e africanos não são pensadas somente no pretérito, a partir das marcas, mas numa compreensão do presente dinâmico/complexo, essa é a aposta dessas professoras e professores.

TRÊS TROMBAS D'ÁGUA FRENTE À COLONIALIDADE

Abrindo as matas de conhecimentos ancestrais, começaremos a defumar¹ os caminhos para firmar possibilidades

1 Aqui reivindicamos o termo “defumar”, no sentido das culturas de terreiro, enquanto limpeza de ambientes e corpos.

outras de entendimento de mundo e para isso, banhar-se nas águas que carregam em si o inconformismo à estagnação, sendo força que adentra espaços muitas vezes impermeáveis, que se moldam no sentido transgressor e que podem se presentificar em trombas que chamam por enfrentamento do que se quer totalitário, as águas entram nas frestas, limpam, espalham, transformam, derrubam, nutrem... água é força, é vida e fluidez.

A primeira tromba d'água recai, então, no fantasma do desenvolvimento, que precisa ser despachado e não perseguido, um conceito que, segundo Alberto Acosta (2016), é sempre redefinido, porém, nunca questionado em sua essência; um desenvolvimento linear, sinônimo de progresso, crescimento econômico, que é predatório e pode resultar em um suicídio coletivo pela busca incessante de bens materiais, nessa transformação da Natureza em mercadoria.

A segunda tromba d'água vai de encontro à rígida estrutura colonizadora do poder (Quijano, 2010) fincada no solo; sua força arrebatadora destrona essa narrativa que se quer única e dilui seus conhecimentos criando encontros com diversas outras formas de entendimento e reconstrução de mundo, inclusive, criando vias de mudança civilizatória necessárias para o não extermínio de nossa existência por culpa de uma própria humanidade. Tombando a estrutura que se encontra com diversas partículas caminhanças de mundo, dando plasticidade aos encontros responsável, a fim de harmonizar seres e saberes, expandem-se narrativas e ações. Aquela estrutura como única configuração, árida e sem vida, transforma-se em assentamentos coletivos, que promovem um diálogo entre conhecimentos ancestrais e o pensamento, até então, universal em suas contribuições

importantes para a humanidade, possibilitando a (con)vivência nesta casa comum, onde seres plurais tenham suas existências asseguradas indiscriminadamente.

A capacidade de imaginar outros mundos, como nos indica Acosta, é uma das propostas para a transformação de onde vivemos, gerando, portanto, alternativas ao desenvolvimento e à possibilidade de germinar a filosofia do Bem Viver como conceito plural oriundo das cosmopercepções de povos indígenas.

Uma ética pautada no Bem Viver, ainda de acordo com Alberto Acosta, estabelecendo interlocução com Boff (1999), se refere a uma estreita comunhão com Pachamama (a Terra) e, portanto, com todos os outros entes que a compõem. Temos, então, nesta filosofia, uma mudança paradigmática a qual desestabiliza as dicotomias em geral, sobretudo as ideias que distanciam “Humano” de “Natureza”.

Nesse sentido, é importante localizar que os debates em torno do Bem Viver tendem a dialogar com a experiência equatoriana, que, no ano de 2008, reconhece constitucionalmente os Direitos da Natureza, marcando a diferença desses para os Direitos Humanos, pois superaria a ideia antropocêntrica, elevando a uma dimensão biocêntrica onde os humanos também estariam incluídos e em condição equânime a outros entes. Dessa forma, seriam possíveis políticas extraordinárias no que se refere a direitos ecológicos e na aplicação de justiça ecológica, que, diferente dos direitos e justiça ambiental, que preveem foco nos sujeitos, atuariam na defesa e restauração de ecossistemas afetados, sendo os dois simultaneamente aplicados.

Políticas firmadas no Bem Viver anunciam um profundo compromisso com a desmercantilização da Natureza e com o

estabelecimento de um regime econômico pautado em solidariedade como valor fundante, relações de intercâmbio, colaboração e um esforço de produção do suficiente em uma relação recíproca, que nos termos de Bispo dos Santos, podemos compreender enquanto uma forma de biointeratividade, uma condição existencial e relacional baseada nos princípios de cultivar, coletar, compartilhar. Ou seja, defender o Bem Viver como uma relação em que não se deve tirar da Natureza mais do que aquilo que se pode devolver, de forma justa e socialmente responsável, como também muito nos têm alertado Ailton Krenak.

O “CHÃO DA ESCOLA” E SUAS DISPUTAS

Para pensar as confluências que ocorrem no “chão da escola”, vale a pena situar leitoras e leitores nesse espaço geográfico e social que ancora e atravessa o CIEP Cora Coralina. A escola está localizada no segundo distrito do Município de Duque de Caxias, uma das treze cidades da Baixada Fluminense², que integra a região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro. A densidade populacional da cidade é maior do que diversas capitais do Brasil, de acordo com o IBGE (2021); tendo como população estimada (IBGE-2025)³ o número de 866.225 pessoas. O Município possui 467,19 km², 41 bairros e é

2 Baixada Fluminense, termo polissêmico que possui múltiplas definições. Seu recorte altera-se a partir do interesse dos pesquisadores, da escala de observação, da atuação das instituições de pesquisa ou dos objetivos dos órgãos públicos (Braz; Almeida, 2010, p.19).

3 Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rj/duque-de-caxias/panorama>.

dividido administrativamente em quatro distritos (1º: Centro; 2º: Campos Elíseos; 3º: Imbariê; 4º: Xerém).

O Cora Coralina está situado na Avenida Leonel de Moura Brizola (antiga Rio-Petrópolis), s/nº, bairro Cidade dos Meninos, segundo distrito de Duque de Caxias. Essa escola tem como característica receber estudantes do município de Belford Roxo em suas salas de aula. A comunidade escolar é composta por indivíduos plurais, atravessados por realidades socioeconômicas e culturais que permeiam as unidades escolares públicas da Baixada Fluminense. De maneira geral, estudantes são oriundos de famílias indígenas e africanas, vindas de diferentes regiões do país. São filhas e filhos de trabalhadoras e trabalhadores que vivem as realidades de habitar em uma periferia historicamente vulnerabilizada pelo poder público. Via de regra, são cidadãos forjados num discurso colonizador de corpos e mentes, que desconhecem ou repelem suas ancestralidades.

Em uma aula de Sociologia ministrada pela professora Bruna Almeida para uma turma de terceiro ano do Ensino Médio, na escola que envolve a proposta desta escrita, a provocação inicial é o questionamento do que estudantes entendiam como “indígenas”. Alguns estereótipos são lançados em meio a falatórios desinteressados, até que algo soa engraçado e a atenção se vê endereçada a nudez e tom de pele não dito “amarelo” ou “avermelhado” - “índio preto?” - “a gente sabe que índio vive nu”, diziam os estudantes. Problematicando cada “brincadeira” e questionamento postos, chegamos à questão dos conflitos de terras, ligando ao próprio currículo do referido ano de escolaridade, e a crise climática. O debate fluiu. A atividade proposta foi de entrevistas com familiares, amigas e amigos próximos

para um reconhecimento dos povos indígenas e a própria problemática da crise climática.

A aula seguinte seria para apresentar os dados coletados e analisar de forma conjunta. Mas, surpreendentemente, ninguém havia realizado a proposta. Protestaram estar sobrecarregados com as demandas cotidianas e mais o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM). Quando questionados sobre quem realizaria o ENEM, em um rápido piscar de olhos, três... quatro mãozinhas reivindicadoras se estenderam em uma sala lotada da rede estadual. Ao fundo, ecoa uma voz irônica: — “Essas coisas aí caem no ENEM, por acaso?”. Outra voz, sentindo-se, então, mais encorajada se impõe com veemência de uma certeza cortês: — “Professora, por que a gente não fala de assuntos mais pertinentes, sei lá... coisas que sejam viáveis e tenham a ver com a realidade?”. Trazendo à tona a sala de aula como imprevisibilidade, construção coletiva na responsabilidade das relações, a professora cantou a pedra: — “Em que mundo vocês vivem?”.

Um silêncio ensurdecador tomou conta do ambiente. Até que alguns murmurinhos saltam com: — “Nossa! Era só dar aula de coisas para o ENEM”. — “Pra que a gente precisa estudar isso?”. A partir de uma longa conversa e de fatos explicitados sobre a importância desse conhecimento, inclusive para o ENEM, estudantes fizeram as novas atividades propostas para fecharmos o bimestre. Se, verdadeiramente, reconstruíram seu imaginário, buscaram compreender o fundamento do conteúdo e um pouco do processo de violências contra povos indígenas, ligando também à questão ambiental em que mesmo eles estão inseridos, não sabemos ao certo dizer. Porém, a aposta foi feita e, nesse sentido, a sorte foi lançada. Algo deve ter ficado para reflexão e nem

todos os estudantes saíram dessa insistente prática pedagógica da mesma forma.

Trabalhar com as Leis 10.639/2003 e 11.645/2008 não é tarefa simples, seja pela falta de qualificação de professoras e professores no que diz respeito às culturas africanas, afro-diaspóricas e indígenas⁴, seja pela não valorização dessas culturas, que são partes fundantes de alicerces firmes da construção das periferias e Baixada Fluminense⁵. Há também a própria discriminação e o racismo tanto no campo da impressão de cor da pele, quanto no campo simbólico com a desqualificação de saberes não-brancos.

Mesmo com essa obrigatoriedade do ensino de histórias e culturas indígenas e africanas nas escolas, o que mais observamos é o próprio corpo docente dificultando os caminhos para o cumprimento das referidas leis mencionadas acima. Ao buscar parcerias, muitos professores estão “ocupados” demais, enquanto outros precisam sistematicamente lecionar seus conteúdos independentes e compartimentados. Sendo assim, propostas interdisciplinares atrapalham seus processos. Em alguns momentos, para ser possível o trabalho, apenas é solicitado um espaço mínimo nas aulas desses compartimentadores do saber e, por isso, algumas vezes criamos uma atmosfera não tão amistosa.

4 Junto a isso, a falta de tempo para pesquisas, estudos, especializações, mestrado e doutorado, devido à má remuneração que leva à necessidade de horas extras em mais de uma escola; as demasiadas demandas para além da formação fazem parte do cotidiano da maioria dos profissionais de educação da rede estadual de ensino.

5 Para mais detalhes sobre o assunto, sugerimos a leitura de “Espírito das Periferias: ancestralidades indígenas e africanas na Baixada Fluminense”, lançado em 2024, pelo professor Nielson Rosa Bezerra.

Enquanto questões referentes ao povo negro são inferiorizadas e demonizadas, as questões indígenas quando não completamente apagadas, caem em completo descrédito. “Ah... vai chamar aquela professora índia...; ela fala que é índia, né?!...”. Esta frase está vinculada à frequente presença da professora doutora Marize Vieira⁶, indígena Guarani de nome Para Rete, que realiza palestras e oficinas na escola, além de lá ter lecionado por anos, contribuindo de forma extremamente significativa na inclusão mais aprofundada da temática indígena.

REVERENCIANDO QUEM VEIO ANTES

Mas não basta falar de alguém para incluí-lo na história do mundo, para mostrar sua presença e relevância.

O importante é como falar desse alguém.

[Levi, 2009]⁷

É nesse sentido acertado recuperar as construções coletivas elaboradas no CIEP Cora Coralina com o objetivo de efetivar práticas pedagógicas que provoquem reflexões sobre os

6 Presidenta da Associação Indígena Aldeia Maracanã - AIAM. Professora de História e Doutora em Educação pela Universidade Federal Fluminense. Conselheira e uma das fundadoras do CEDIND (Conselho Estadual dos Direitos Indígenas do Estado do Rio de Janeiro), para o biênio 2018/2020, 2021/2023, e atua como Coordenadora do setorial de Educação deste Conselho.

7 O fragmento encontra-se no prefácio do livro *Exercícios de Micro-História* (2009).

povos indígenas e auxiliem no reconhecimento das narrativas que apartam esse grupo das vivências/experiências cotidianas. Muitas vezes, o que se reproduz nos espaços escolares é o nós e o eles. Quase sempre, povos indígenas, são apresentados no passado ou em lugares específicos e distanciados. Diante desse quadro, os docentes dessa instituição buscaram estratégias para mobilizar conhecimentos em torno dessa ancestralidade que alicerça a sociedade brasileira, mas corriqueiramente é ocultada, usurpada de direitos e inferiorizada.

A busca foi, a partir da trincheira escolar, fomentar, dentro dos limites e possibilidades, a formação de docentes e discentes na perspectiva de contribuir com a construção de um pensamento que promova uma guinada no olhar/pensamento colonizado que reforça violências e estereótipos sobre as populações indígenas. Ao longo das últimas duas décadas, de maneira interdisciplinar, foram elaboradas atividades relacionadas à Lei 11.645/08, que se materializaram no espaço escolar através de palestras, visitas, projetos, oficinas, entre outras ações, cujo objetivo era/é estimular a construção do conhecimento a partir da temática indígena e suas complexidades.

As referências sobre a presença indígena no território estão nas toponímias presentes e que nomeiam bairros, rios, acidentes geográficos, modos de viver e fazer de sujeitos históricos, mas apagados das percepções e reconhecimento. A presença histórica pode ser apreciada nos trabalhos de Marlúcia Souza Santos, que discorrem sobre as aldeias da Jacutinga e Sarapuí, localizadas em Duque de Caxias, que formavam com outros povoamentos o número de 35 aldeias tupinambás no recôncavo da Guanabara (Santos, 2021).

Os estratos do tempo (Koselleck, 2014), pegadas dos nossos ancestrais indígenas, estão presentes nas andanças cotidianas da população, porém apagadas pelo projeto colonizador.

A partir dessa compreensão, a metodologia mobilizada para efetivar tais ações ocorre através do diálogo de professoras e professores que pensam as práticas educacionais para além dos paradigmas impostos pelo currículo eurocentrado e prescritivo. Sendo assim, por meio da agência desses docentes criam-se possibilidades de inserir, dentro e fora de salas de aula, ações pedagógicas que promovem um processo ensino-aprendizagem crítico, em diálogo com a história indígena, nossa história.

Na dissertação de mestrado “*Saberes indígenas na História e na escola*” de Silvania Brito Duarte, uma das professoras que sempre disputou espaço em defesa e prática da lei 11645/08 no Cora Coralina, temos um panorama denso de como são realizadas abordagens pedagógicas sobre os saberes indígenas e sua história ontem e hoje no CIEP. Em sua pesquisa, a autora faz o relato de uma prática pedagógica ocorrida na Aldeia Sapukai, em Bracuí, Angra dos Reis, com uma turma de terceira série do Ensino Médio, no ano de 2019. A vivência descrita aproxima leitoras e leitores da dinâmica e ação de docentes para pôr em prática uma experiência singular.

Esse trabalho com os alunos faz parte de um projeto sobre Direitos Humanos do CIEP 032 Cora Coralina, na Cidade dos Meninos, em Duque de Caxias, e foi construído em conjunto com professores e alunos [...]. Um dos temas é a questão indígena, em que mostramos como essa cultura

está presente na cultura brasileira e também faz parte da construção de Duque de Caxias, município onde vive a maior parte dos alunos de nossa Unidade Escolar [...]
(Duarte, 2022, p. 36-37).

Duarte (2022) nos coloca diante dos saberes docentes instigados coletivamente com o intuito de promover um aprendizado significativo, conectando estudantes da escola a outras possibilidades de experiências sociocultural. A oficina *in loco* colocou estudantes frente a uma realidade enriquecedora e relevante na aprendizagem dessa juventude. A ida à aldeia foi planejada para que a experiência fosse aprendida e apreendida por participantes.

Iniciamos com a palestra “*Educação, cidadania e meio ambiente: o que a demarcação de terra tem a ver com isso?*”, ministrada pela professora Marize Vieira de Oliveira [...]. Após a palestra, foi aberto o debate sobre a cultura Guarani e a aldeia que iríamos visitar. Começamos a informá-los para que pudessem fazer perguntas pertinentes ao objetivo que pretendíamos alcançar: identificar a diferença cultural e valorizar a contribuição indígena no Brasil
(Duarte, 2022, p. 37).

Nesse sentido, as ações pedagógicas realizadas na escola no contínuo tempo-movimento (Martins, 2021) se caracterizam como terreno fértil para confrontarmos os falseamentos ensinados sobre povos indígenas. Ampliando o horizonte de experiências, descreveremos de forma breve, mas não menos importante, outros trabalhos desenvolvidos na escola na perspectiva de uma educação que

reconhece a presença indígena na formação e construção do Estado Brasileiro.

Enfatizamos que foi necessário fazer escolhas, mas destacamos que trabalhos com viés antirracista, (re)conhecimento da história local e de valorização das identidades de sujeitos históricos ditos comuns, são premissas pedagógicas de docentes do CIEP 032. A Professora Cristiana Romão da Silva (2022) nos ajuda a refletir como os docentes dessa unidade escolar se mobilizam para colocar em prática propostas pedagógicas que desnaturalizam o apagamento das memórias e histórias dos povos originários.

Atividades voltadas para reflexões sobre Duque de Caxias são práticas pensadas e desenvolvidas por um grupo de professores que apostam no ensino através e/ou a partir da história local e das experiências de seus sujeitos históricos (Silva, 2022, p. 98).

O projeto “Indígenas: os mitos existem para esconder as realidades” foi pensado e desenvolvido ao longo do ano de 2016, com diversas atividades, a partir da articulação de um grupo de professores, se estendendo a todo corpo docente após fase inicial de organização. Em reuniões pedagógicas foram criadas estratégias, metodologias e elaboração de atividades. As especificidades eram discutidas, os objetivos formulados, assim como a estrutura do projeto, parceiros que seriam convidados, entre outras questões pertinentes.

No projeto então mencionado, foram realizadas duas oficinas com participação de estudantes e professores. A oficina um se desdobra a partir da palestra inicial conduzida pela professora Marize Vieira — Para Reté —, com a

problematização “Indígenas: quem são?”. Na sequência, é apresentado o vídeo “Índios do Brasil”. O cacique Carlos Dhoetyró Tukano conduziu a oficina dois com a temática “*Saberes e Técnicas dos Povos Originários*”. Simultaneamente ocorreram atividades relacionadas ao artesanato, grafismo, criação de filtro dos sonhos e brinquedos indígenas.

Nessas atividades compartilhadas, o pressuposto foi estimular o aprendizado/(re)conhecimento através do diálogo com os palestrantes, participação/interação, curiosidade, estranhamento e contato com as informações, de modo que os saberes prévios, muitas vezes estereotipados e estigmatizantes, fossem ressignificados. Com essa discussão, Thais Silveira contribui:

[...] os indígenas que vivem nas cidades são compreendidos como aculturados ou integrados, sendo desconsideradas suas necessidades específicas. Quando tentam reivindicar direitos a partir das suas identidades étnicas, são logo deslegitimados por estarem na cidade e por conseguirem dialogar utilizando códigos não indígenas, muitas vezes se expondo a diversas formas de violência (Silveira, 2016, p.15).

Posteriormente, um grupo de estudantes realizou uma atividade de pesquisa de campo com a professora de Sociologia Lidiane Nascimento, a professora de História Cristiana Romão e o professor de Geografia Evandro Miranda no Sítio Escola Sambaqui do São Bento. O trabalho de campo foi realizado com monitoria dos mediadores do Museu Vivo do São Bento. Tal estratégia pedagógica demonstrou sua potência, pois aproximou estudantes de uma aprendizagem, a partir dos vestígios, memórias e histórias deixadas pelos habitantes mais antigos do território, os povos das conchas.

Como “desfecho” do projeto, e após um ano letivo onde a temática indígena perpassava as disciplinas e rotina escolar, Tonico Benites⁸ e Sandra Benites⁹ foram convidados a realizar uma palestra na escola, trazendo a perspectiva dos povos indígenas e suas lutas. Foram criados espaços diferenciados onde as turmas puderam apresentar, expor, dialogar e refletir sobre as atividades desenvolvidas pelos grupos de estudantes que foram orientados por seus professores.

A criação do mundo, segundo o Povo Tukano, foi representada pelos estudantes no pátio da escola. A biblioteca recebeu uma atividade sensorial, onde cheiros, sons, sabores e texturas eram experimentados aguçando os sentidos. A área gramada da escola foi tomada por uma exposição de ocas de diferentes povos originários. Cartazes foram criados para nos alertar sobre os perigos e violências que os povos indígenas ainda sofrem, apesar de toda luta e resistência. Um grande círculo foi feito para que o canto Nhanderu ecoasse nos quatro cantos da escola, em homenagem a nossa ancestralidade indígena, e encerasse o dia de atividades e partilhas.

8 Tonico Benites Guarani-Kaiowá é uma liderança indígena, curador do Museu Nacional/UFRJ. Pós-doutor (UFRJ) e Professor da UEMS, coordenador Regional da FUNAI.

9 Sandra Benites Guarani Nhandewa é indígena, mestra em Antropologia Social (Museu Nacional), integrante do movimento feminista indígena, pesquisadora e curadora, diretora de Artes Visuais na Funart.

RESPONSABILIDADE DE HONRAR A TRAJETÓRIA

O compromisso com a aplicabilidade das Leis 10.639/03 e 11.645/08 segue no Cora Coralina. No ano de 2020, em meio ao trágico episódio pandêmico, forjamos o Projeto Tocando Corações¹⁰, que se estendeu até 2021, coordenado pela professora Bruna Almeida em parceria com a professora Silvania Brito, professora Lady Almeida e diversas integrações da professora Marize Guarani. A partir de encontros remotos e conversas/aulas via *WhatsApp*, as temáticas eram debatidas e, posteriormente, eram organizados materiais audiovisuais a serem divulgados e compartilhados nas redes sociais virtuais. Dentre as produções, abordamos questões como o reconhecimento do próprio lugar de vivência de estudantes da escola, incentivando as pesquisas e a percepção de influências da origem de nomes dos locais onde moravam, advindos do tronco linguístico tupi-guarani, em uma série intitulada “(Re)conhecendo o seu lugar”; além da série “Você me conhece?” que trazia, por exemplo, personalidades indígenas como cacique Raoni, Tuíra Kayapó e Ailton Krenak, e um vídeo onde estudantes recitavam “A mãe do Brasil é indígena”, poesia de autoria da indígena Myrian Krexu.

10 Para mais detalhes do projeto Tocando Corações, ver dissertação de Bruna Maria de Almeida Luiz (*É devagar, é devagarinho: Pai Joaquim da Calunga e as desconstruções de correntes sociais e educacionais da colonialidade/2022*). Disponível em: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100046873120721>. Acesso em: 25 fev. 2026.

Em 2022, a coordenação pedagógica propôs uma “Jornada de formação continuada para uma educação antirracista”, contando sempre com a presença de Para Rete, Marize Guarani.

Mais recentemente, a escola tem firmado Jornadas Pedagógicas e novos projetos como “Alimentando Trajetórias”¹¹ e “Ancestralizando” que têm como base as já mencionadas leis. Com o “Alimentando Trajetórias”, inclusive, fomos com estudantes no Museu Ciência e Vida, localizado no bairro Vinte e Cinco de Agosto, em Duque de Caxias, para o evento “Indígenas nas periferias: vozes na Baixada Fluminense”, realizado em 2024, onde Luakam Anambé, Natalia Goytaca, Ana Kariri, Paula Moura Aponé e Cleonice Lima Kariri, mulheres indígenas em contexto urbano, contaram suas histórias de luta e (re)existência.

De modo geral, as pessoas ainda encontram dificuldades em reconhecer/compreender que indígenas em contexto urbano carregam a cultura e saberes dos seus grupos étnicos; ainda que o DNA dos povos originários seja um traço marcante da nossa existência enquanto povo brasileiro. Tal dificuldade é fruto da forja pela qual o estado brasileiro foi fundamentado, através de uma narrativa colonial de rótulos e apagamentos. “Os vínculos biológicos e culturais com a ancestralidade indígena são realidades desconhecidas por muitos brasileiros e brasileiras. Ainda assim, marcam a forma étnica da população brasileira” (Souza; Ribeiro, 2021, p. 37).

Nesse sentido, o dever de memória da escola é (re) conhecer essas existências e vivências de modo a repensar

11 Acesso à rede social *Instagram* do projeto Alimentando Trajetórias: <https://www.instagram.com/alimentandotrajatorias/>

o currículo, que se apresenta engessado no que tange os povos indígenas e suas complexidades. Alguns avanços são percebidos em relação a materiais didáticos, mas não são suficientes para a quebra de paradigma sobre a presença de indígenas em contexto urbano. A forma como promovemos a construção do conhecimento reforça o erro da inexistência de indígenas nos espaços sociais e escolares de Duque de Caxias, nosso ponto de reflexão até aqui.

Como debatido ao longo do texto, existe um movimento contínuo e crescente que busca desconstruir essa imagem distorcida e irreal. O protagonismo de indígenas em contexto urbano, que buscam pautar debates e ações, assim como pesquisas, formações, estratégias pedagógicas, é uma realidade em curso, repercutindo na escola e provocando um novo fazer docente. Nesse sentido, a escrita que aqui vem se desdobrando aponta a materialização dessas ações e suas articulações dentro e fora da escola.

A rede de sociabilidade alinhavada pelas experiências apresentadas nos indica a potencialidade das ações coletivas e nos leva a investigar outras ações protagonizadas por indígenas no contexto urbano. Nas linhas traçadas, a figura da indígena Para Reté se fez presente nas muitas frentes de luta para o reconhecimento dos saberes, fazeres e cultura dos povos originários, assim como nas batalhas por direitos políticos, sociais e de saúde. Na mesma dinâmica de resistência e reexistência no território da cidade, podemos destacar Ana Kariri¹², figura emblemática, que contraria a visão pessimista do apagamento ao colocar em

12 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4Wk9DyIaFxs>. Acesso em: 25 fev/2026.

prática ações efetivas que impõem a presença indígena nas salas de aula e nos espaços de disputa por visibilidade e direitos. Em uma reportagem do Jornal *Extra*¹³ de 2015, ao lado de Para Reté, encontramos Aponé, da etnia Kariri Xocó, que diante do ataque sofrido à oca Aldeia Jacutinga do Instituto dos Saberes dos Povos Originários, afirma que indígenas de Duque de Caxias querem contar sua história, lutando, portanto, contra a invisibilidade imposta pela colonialidade. Esses recortes pontuais, mas ricos em significados, são argumentos fortes para compreendermos o movimento indígena cidadão¹⁴ (Baniwa, 2023) no território da Baixada Fluminense.

Os projetos no CIEP Cora Coralina seguem firmando a necessidade do (re)conhecimento da ancestralidade desse chão, fazendo com que estudantes, ex-estudantes e profissionais de educação estejam comprometidos com uma educação como radical da vida em sua pluralidade.

"É CAMINHANDO QUE A GENTE FAZ A VIDA"

Com esse ensinamento Guarani, disparado por Para Reté em entrevista realizada por nós, em 2025, sobre seus tempos no

13 Chamamos atenção para um olhar atento em relação à escrita jornalística presente na matéria. Termos como índios e tribos presentes no texto e na manchete nos indicam a visão preconceituosa e estereotipada. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/rio/indios-de-caxias-querem-resgatar-memoria-dos-antepassados-16560125.html>.

14 Disponível em: <https://opierj.org/a-presenca-indigena-em-contextos-urbanos/>.

Cora Coralina, apostamos nesses caminhos como possibilidade de luta aliada a um bem comum: nossa permanência alargada nessa casa comum, onde seres compartilhantes vivam de forma ecológica.

Mesmo com tudo isso, a disputa é grande com profissionais de educação e discentes para a continuidade da aplicação das leis com eficiência e responsabilidade, principalmente escapando de atividades esporádicas e calendarizações. Porém, basta que algumas pessoas acreditem para abrir solo fértil. Assim, se deu a terceira tromba d'água, renovando os espaços, até então, dominados por desqualificações, descréditos, estereótipos e demonizações, em um processo cíclico de retomada, para assentarmos uma performance enquanto possibilidade de imaginar outros mundos. A professora de História Cristiana Romão, enquanto vento, em confluência com a professora Bruna Almeida, de Sociologia, enquanto água... Água e vento formam ondas que sonorizam o movimento, acionando caminhos que desafiam encontros. A água é espalhada pelo vento, encontrando a parte árida do solo, permeando-o... Água, vento, terra... Professora Mariana Paixão, enquanto terra, move-se pela transfluência e firma nossa aposta, encontrando múltiplos caminhos, também, de agir com arte. Estudantes, enquanto folhas, germinam desses encontros, nutrem as professoras e são aquecidos pelo fogo daquela que defende o espaço, já forjado, para a realização do ato performático. A diretora-geral Rita Rodrigues, fogo equilibrado pelos demais elementos postos, se conduz ao ritmo da dança cósmica... Água, ar, terra e fogo. Estudantes-folha têm em si os quatro elementos e legitimamos nossas existências nas relações responsáveis de forma recíproca.

PALAVRA-CORPO EM ATOS DE DENÚNCIA

Permita a defumação, retirando ideias pré-concebidas, reproduzidas, estereotipadas, discriminatórias e racistas, e vamos caminhando em propostas de onça andarilha. Os Tupinambá, por exemplo, acreditam que a onça, como maior predador, não precisaria se deslocar tanto, mas firma sua andarilhagem pela própria necessidade de devorar outros mundos, para recriá-los. A onça indica possibilidades. Para os Xakriabá, é guia, Iaiá Cabocla que abre caminhos e defende seu povo. Confiemos em suas pegadas!

Lançando a proposta de imaginar outros mundos, forjamos uma performance intitulada “O que queremos dessa travessia?”. O roteiro foi construído e debatido com estudantes, após a apresentação de conceitos e frases de Ailton Krenak, liderança indígena e Imortal da Academia Brasileira de Letras. Com isso, nutriam-se essas folhas com possibilidades de imaginar outros mundos, formas outras de ser e estar na Terra, em uma organização ecológica que entende que estamos em travessia e é preciso “andarilhar” pelos escombros do terror colonial e na partilha cabocla da periferia (Bezerra, 2024, p. 55-57), que fala sobre os grupos marginalizados, encontrar nas frestas forças de reinvenção e (re)existência para uma travessia justa de todos os corpos, sejam humanos e não humanos, na partilha do chão, ar, fogo e água, na partilha de mundo.

A narrativa-base da performance foi desenhada com ex-estudantes do Cora Coralina, em um compilado dos conceitos discutidos e pesquisados. Os corpos deram o tom de denúncia a essa vida utilitária e de destruição de mundos plurais. Foram atos em que poesias corporais exalavam

texturas em múltiplos sentidos, corpos incorporados de saberes, que se lançavam ao ritmo das falas e conceitos de Krenak. “Silêncio... a Terra está falando isso para a humanidade e ela é tão maravilhosa que não dá uma ordem, ela simplesmente está pedindo ‘silêncio’; esse é também o significado do recolhimento...” (Krenak, 2020, p. 9). A composição dos atos foi orientada pela professora de Sociologia Bruna Almeida, assim como as possibilidades de atuação. Junto à professora de Artes Mariana Paixão, segue-se a produção nas confluências com estudantes do Ensino Médio (primeiro, segundo e terceiro ano) e ex-estudantes da escola, especificamente Dyulhia Souza e Lucas Salvatori. O primeiro áudio foi extraído da performance “A retomada da floresta”¹⁵ de Uýra Sodoma, indígena artista, bióloga e educadora, do coletivo LGBTQIA + “Tupiniqueens”. E o segundo áudio é justamente o compilado feito pelo ex-estudante Lucas Salvatori, na voz da professora Bruna Almeida.

Foram confeccionados paraquedas coloridos, com auxílio não só de integrantes da performance, mas também de outros estudantes, fomentando o debate sobre a essência do conceito, no sentido de reverberar nos próprios cotidianos desses estudantes, que podem refletir em como, diante das quedas impostas por esse modelo civilizatório, é possível criar estratégias. E justamente “[...] de que lugar se projetam os paraquedas? Do lugar onde são possíveis as visões e o sonho” (Krenak, 2019, p. 65) .

15 A performance “A retomada da floresta” está disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=pyEb8RQ_6ck&t=21s. Acesso em: 25 fev. 2026.

As pinturas corporais que, no caso de nosso exemplo, foram inspiradas, também, pelos Tupinikeens, ficaram a cargo de um grupo específico da performance, deixando fluir as potencialidades de cada pessoa que se disponibilizou a responsabilidade desta tarefa, sob a orientação da professora Mariana Paixão.

Estudantes-performers-folha foram divididos em indígenas e não-indígenas e, de acordo com os tempos da narrativa-base, movimentavam seus corpos a fim de expressar o campo de batalha diante do “Humano” *versus* “Natureza”, ditado pela colonialidade.

As ideias de que as culturas indígenas são atrasadas ou que essas populações ocupam um lugar apenas no passado de nossa história, segundo Bessa Freire (2000), compõem uma lista de equívocos que precisam ser superados. Lopes, Krenak e Peixoto (2021) apreciam uma experiência de desaprendizagem dos conhecimentos indígenas, impostos pela investida colonialista. A superação dessa fragmentação implica num exercício de dar novo ritmo aos modos que se forjam conhecimentos. Seria uma prática de “indigenizar” as formas de ser e compreender o mundo. Esta seria, uma possibilidade de reparação e ação de uma justiça cognitiva propensa a reverberar em valorização, autoestima e, portanto, autodeclaração dos povos ameríndios, que constituem uma população de 1.694.836 pessoas, de acordo com o censo de 2022. Além disso, de 2010 para 2022, o IBGE registra um crescimento de 88,96%, expresso sobretudo em torno das populações indígenas residentes no meio urbano, bloco que representa a maior parcela de indígenas do Brasil. A evidência urbana denuncia uma ação direta da colonialidade, que cooperou na mudança da forma de vida de muitas

populações. No entanto, representa o dinamismo histórico e cultural que os indígenas também estão contextualizados, portanto as diferentes formas de vida e o número de 305 etnias registradas, explicita a diversidade cultural dessas populações no Brasil, de forma a não caber mais a manutenção dos pressupostos assimilacionistas acusados pelo professor Bessa.

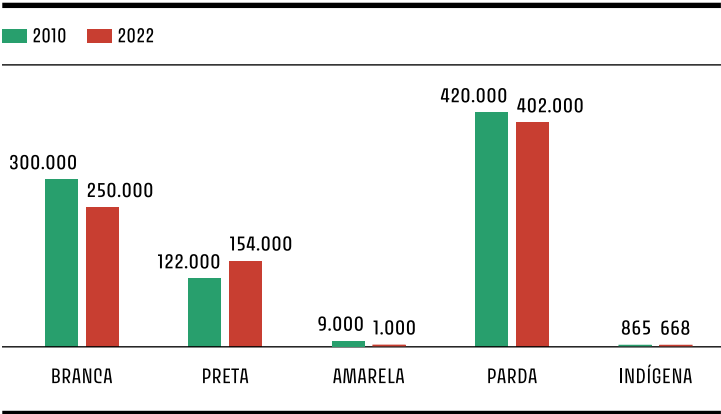
Marize Guarani levanta a questão dos pardos, por exemplo, na subnotificação de mortes por COVID-19, argumentando uma negação do Estado no reconhecimento étnico dos povos indígenas. O fato de estarem nas cidades, não anula suas identidades e muitos, a procura de tratamento de saúde nas áreas urbanas, ao morrer, são lançados nas estatísticas como pardos; segundo Para Rete, o “não lugar”. A professora também explicita o censo do IBGE do ano de 2010¹⁶, como outro mecanismo de invisibilidade étnica, ao coletar dados onde quem marcasse a opção de indígena, deveria responder a uma série de outras questões, como etnia, terra, língua. Questões estas de difícil conhecimento, por se tratar de uma diáspora dentro do próprio território. Dessa forma, isso pode ser um dos fatores para que muitas pessoas deixem de se autodeclarar indígenas, principalmente nos contextos urbanos, o que vai dificultando a geração de políticas públicas para os povos indígenas.

É extremamente importante ressaltar que os indígenas estão em todos os lugares e isso inclui a Baixada Fluminense. A presença histórica se manifesta, também, nos ethos compartilhados nesse chão, como conta Nielson Bezerra (2023) ao apreciar modos de agência coletiva, pautados em

16 Neste censo foram registradas autodeclarações de 865 indígenas.

uma partilha, como tecnologia ancestral de resistência dos povos indígenas e africanos que passaram pela Baixada Fluminense. Bezerra ainda atribui ao território a condição de condutor de ancestralidade. Desta forma, é possível observar em uma perspectiva antropofágica tupinambá como as mortes emergem como existências e assolam a agenda colonialista cotidianamente, seja nas nomeações dadas às localidades, nos alimentos, que são base de nossa culinária, além das narrativas andarilhas de pegadas ancestrais contadas por historiadores ligados à Associação de Amigos do Museu Vivo do São Bento e por movimentos culturais, como o Grêmio Recreativo Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio (Bezerra; Gomes; Rufino, 2023).

GRÁFICO 1. População por Cor/Raça em Duque de Caxias – 2010 e 2022



FONTE: Os autores, com base nos dados do IBGE.

As marcas históricas e culturais não enfraquecem a defesa deste lugar enquanto um território indígena, no entanto, se faz necessário reafirmar a presença contemporânea de

indígenas em Duque de Caxias. O censo de 2010 registrava 865 pessoas indígenas, sem nenhuma área demarcada e sendo apenas cinco de área rural, dados que evidenciam a presença indígena no contexto da cidade. Em 2022 o censo registrou uma diminuição de pessoas autodeclaradas brancas e pardas e teve um aumento nas autodeclarações negras e indígenas, isso pode ser atribuído aos trabalhos de desmobilização dos estereótipos, bem como na reafirmação das contribuições dos grupos raciais por meio das Leis 10.639/03 e 11.645/08. Compôr, portanto, leituras da história a contrapelo (Benjamin, 1985) inscrever nos contextos educativos repertórios para as retomadas identitárias é a possibilidade que temos de promover justiça social e cognitiva e tantos outros agenciamentos de dignidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de todas as proposições levantadas até aqui, o ponto fundamental é que sejam instigados movimentos contra-coloniais, inclusive nos currículos que fazem parte da estrutura de poder e, por isso, precisam ser reinventados de forma urgente. Assim, também nos convoca à reflexão Marize Guarani:

O modelo estrutural da escola e as diretrizes básicas para a elaboração do currículo foram pensados pelos não indígenas, sendo assim perdura o cunho neoliberal, do podar os questionamentos e a liberdade em criar dos alunos que é completamente antagônico à cultura indígena (Oliveira, 2024, p. 46).

Para deleite de leitura e inspiração, compartilhamos também a poesia de Allyson Santana da Silva, cursando o segundo ano do Ensino Médio no Cora Coralina. O estudante participou de todo o processo da performance “O que queremos dessa travessia?”, inclusive sendo performer. A própria poesia pode ser material didático a ser discutido em nova proposta de atividade.

A Natureza chora!

Saber que não estão dando a atenção devida me assola

Pra que falar tanto de política se não resolve nada?

Me enoja!

Parece que a Mãe Terra

Tá na frente de uma sinagoga pedindo esmola

“Pode cuidar de mim, por favor?”

“Pode parar de me desmatar?”

“Tá doendo!”

Amazônia, Mata Atlântica

Pantanal, Caatinga e Cerrado

Milhões de anos de evolução, é esse o resultado?

Inundação, queimada, efeito estufa, tornado

Acho que vocês ainda não entenderam o recado!

Olha o que fizeram com nosso povo

Ofereceram espelhos, tecidos e a possibilidade de morar na “terra deles”

Olhei pra cara dele calado, minha expressão já insinua

Vou chamar essa terra de Ilha de Vera Cruz

Olhei pra ele e perguntei: “quem disse que a terra é sua?”

Não temo sua arma

Espero no carma

Meu destino abraçar

Sinto o fogo em brasa
Perdendo minha aura
Queimando minha alma
Cortaram minhas asas
Vivo a vida em guerra
Me sinto em Gaza
Minha terra queima
Minha visão embaça
Vocês ainda vão pagar por destruir minha casa
Espécies vêm, se vão, meteoros caem, extingue-se uma raça
Espécies vêm, destroem o mundo
Não vai ser de graça
Eu sei que a coisa tá feia, não precisa se desesperar
Espécies vêm, se vão, queimam suas florestas
Mas o mundo mesmo não vai acabar
É para fugir dessa realidade que eu estudo
Ainda querem me convencer que
O agro é tec
O agro é pop
O agro é tudo
Mas a sujeira a mídia faz de maquiagem
Mais de 400 bilhões no plano safra é sacanagem
Chegou a hora de colher o que foi plantado
Se quisessem acabar com as queimadas, eles já tinham
acabado
Vejo essa geração fazendo merda
E depositando tudo na nossa conta
Se quiser fazer, faça, mas sustenta tua bronca
Não tenho culpa da sua ignorância
Joga seu voto fora como algo sem importância
Se dizem exemplos, só decoração

Espero que a próxima seja melhor, de coração
E o pior é ver eles apostando na próxima geração
Deixa eu te contar uma coisa...

Com essa potência versada nos/dos caminhos de Allyson, temos mais um forte exemplo do quanto continuamos firmes na disputa pela defesa de existências plurais por meio da Educação.

Compartilhar essas experiências e trajetórias, é reconhecer as potencialidades presentes no espaço escolar, “chão da escola”. É compreender as confluências e fluências ancoradas na coletividade, que faz vingar práticas/estratégias de ensino-aprendizagem contracoloniais, mesmo diante dos ataques, limites e dificuldades ainda impostos pelo sistema a professoras e professores, assim como seus espaços de docência. Essa escrita partilhada aponta caminhos possíveis de inclusão da Lei 11.645/08 nos cotidianos, mas sem romantizar as dificuldades e frustrações encontradas no caminho.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. *O Buen Vivir: uma oportunidade de imaginar outro mundo*. In: SOUSA, C. M. (org.). *Um convite à utopia* [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2016. p. 203-233.
- ACSELRAD, Henri; MELO, Cecilia Campelo; BEZERRA, Gustavo das Neves. Movimentos por justiça ambiental versus senso comum ambiental: a degradação ambiental não é democrática. In: ACSELRAD, Henri; MELO, Cecilia Campelo; BEZERRA, Gustavo das Neves. (orgs.). *O que é justiça ambiental*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- BANIWA, Gersem. A presença indígena em contextos urbanos. OPIERJ, 2023. Disponível em: <https://opierj.org/a-presenca-indigena-em-contextos-urbanos/>. Acesso em: 25 fev. 2026.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: *Obras Escolhidas*. Vol. I. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BESSA-FREIRE, José Ribamar. Cinco ideias equivocadas sobre o índio. *Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH)*, Manaus-AM, n. 1, p. 17-33, set. 2000.
- BEZERRA, Nielson Rosa. *Espírito das Periferias: ancestralidades indígenas e africanas na Baixada Fluminense*. Duque de Caxias, RJ: Esteio Editora, 2024.
- BEZERRA, Nielson; RUFINO, Luiz; GOMES, Gabriel. Devorar e se vestir de constelação: as trilhas de Sumé e a tessitura espiritual entre floresta e periferia. *Caderno Seminal*, Rio de Janeiro, n. 51, 2025.
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

- DUARTE, Silvania Brito. *Saberes indígenas na história e na escola*. Dissertação (Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTÓRIA) — Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2022.
- GOMES, Marta Taets. *Patrimônios de Duque de Caxias: história e memória no Museu Vivo do São Bento*. 2016. Dissertação (Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTÓRIA) — Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2022: Identificação étnico-racial da população, por sexo e idade: Resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2022*. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre História*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Editora Schwarcz S.A., 2019.
- KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Editora Schwarcz S.A., 2020.
- KRENAK, Edson; LOPES, Danielle Bastos; PEIXOTO, Leonardo Ferreira. “Com o sangue de quem foram feitos meus olhos?” Conversando com Edson Krenak sobre literaturas e metodologias indígenas. *Revista Teias*, Rio de Janeiro, v. 22, p. 11-27, 2021.

- LEFF, Enrique. La ecología política en América Latina: un campo en construcción. In: ALIMONDA, Héctor (org.). *Los tormentos de la materia: aportes para una ecología política latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 21-39.
- LUIZ, Bruna Maria de Almeida. *É devagar, é devagarinho: Pai Joaquim da Calunga e as desconstruções de correntes sociais e educacionais da colonialidade*. Dissertação (Mestrado em Educação) — UERJ, 2022.
- MARTINS, Leda Maria. *Performance do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- OLIVEIRA, Marize Vieira de. *Aguyjevete para quem luta — movimento indígena e povos originários na luta por direitos à educação: uma escrita autoetnográfica*. Tese (Doutorado em Educação) — UFF, 2024.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.
- RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.
- SILVA, Cristiana Romão da. *Eu sujeito, Ele sujeito, Nós sujeitos históricos: história local, narrativas vivenciais e ensino de história*. Dissertação (Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTÓRIA) — Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2022.
- SILVEIRA, Thais Elisa Silva. *Identidades (in)visíveis: indígenas em contexto urbano e o ensino de história na região metropolitana do Rio de Janeiro*. Dissertação (Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTÓRIA) — Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016.

- SOUZA, Marlúcia Santos de; RIBEIRO, Sirlene Orlando. Memórias ancestrais no Norte e Oeste das cercanias da Guanabara: no tempo das conchas e da Jacutinga. *Revista Pilares da História*, ano 20, n. 19, p. 37-44, 2021.
- XAKRIABÁ, Célia. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Dissertação (Mestrado) — Universidade de Brasília, 2018.

O Conselho Estadual dos Direitos Indígenas do Rio de Janeiro (Cedind): articulações entre indígenas em contexto urbano e nos Tekohás¹

MARIZE DE OLIVEIRA

DAUÁ PURI

KELLY RUSSO

IZABEL MISSAGIA DE MATTOS

TONI LOTAR

RAFAELA PALMEIRA

A presença indígena nas cidades, frequentemente invisibilizada pelas políticas públicas e pela sociedade em geral, tem se afirmado por meio de diferentes estratégias de mobilização e de reivindicação de direitos. Uma dessas expressões é a criação do Conselho Estadual dos Direitos Indígenas do Rio de Janeiro (Cedind-RJ), instância consultiva estadual que articula lideranças indígenas tanto em contexto urbano quanto em territórios aldeados. Este capítulo tem por objetivo apresentar a trajetória de criação do Cedind, suas formas de composição, funcionamento, atribuições e frentes de atuação, destacando sua importância como conquista histórica do movimento indígena fluminense.

1 Esse texto foi revisado com uma ferramenta de Inteligência Artificial, nós como coautores, assumimos a completa responsabilidade sobre o conteúdo deste trabalho.

Ao abordar a experiência do Cedind, buscamos evidenciar a potência da organização indígena urbana em articulação com os *Tekohás* no enfrentamento às desigualdades, na formulação de políticas públicas e na ampliação dos espaços institucionais de participação e controle social. Para tanto, dialogamos com autoras indígenas, como Marize Oliveira (2024), cujas contribuições ajudam a compreender a origem, os sentidos e os desafios enfrentados pelo Cedind ao longo de seus anos de existência.

Além disso, incorporamos neste texto uma análise documental realizada a partir das atas de reuniões do Conselho, no período de 2020 a 2022, com o objetivo de aprofundar a compreensão sobre como as pautas dos indígenas em contexto urbano têm sido contempladas (ou não) nas deliberações do órgão. A partir desse levantamento, tornou-se evidente um paradoxo que merece ser explorado: embora o Cedind tenha sido criado por uma forte articulação de coletivos de indígenas urbanos, sua atuação prática tem privilegiado majoritariamente demandas oriundas dos Tekohás (aldeias), reproduzindo uma tendência já identificada por outros autores desta coletânea: a de marginalização das vozes indígenas urbanas no campo das políticas públicas.

A ORIGEM DO CEDIND: DA ALDEIA MARACANÃ AO RECONHECIMENTO INSTITUCIONAL

A criação do Cedind está profundamente vinculada à mobilização indígena em contexto urbano, especialmente ao movimento da Aldeia Maracanã. Em 2006, um grupo de 35 indígenas, pertencentes a 17 etnias distintas, decidiu ocupar

o prédio histórico do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), ao lado do Estádio do Maracanã. O local, que havia sido sede do primeiro museu indígena do país — idealizado por Darcy Ribeiro, em 1953 — encontrava-se abandonado desde 1977, quando o acervo foi transferido para o bairro de Botafogo. A ocupação foi organizada após um encontro na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e deu origem ao Instituto Tamoio dos Povos Originários.

No contexto de preparação da cidade para a Copa do Mundo de 2014, os indígenas foram violentamente removidos do espaço em 2013. Parte do grupo retornou posteriormente, fundando a “Aldeia Maracanã Rexiste”, enquanto outras famílias foram transferidas para apartamentos do Programa Minha Casa, Minha Vida, no bairro do Estácio, formando o que viria a ser conhecido como “Aldeia Vertical” (Freire; Silva, 2025).

A ocupação e construção da Aldeia Maracanã trouxe reconhecimento e divulgação da cultura indígena, já que criou um núcleo de difusão e produção cultural para a população e os próprios indígenas do país. Porém, o movimento de ocupação não ocorreu de forma pacífica. Durante os anos de ocupação, os indígenas foram alvo de preconceito, tiveram suas identidades deslegitimadas publicamente, e também tentaram dialogar com o governo para manter viva a história daquele lugar (Santos, 2016), uma vez que o espaço era cobiçado por empresários e governantes que desejavam remover os indígenas com o intuito de demolir o prédio para construção de um *shopping* e um estacionamento para o Estádio Maracanã².

2 DUQUE, Dóris. “Aldeia Maracanã: resistência indígena no coração da cidade”. *Jornal da PUC*. 2017. Disponível em: <http://jornaldapuc.vrc.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=5287>. Acesso em: 10 jan. 2023.

Cabe lembrar que a Copa do Mundo, que ocorreu em 2014, e as Olimpíadas, em 2016, eram justificativas para grandes empresas nacionais e internacionais depositarem seus investimentos em áreas estratégicas da cidade. Estes megaeventos proporcionaram um intenso processo de transformação urbana no Rio e locais, como o entorno do Estádio Maracanã, eram alvos do governo para atrair turistas e investimentos privados. Neste sentido, uma intensa batalha foi travada contra os indígenas que estavam ocupados no antigo prédio do Museu do Índio, que por diversas vezes foram ameaçados de expulsão por parte dos guardas locais e polícia militar (Santos, 2016).

A partir dessa trajetória de resistência, foi consolidada a Associação Indígena Aldeia Maracanã (AIAM), em 2015, com o objetivo de preservar e promover os saberes indígenas e lutar pelos direitos dos povos originários no Brasil. Como destaca Marize Oliveira (2024), desde a ocupação do prédio, em 2006, já se delineavam os objetivos estratégicos que culminariam na criação do Cedind:

Quando ocorreu a ocupação do prédio, os objetivos já haviam sido definidos: que ali fosse construído um Centro de Promoção e Difusão da História e Cultura Viva dos Povos Indígenas; que se buscasse o tombamento do prédio pelo IPHAN; que fosse um espaço de convergência dos povos indígenas, onde se pensassem estratégias para o povo originário de Abya Yala; que se tornasse referência no Rio de Janeiro para todos os povos originários; e que se criasse um instrumento na estrutura do governo estadual que permitisse avanços em relação aos direitos dos povos dos Tekohás e do contexto urbano (Oliveira, 2024, p. 173).

O Cedind nasce, portanto, como fruto de uma demanda política dos povos indígenas urbanos, articulada com as lutas dos povos aldeados. Sua criação, por meio do Decreto Estadual nº 46.218, de 11 de janeiro de 2018, representa um marco institucional importante, tornando-se o primeiro conselho estadual consultivo voltado especificamente à promoção dos direitos indígenas no Rio de Janeiro. Para Dauá Puri, outro participante desse movimento, a criação do Cedind vai ser fruto de uma série de articulações existentes com órgãos governamentais:

A movimentação para a criação do Conselho Estadual dos Direitos Indígenas (Cedind), no Rio de Janeiro, começou com o Fórum “A Voz dos Povos”. Naquela época, eu morava na Aldeia Maracanã e representava o coletivo. Isso foi por volta de 2009. Participávamos das reuniões organizadas pela Superintendência de Igualdade Racial e, em 2011, integramos o grupo de trabalho criado para a elaboração do Plano Nacional da Igualdade Racial. Sempre mantivemos a participação indígena ativa, até mesmo durante e após nossa retirada do Maracanã. Conseguimos criar algumas instituições indígenas voltadas à construção de um diálogo intergovernamental. Participamos do lançamento do decreto de criação das cotas para indígenas no acesso ao quadro de servidores do estado. Com a fundação do Cedind, passei a representar o Movimento de Ressurgência Puri. No início, havia um bom empenho da Superintendência: encaminhamos um plano de visitas às aldeias, foi reservada uma sala para atendimento, e foram criadas várias comissões de trabalho (Comunicação pessoal, janeiro de 2025).

Tanto o depoimento de Marize Oliveira quanto o de Dauá Puri coadunam com dados existentes no relatório disponibilizado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA):

Vale lembrar que o Cedind surge a partir de um histórico de lutas do movimento indígena do Rio de Janeiro e de seus diversos parceiros. Tais lutas representam dissonâncias e mobilizações produzidas por grupos que desafiam silenciamentos, reelaboram identidades e tornam visíveis as fronteiras que os aproximam e separam de outros grupos e da sociedade abrangente, o que envolve uma complexidade de mediações e formas de afirmação, não só de anseios e de reconhecimento de direitos, mas também de fortalecimento de sistemas culturais locais. Considerando o que vem sendo anunciado e protocolado, desde o início de 2019, pelos governantes e parlamentares eleitos, em esferas estaduais e federais, cabe fortalecer, articular e dar organicidade aos espaços coletivos de defesa de direitos daqueles que sempre estiveram, no Brasil, em situação de maior vulnerabilidade. Nesse sentido, o Cedind, apesar de reunir “vontade política” e de já ter avançado em encaminhamentos indiscutivelmente relevantes, enfrentará, em seus horizontes, imprevisibilidades e imensos desafios (Lima, 2019a, p.6).

ESTRUTURA, COMPOSIÇÃO E FUNCIONAMENTO DO CEDIND

O Cedind é um órgão colegiado permanente, de caráter consultivo, vinculado à Secretaria de Estado de Direitos Humanos e Políticas para Mulheres e Idosos (SEDHMI).

Seu regimento interno, elaborado coletivamente com participação de representantes indígenas e parceiros institucionais, organiza sua atuação em comissões temáticas e define suas competências.

A composição do Conselho contempla 24 membros com direito a voto, sendo 50% representantes indígenas — metade dos Tekohás e metade de organizações urbanas — e 50% de representantes de órgãos públicos. Entre os territórios representados estão os Tekohás Sapukai (Angra dos Reis), Itaxin (Paraty-Mirim), Araponga (Paraty), além de territórios em processo de reconhecimento, como Arandu Mirim, Dje'y, Kãñã Pataxi Ûi Tanara (Paraty), Ará Hovy (Itaipuaçu) e Ka'aguy Hovy Porã (São José do Imbassaí, Maricá). Como aponta Marize Oliveira (2024):

Todos os Caciques de todos esses territórios têm assento e voto no Cedind, bem como o mesmo número de instituições indígenas do contexto urbano (Oliveira, 2024, p. 174).

A paridade entre indígenas aldeados e urbanos também se expressa na direção do Conselho: a presidência e a vice-presidência são ocupadas, obrigatoriamente, por dois representantes indígenas — um de cada segmento. A alternância entre representantes governamentais e indígenas nas funções executivas garante o equilíbrio nas tomadas de decisão.

Além disso, o regimento prevê a participação, com direito à voz, de instituições como a Defensoria Pública da União, a FUNAI, a SESAI, universidades públicas e organizações da sociedade civil, com atuação na área indígena, como a OAB-RJ e o IPHAN.

QUADRO 1. Composição do Cedind com direito a voto: sobre representantes indígenas aldeados, em contexto urbano, dos órgãos públicos e entidades

SITUAÇÃO	REPRESENTANTES	QNTD.
Aldeados	Aldeia Araponga, Patrimônio – Paraty	1
	Aldeia Itaxim de Paraty Mirim	1
	Aldeia Rio Pequeno – Tekoã Ily de Barra Grande – Paraty	1
	Aldeia Sapukai de Bracuí – Angra dos Reis	1
	Aldeia Céu Azul - Ara Hovy de Itaipuaçu – Maricá	1
	Aldeia Mata Verde Bonita - Ka'Aguy Hovy Porã – Maricá	1
Em contexto urbano	Centro de Referência da Cultura dos Povos Indígenas – Aldeia Maracanã	1
	Associação Indígena Aldeia Maracanã	1
	Movimento Ressurgência Puri	1
	Instituto dos Saberes dos Povos Originários – Aldeia Jacutinga	1
	Associação Universitária Latino Americana	1
	Rede GRUMIN de Mulheres Indígenas	1
Órgãos públicos e entidades	Secretaria de Estado de Direitos Humanos e Políticas para Mulheres e Idosos	1
	Secretaria de Estado de Cultura	1
	Secretaria de Estado de Ambiente	1
	Secretaria de Estado de Educação	1
	Secretaria de Estado de Saúde	1
	Secretaria de Estado Defesa Civil	1
	Secretaria de Estado de Agricultura, Pecuária, Pesca e Abastecimento	1
	Defensoria Pública Geral do Estado do Rio de Janeiro	1

QUADRO 1. Composição do Cedind com direito a voto: sobre representantes indígenas aldeados, em contexto urbano, dos órgãos públicos e entidades

SITUAÇÃO	REPRESENTANTES	QNTD.
Órgãos públicos e entidades (cont.)	Universidade do Estado do Rio de Janeiro	1
	Universidade Federal do Rio de Janeiro	1
	Universidade Federal Fluminense	1
	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro	1

FONTE: D.O. (Brasil, 2018a).

Além desses representantes, no conselho é permitido a participação, com direito a voz, de outras entidades, órgãos e instituições, públicas ou privadas, sem fins lucrativos, que tenham atribuições ligadas às questões indígenas, tais como: Defensoria Pública da União (DPU), Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Secretaria Especial da Saúde Indígena do Ministério da Saúde (SESAI), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Comissão de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil do Rio de Janeiro (OAB-RJ), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), ABA e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Por meio de reuniões realizadas em um sistema de rodízio em cada uma das aldeias indígenas do Rio de Janeiro, nos primeiros anos de atuação, o Cedind buscou dialogar com as comunidades para compreender suas necessidades, com a finalidade de elaborar um diagnóstico, que os auxiliem no processo de “encaminhamento de solicitações, denúncias, demandas e debates sobre as expectativas locais quanto a melhorias na prestação de serviços básicos e implementação de políticas públicas” (Lima, 2019a, p. 1).

Cerimônia de posse do Cedind,
no dia 17 de maio de 2018.
FOTOS: Toni Lotar (2018)



Audiência pública realizada no Palácio da Justiça para a validação do Conselho Estadual dos Direitos Indígenas com a presença de lideranças das 7 aldeias Guarani do Rio e representantes de diversas organizações de índios em contexto urbano.

As reuniões ocorrem mensalmente, de forma alternada entre a sede do Conselho e os territórios indígenas, permitindo que as lideranças apresentem suas demandas in loco, o que fortalece a escuta ativa e o acompanhamento direto das situações vividas pelas comunidades.

ATRIBUIÇÕES E FRENTES DE ATUAÇÃO

O Cedind atua como espaço de articulação política e elaboração de propostas de políticas públicas voltadas à promoção dos direitos dos povos indígenas no estado do Rio de Janeiro. Dentre suas atribuições, destaca-se a proposição de diretrizes para ações estaduais que garantam os direitos culturais, territoriais, educacionais e de saúde das populações indígenas. Essa atuação é essencial para enfrentar a histórica marginalização vivida pelos povos originários, especialmente em contextos urbanos onde a presença indígena é frequentemente invisibilizada.

O Conselho também se responsabiliza por receber, encaminhar e acompanhar denúncias de violações de direitos, apresentadas por indígenas de forma individual ou coletiva. Ao assumir esse papel de mediação, o Cedind se torna um elo fundamental entre as comunidades indígenas e os órgãos competentes, contribuindo para a responsabilização das autoridades e para a proteção efetiva dos direitos coletivos.

Outra frente importante de atuação é o desenvolvimento de programas sociais, culturais, ambientais e de geração de renda. Essas iniciativas partem das demandas das comunidades, identificadas durante as reuniões mensais do Conselho, muitas delas realizadas nos próprios territórios.

A construção de fossas secas, a garantia de abastecimento de água, a ampliação da cobertura de internet nas escolas indígenas e o apoio à saúde comunitária são exemplos concretos de ações que nasceram da escuta direta das lideranças e foram encaminhadas com o apoio do Cedind.

Na área da educação, o Conselho desempenha um papel estratégico ao fomentar políticas de implementação da Lei 11.645/08, que estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura indígena nas escolas brasileiras. A atuação do Cedind inclui a elaboração de pareceres, a promoção de campanhas educativas e o incentivo à produção de materiais pedagógicos, que reflitam os saberes e as línguas indígenas, respeitando a diversidade dos povos do estado.

O Cedind também assume a responsabilidade pela produção e disseminação de estudos, relatórios e pesquisas, além de manter um centro de documentação que sistematiza dados e registros relacionados às suas deliberações, denúncias recebidas e demais documentos relevantes. Essa base de dados fortalece a memória institucional do Conselho e serve de suporte técnico para futuras decisões e articulações com parceiros públicos e da sociedade civil.

Por fim, o Conselho promove uma educação voltada aos direitos humanos, com ênfase nas realidades indígenas, visando sensibilizar a sociedade e os gestores públicos para os desafios enfrentados pelos povos originários e para a valorização de seus modos de vida. Nesse sentido, o Cedind contribui não apenas para a formulação de políticas públicas, mas também para a transformação cultural necessária à superação do racismo estrutural e à construção de uma sociedade mais justa e plural. No entanto, o Conselho enfrenta limites e desafios, principalmente após o período de

emergência sanitária exigida pela pandemia do COVID, que inviabilizou a visita aos territórios entre 2020 e 2023, e pela falta de interesse do Governo do Estado em oferecer ou facilitar a existência deste conselho, como sinaliza Dauá Puri:

Com a chegada da pandemia, houve um esvaziamento dos conselhos, mas o Cedind não parou. Graças à ação voluntária de seus membros, as visitas e o apoio às aldeias foram mantidos. No entanto, a constante troca de superintendentes — muitas vezes a cada seis meses — e também de secretários(as) fragilizou o trabalho na área dos direitos humanos e tornou as ações mais vulneráveis. Ainda acreditamos ser possível construir políticas públicas efetivas, mas o Estado do Rio de Janeiro precisa reforçar o cumprimento das leis sociais já estabelecidas (Comunicação pessoal, janeiro de 2025).

Cabe destacar que o Cedind é uma experiência pioneira no Brasil e muito importante para a política indigenista do Rio de Janeiro, já que promove um espaço democrático nas decisões que afetam os direitos dos povos indígenas. Desta forma, vale ressaltar que o Conselho foi acionado pelo Estado para se manifestar sobre projetos e leis, como o caso do Projeto de Lei (PL) da Câmara, nº 119, de 2015, que pretendia acrescentar o Art. 54-A à Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973¹⁴, que dispõe sobre o Estatuto do Índio, com a justificativa de que os problemas dos povos indígenas contemporâneos acontecem devido à suposta falta de regulamentação do acesso dos indígenas a seus direitos.

Marize Oliveira (2024) destaca que a criação do Cedind tornou possível a construção de uma luta conjunta entre

indígenas em contexto urbano e aldeados, especialmente na defesa da educação diferenciada e no enfrentamento da invisibilidade nas escolas juruá. Como ela afirma:

A importância da construção deste Conselho foi tornar possível a construção de uma luta coletiva, pensando e promovendo estratégias de lutas por políticas públicas para o processo educacional dos guarani no colégio e nas salas de extensão, mas também, as lutas para que a lei 11.645/08 seja um dia, uma realidade nas escolas Juruá (Oliveira, 2024, p. 174).

Entre as frentes de atuação destacadas, estão: a melhoria da infraestrutura nas aldeias (fossas secas, água potável, energia solar), o fortalecimento da educação (com internet nas salas de extensão e implementação do Ensino Médio em Itaxin), e ações de saúde ambiental e comunitária (controle de animais abandonados).

METODOLOGIA E ANÁLISE DOCUMENTAL: O LUGAR DAS PAUTAS URBANAS NAS ATAS DO CEDIND

Entre os dias 21 de outubro e 21 de novembro de 2022, foi realizada uma análise documental de 11 atas de reuniões do Cedind-RJ, abrangendo o período entre 2020 e 2022. O objetivo foi identificar quais temas relacionados aos povos indígenas em contexto urbano apareceram nas discussões do Conselho e com que frequência. A análise revelou que, apesar de o Cedind ter sido impulsionado por coletivos urbanos, como o movimento da Aldeia Maracanã, as

deliberações do órgão se concentram majoritariamente nas demandas dos povos aldeados.

Entre os temas relacionados à população indígena urbana, que aparecem nas atas, estão: habitação (Ata nº 144, abril de 2021), vacinação e saúde (Atas nº 144 e 041), autodeclaração indígena (Atas nº 144 e 020), acolhimento de povos indígenas migrantes como os Warao (Atas nº 041 e 124), retomadas de território em áreas urbanas (Ata nº 100), acesso às cotas em universidades e denúncias de fraude (Atas nº 223 e 236), e a proposta de realização de assembleias em contextos urbanos (Ata nº 124).

Essas pautas revelam as dificuldades enfrentadas por indígenas urbanos, como a ausência de instrumentos legais para a autodeclaração, a desinformação sobre políticas de cotas, a falta de políticas de habitação adequadas e o preconceito que associa identidade indígena exclusivamente às aldeias. Em uma das atas, por exemplo, foi debatida a situação de insegurança habitacional enfrentada por um grupo de indígenas da etnia Xavante ocupando um prédio abandonado, destacando-se a ausência de resposta institucional, mesmo após ofícios enviados à Defesa Civil e à Prefeitura do Rio de Janeiro.

No campo da saúde, houve discussões sobre a exclusão dos indígenas urbanos nas campanhas de vacinação, assim como sobre a situação da antiga Casa do Índio, atualmente acolhendo pessoas em condições de vulnerabilidade extrema, como indígenas em sofrimento psíquico.

Casos como o do estudante indígena em contexto urbano acusado injustamente de fraudar cotas para negros (Atas nº 223 e 236), exemplificam o racismo institucional e a ausência de protocolos adequados para validar e proteger a

autodeclaração indígena. Essas questões refletem a dificuldade dos indígenas urbanos em terem seus direitos reconhecidos e garantidos — mesmo dentro de um conselho cuja criação se deve, em grande parte, à sua luta.

REFLEXÕES FINAIS

O Cedind é expressão da força política e organizativa do movimento indígena no estado do Rio de Janeiro. Ao articular indígenas de contextos diversos em torno da defesa de direitos coletivos, o Conselho rompe com a lógica institucional que tende a fragmentar as lutas e marginalizar as vozes indígenas. Contudo, a análise documental, realizada com base nas atas entre 2020 e 2022, revelou um paradoxo importante: embora tenha surgido a partir da mobilização de indígenas urbanos, a atuação concreta do Cedind tem privilegiado as demandas dos Tekohás, relegando a segundo plano as pautas emergentes das populações indígenas que vivem nas cidades.

Essa constatação reforça o que outros capítulos desta coletânea apontam: a presença indígena no contexto urbano ainda encontra muitas barreiras para ser legitimada, inclusive em espaços de representação institucional criados para defendê-la. Questões como a autodeclaração, o acesso à saúde, à habitação, ao ensino superior por meio das cotas e o acolhimento de povos indígenas migrantes — como os Warao — aparecem nas atas, mas com menor frequência e com pouca efetividade de encaminhamentos.

Apesar disso, a presença dessas pautas, ainda que minoritárias, demonstra que os indígenas urbanos seguem em luta

para afirmar sua existência e reivindicar direitos. A proposta de realização de assembleias em territórios urbanos, por exemplo, aprovada em 2022, indica que há abertura para tensionar a lógica aldeiocêntrica ainda presente nas políticas indígenas do estado.

O Cedind, portanto, trata-se de uma experiência inovadora no cenário nacional, que inscreve a presença indígena no espaço urbano como legítima e politicamente ativa, ao mesmo tempo em que fortalece os vínculos com os Tekohás e com os saberes ancestrais. Como construção coletiva, o Cedind ainda enfrenta desafios — especialmente no que diz respeito ao comprometimento do Estado com as pautas indígenas —, mas representa uma conquista histórica que precisa ser fortalecida e difundida.

Seu exemplo inspira outras formas de organização autônoma dos povos indígenas em contextos urbanos e demonstra que os direitos indígenas não se encerram nas fronteiras das aldeias, mas devem ser garantidos em todos os espaços de vida, resistência e reexistência. No entanto, a experiência do Cedind é também complexa e contraditória — como são muitos dos processos de construção política em contextos marcados por disputas históricas. Reconhecer seus avanços e limitações é essencial para fortalecer a atuação do Conselho e garantir que ele cumpra o papel para o qual foi criado: dar visibilidade e defender os direitos de todos os povos indígenas do Rio de Janeiro, em suas múltiplas territorialidades.

REFERÊNCIAS

- CUNHA, Reinaldo de Jesus. *Cedind — Conselho Estadual dos Direitos Indígenas: solenidade de posse dos novos conselheiros*. AULA — Associação Universitária Latino-Americana, 2018. Disponível em: <https://www.aula.org.br/Editorias2018/Jornal-AULA/Jornal-2018-002.htm>. Acesso em: 2 maio 2022.
- FREIRE, Leticia de Luna; RAPOSO, Erlan. Aldeia Maracanã Vertical. *Observatório da Presença Indígena no Estado do Rio de Janeiro (OPIERJ)*. Disponível em: <https://opierj.org/aldeia-vertical/>. Acesso em: 21 maio 2025.
- LIMA, Ludmila Moreira. *Reunião Cedind: 29 e 30 de agosto de 2019*. Relatório. Associação Brasileira de Antropologia (ABA), 2019a. Disponível em: http://www.aba.abant.org.br/files/20190918_5d82322180202.pdf. Acesso em: 2 maio 2022.
- LIMA, Ludmila Moreira. *Conselho Estadual dos Direitos Indígenas do Rio de Janeiro — Cedind*. Informe. Associação Brasileira de Antropologia (ABA), 2019b. Disponível em: http://www.aba.abant.org.br/files/20190211_5c6173d4a03d2.pdf. Acesso em: 2 maio 2022.
- OLIVEIRA, Marize Vieira de. *Aguyjevete para quem luta: movimento indígena e povos originários na luta por direitos à educação: uma escrita autoetnográfica*. 2024. 504 f. Tese (Doutorado em Educação) — Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2024.

- RODRIGUES, Martha Cavalcante. *Uma luta coletiva: análise da atuação do Conselho Estadual dos Direitos Indígenas na Aldeia Mata Verde Bonita em Maricá (RJ)*. 2023. 105 f. Monografia (Licenciatura Plena em Ciências Sociais) — Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2023.
- SANTOS, Vinicius Pereira dos. *A resistência da Aldeia Maracanã: um ponto de oxidação pela “revolução ferrugem”*. 2016. 134 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Diversidade indígena na Baixada Fluminense: a presença de refugiados Warao em Nova Iguaçu

CARLA SOARES

RAFAELA SOUZA PALMEIRA

A população indígena residente no Brasil é de 1.693.535 pessoas, correspondendo a 0,83% da população total, de acordo com o levantamento realizado pelo Censo Demográfico 2022. No Estado do Rio de Janeiro existem 16.964 indígenas, além disso, o Rio de Janeiro está entre as três unidades da federação que apresentam os menores índices percentuais de indígenas residentes em suas terras originárias. Este dado demonstra que a maior parte da população indígena está nas cidades. Cabe mencionar que o principal estereótipo que envolve essa população é a ideia de que, se viver na cidade, deixará de ser indígena¹. De acordo com Vanessa Karajá e Poliene Bicalho (2022):

É inconcebível, em pleno século XXI, que ideias como estas sejam perpetuadas, o indígena não vive isolado, embora ainda existam povos, no Brasil e no mundo, que vivam em

1 Censo Demográfico 2022 Indígenas: Primeiros resultados do universo, p. 92; p.94 e p.106.

condições similares às do isolamento. Porém, desde antes de 1500 os grupos étnicos estabeleciam contatos entre si, realizavam trocas. Esses contatos, obviamente, se intensificaram a partir da colonização portuguesa no Brasil, e geralmente contra a vontade das etnias que aqui viviam. Desse modo, dizer que o indígena que vive na cidade não é mais indígena, porque ainda há quem acredite que o lugar dele é na mata, é, no mínimo, incoerente e consiste em uma visão ultrapassada, preconceituosa e racista (Bicalho; Karajá, 2022, p. 139-140).

Além desta ideia preconceituosa, tão reforçada por diversos indivíduos, os indígenas em contexto urbano ainda precisam lidar com a falta de políticas públicas. Segundo Adir Nascimento e Carlos Vieira (2015), o fato de o governo federal não elaborar leis que amparem essas populações pode ser uma estratégia para mantê-los na invisibilidade, até mesmo silenciados.

Ainda, contribui para a colonialidade de silenciar o “outro”, o que reforça o pensamento moderno, que legitima apenas um conhecimento, escuta apenas um lado e reforça o imaginário de que se trataria de uma população habitante de floresta, preguiçosa e incapaz de viver nas cidades (Nascimento; Vieira, 2015, p. 2).

Ao falar de indígenas em contexto urbano, é essencial pensar nas especificidades em que estão inseridos. Thaís Elisa (2016) chama atenção para essa questão. Ela menciona que algumas terras indígenas viram a cidade crescer no seu interior. Observa-se uma diversidade de contextos em

relação à presença indígena nos espaços urbanos. Algumas cidades concentram indivíduos oriundos de uma mesma região geográfica, enquanto grandes metrópoles atraem povos indígenas provenientes de distintas partes do território nacional. Há, ainda, aqueles cujas famílias residem em contexto urbano há várias gerações, bem como sujeitos que passaram a se identificar como indígenas apenas na vida adulta, em processos de retomada identitária.

Cabe mencionar que dados coletados pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE) e Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome indicam que a população indígena refugiada e migrante no Brasil é formada por 9.474 pessoas, de 3.402 grupos familiares. Em termos numéricos, a etnia mais expressiva é a Warao (67%), seguida dos Pémon (28%), E'ñepá (2%), Kariña (2%) e Wayúu (1%). Todas oriundas da Venezuela.²

Nesse contexto diverso de população indígena nas cidades do estado do Rio de Janeiro, este texto visa promover uma reflexão e trazer informações sobre a situação dos indígenas em contexto urbano e que estão em situação de migração, a partir da especificidade do povo Warao.

Os Warao destacam-se como o segundo povo indígena mais populoso da Venezuela, contabilizando aproximadamente

2 ACNUR. Brasil acolhe mais de 9,4 mil pessoas indígenas refugiadas e migrantes. 25 abr. 2023. Disponível em: Brasil acolhe mais de 9,4 mil pessoas indígenas refugiadas e migrantes — UNHCR ACNUR Brasil. Acesso em: 26 de set. 2024.

49.000 pessoas, e estão localizados predominantemente na região caribenha do delta do rio Orinoco, em centenas de comunidades nas áreas rurais, ribeirinhas e litorâneas, e nas várias cidades do entorno, abarcando o estado de Delta Amacuro e regiões dos estados de Monagas e Sucre (Ramos *et al.*, 2017 *apud* Tarragó; Santos; Soneghetti, 2021, p. 8).

Ao abordar a questão migratória, é essencial falar sobre o conceito de diáspora e suas consequências para a identidade cultural de um povo, especialmente indígena. Pesquisando em qualquer dicionário, veremos que o conceito de “diáspora” está associado à dispersão. “Diáspora”, de fato, se tornou um conceito para se referir àqueles que são tirados de sua terra. Na atualidade, no entanto, esse conceito está associado à imigração, sendo ela forçada ou não (Sousa, 2013, p.17). Como bem afirma o teórico cultural jamaicano Stuart Hall (2002, p. 28), “a pobreza, o subdesenvolvimento e a falta de oportunidades podem fazer as pessoas migrarem.”

É importante destacar que diáspora e dispersão não são sinônimas.

Aqueles que saem de casa, muitas vezes decidem viver noutro lugar e, no devido tempo, tornam-se parte da terra de acolhimento” (*idem, ibidem*), enquanto as dispersões tendem a dissolver-se “na medida em que os seus membros acabam por perder as suas velhas identidades, assumindo outras novas (*idem, ibidem*) (Sousa, 2013, p. 2).

Stuart Hall (2003) discute a diáspora através da questão da migração caribenha. Ele fala sobre a dificuldade de se imaginar a nação e a identidade caribenha em uma época

de globalização crescente. O autor questiona de que forma devemos pensar sobre a identidade nacional e o “pertencimento” no Caribe em meio a essa experiência de diáspora.

Mary Chamberlain (1998 *apud* Hall, 2003) também contribui para este debate ao contar histórias da vida de migrantes barbadianos para o Reino Unido. Hall mostra como podemos imaginar a identidade cultural e o pertencimento depois da experiência da diáspora. Os entrevistados de Mary Chamberlain contam as dificuldades sentidas por muitos dos que retornaram, em se conectar à sua sociedade de origem. Certamente, eles já não se sentiam mais em casa, é uma sensação de não pertencer mais àquele lugar.

Hall (2003) afirma que estamos sempre em processo de formação cultural. Para ele, na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas. Citando o exemplo dos caribenhos, o autor diz que a qualidade de ser caribenho é compartilhada com outros migrantes do Caribe, e, ao citar George Lamming, o referido autor mostra que “a sua geração se tornou caribenha, não no Caribe, mas em Londres” (Hall, 2003, p. 69).

O autor é contrário ao pensamento de que possuir uma identidade cultural seja “[...] estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando o passado, o futuro e o presente numa linha ininterrupta” (Hall, 2003, p. 29). Para ele, nossa identidade cultural está à nossa frente e estamos sempre em processo de formação cultural, dado que a cultura não é uma questão de ser, mas de se tornar.

Cabe, também, destacar que há diferença entre imigrante e refugiado. Encontramos na Lei nº 13.445/2017³, que regu-

3 https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13445.htm

lamenta os direitos e deveres de migrantes e visitantes em território brasileiro, uma evidente definição no artigo 1º, inciso 1º, para a concepção de imigrante, emigrante, residente, visitante e apátrida.

- I. (VETADO);
- II. imigrante: pessoa nacional de outro país ou apátrida que trabalha ou reside e se estabelece temporária ou definitivamente no Brasil;
- III. emigrante: brasileiro que se estabelece temporária ou definitivamente no exterior;
- IV. residente fronteiriço: pessoa nacional de país limítrofe ou apátrida que conserva a sua residência habitual em município fronteiriço de país vizinho;
- V. visitante: pessoa nacional de outro país ou apátrida que vem ao Brasil para estadas de curta duração, sem pretensão de se estabelecer temporária ou definitivamente no território nacional;
- VI. apátrida: pessoa que não seja considerada como nacional por nenhum Estado, segundo a sua legislação, nos termos da Convenção sobre o Estatuto dos Apátridas, de 1954, promulgada pelo Decreto nº 4.246, de 22 de maio de 2002, ou assim reconhecida pelo Estado brasileiro (Brasil, 2017).

De acordo com Soares (2024), imigrantes são indivíduos que escolheram se deslocar e poderão voltar ao seu país de origem quando desejarem, tendo o direito a trabalhar e residir em nosso país temporariamente ou de forma definitiva. Já indivíduos refugiados, deslocam-se de maneira forçada, e seguem uma regulamentação.

O Brasil é signatário da Convenção Internacional sobre o Estatuto de Refugiados, firmada em Genebra em 1951, e adere ao Protocolo de 1967, que assegura os direitos dos indivíduos em busca de um país seguro para residir. Para tanto, consideram-se refugiados aqueles que se deslocaram forçadamente, motivados pela busca de segurança e sobrevivência, e que contam com a proteção internacional para não serem devolvidos ao seu país de origem. A Lei brasileira nº 9.474/97⁴, estabelece mecanismos para a implementação da Convenção de 1951 e determina que:

Art. 1º Será reconhecido como refugiado todo indivíduo que:

I — devido a fundados temores de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas encontre-se fora de seu país de nacionalidade e não possa ou não queira acolher-se à proteção de tal país;

II — não tendo nacionalidade e estando fora do país onde antes teve sua residência habitual, não possa ou não queira regressar a ele, em função das circunstâncias descritas no inciso anterior;

III — devido a grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país (Brasil, 1997).

No caso de nossos sujeitos da pesquisa, provenientes da Venezuela, há também a portaria interministerial⁵,

4 Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997, https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9474.htm.

5 Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 19, de 23 de março de 2021. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-interministerial-mjspa>

que concede a autorização de refúgio ou de residência no território brasileiro, e a análise documental é realizada diretamente pela Polícia Federal. Com isso, reconhecemos o refúgio como uma garantia de proteção à integridade física e/ou moral da pessoa, sendo uma salvaguarda regulamentada tanto nacional quanto internacionalmente.

Reconhecemos no presente artigo, que os sujeitos com os quais dialogamos são indígenas e refugiados, além de estarem subdivididos entre crianças, mulheres, homens e idosos. Assim, é possível observar que estes interseccionam em diversas categorias sociais. Por isso, faz-se necessário apoiar nosso olhar para a base de análise da interseccionalidade, capaz de fornecer “uma estrutura de interseção entre desigualdades sociais e desigualdades econômicas como medida da desigualdade social global” (Soares, 2024, p. 83).

Ao olhar para os prismas de raça, gênero, idade e estatuto da cidadania, a interseccionalidade poderá ajudar na forma como o emprego, forma de contratação, segurança no trabalho e benefícios relativos à aposentadoria, por exemplo, podem ser pensados e oportunizados, indicando ou não desigualdades sociais, nos ajudando a observar o campo e a maneira como os sujeitos são olhados e atendidos no município pesquisado.

Sabe-se que o termo “interseccionalidade” passou a ser amplamente adotado, a partir da segunda metade do século XXI, por militantes políticos, ativistas sociais, estudantes e docentes do ensino superior, sobretudo aqueles vinculados aos estudos feministas. Seu uso visava fundamentar

debates sobre políticas públicas em diferentes países, com o objetivo de analisar de que maneira as relações sociais se articulam com categorias como raça, etnia, classe social, gênero, nacionalidade, entre outras, revelando os efeitos múltiplos e simultâneos das desigualdades sociais.

QUEM SÃO OS WARAO?

Acredita-se que a etnia Warao exista há, aproximadamente, oito mil anos. Etimologicamente, Warao significa povo da canoa ou povo das águas. Os antropólogos Wilbert y Lafée-Wilbert (2007) afirmam que este povo tinha uma visão de mundo orientada pelas águas, por possuírem grandes habilidades em navegar em mar aberto e construírem embarcações, estando ligados à costa caribenha.

Para Gassón e Heinen (2012), há três mil anos houve uma nova composição entre os Ameríndios, “quando grupos indígenas de outras etnias se deslocaram para o Delta do Orinoco e levaram seu conhecimento técnico no processamento da mandioca, artesanato com argila e embarcações marítimas” (Soares, 2024). Porém, somente os nativos que viviam no pântano e nos territórios mais baixos são legitimados como os verdadeiros Warao (Waraowitu). Mas foi através deste contato interétnico, que construíram vasto conhecimento no manejo da mandioca e na construção de embarcações. A partir da pesquisa de Soares (2024, p. 45), é possível afirmar que:

No período pré-colonial sua população vivia da exploração sazonal dos bosques (moriche — buriti) e tinha uma dieta baseada em produtos retirados da palma do buriti e dos

frutos, completando sua alimentação com a caça de animais silvestres, aves, peixes e crustáceos, sua economia era de subsistência, baseada na caça e coleta.

Observando o mosaico construído pelo antropólogo e pesquisador Wilbert, é possível dizer que, no período pré-hispânico, esse povo estava dividido em quatro subgrupos, na região do Delta Amaruco, e que estes desempenhavam atividades distintas, de acordo com o território em que estavam habitando. Alguns Warao viviam mais fortemente da pesca (jomakaba kubá) e outros da agricultura e do artesanato (mojo yaota), para sua subsistência. Havia a fabricação de canoas (baroko/barco), cultivo de mandioca (aru) e milho (naukamo), também caçavam, pescavam (jomakaba kubá) e extraíam o fruto, a seiva, folhas, palha etc. do Buriti (Ojidu), que para eles é a árvore da vida (ACNUR, 2021).

Já no período colonial, em meados do século XVIII, colonizadores europeus não manifestaram interesse em dominar os povos que viviam na região do pântano, por considerarem, na visão do colonizador, um território inóspito. E acabou se tornando um território de refúgio, seguro, sendo lugar de acolhimento para outros indígenas Warao e de outras etnias, que fugiam do genocídio praticado pelos dominadores espanhóis. Este fato permitiu a composição de novos subgrupos Warao, por terem diferentes modos de vida, o que acabou alterando o mosaico mencionado anteriormente. Com isso, Soares (2024, p. 45) diz que esse movimento foi:

Intensificando assim sua diversidade interna e influenciando suas formas de organização, língua e outras práticas culturais. Embora fossem descritos como unidade étnica,

formavam um conglomerado composto por três ou mais subgrupos Warao, falantes da mesma língua, mas bastante distintos uns dos outros, com organização política dispersa e sem a presença de lideranças centralizadoras. Falar do povo Warao, portanto, significa falar da diversidade Warao.

A referida pesquisadora afirma ainda que, “embora o povo Warao constitua uma unidade étnica em termos linguísticos, há uma heterogeneidade nos ‘modos de ser Warao’, que variam de acordo com a região/comunidade do delta do Orinoco de onde provêm” (Soares, 2023, p. 46).

FLUXO MIGRATÓRIO NO BRASIL⁶

Os indígenas Warao chegam ao Brasil geralmente em grupos familiares. Sabe-se que famílias que estavam em Manaus já haviam passado por Pacaraima e Boa Vista. No fim de 2016, estimava-se a presença de 630 indígenas Warao em Roraima: 70 em Pacaraima, na fronteira com a Venezuela, e 560 em Boa Vista, capital do estado. Foi comprovado que, nesse processo de mobilidade, uma parte da família viaja e outra aguarda o retorno ou tenta se juntar aos que se foram.

Durante o segundo semestre de 2017, é possível observar uma grande diminuição na quantidade de indígenas Warao

6 Seção adaptada do Parecer Técnico nº 208/2017 - SEAP/6^aCCR/PFDC, de autoria de Luciana Ramos, Emília Botelho e Eduardo Tarragó. E do Parecer Técnico Nº 509/2021 — SUPA/SPPEA, de autoria de Joiza Madeiro, Márcio Santos e Pedro Soneghetti.

na capital amazonense. Muitos se deslocaram para o Pará, em busca de melhores oportunidades de trabalho, a principal razão para que isso ocorra é, não só pela diminuição no recebimento de doações da sociedade civil, como também pela insatisfação diante das políticas públicas de assistência social ofertadas em Manaus.

Em março de 2018, o Parecer Técnico nº 328/2018/DPA/SPPEA/PGR, elaborado por peritos em antropologia do Ministério Público Federal (MPF), identificou 1.180 indígenas Warao no Brasil, organizados em 261 núcleos familiares e distribuídos em cinco cidades de três estados da região Norte: 73% dos Warao identificados estavam em Pacaraima e Boa Vista, em Roraima; 11,5% na cidade de Manaus, no Amazonas; e 15,5% em Santarém e Belém, no Pará (Tarragó *et al.*, 2018). Quase a metade do total (47,5%) era composta por indígenas de 0 a 14 anos, indicando a urgência dos órgãos públicos desenvolverem políticas emergenciais de educação e saúde para as crianças Warao (Madeiro; Santos; Soneghetti, 2021, p. 14).

A partir de 2019, houve um grande deslocamento em direção a outros estados e regiões brasileiras, dando continuidade ao movimento espontâneo de interiorização dos Warao em busca de melhores oportunidades, estimulados pelo descontentamento em relação às políticas de acolhimento oferecidas pelo poder público. Cabe mencionar que, desde o início da migração Warao para o Brasil, esse processo de mobilidade acontece concomitantemente a um movimento contínuo de retorno temporário à Venezuela. Essas viagens são realizadas individualmente ou por pequenos

grupos familiares. O objetivo principal é rever e levar recursos para os parentes, assim como comprar peças de artesanato para revender no Brasil.

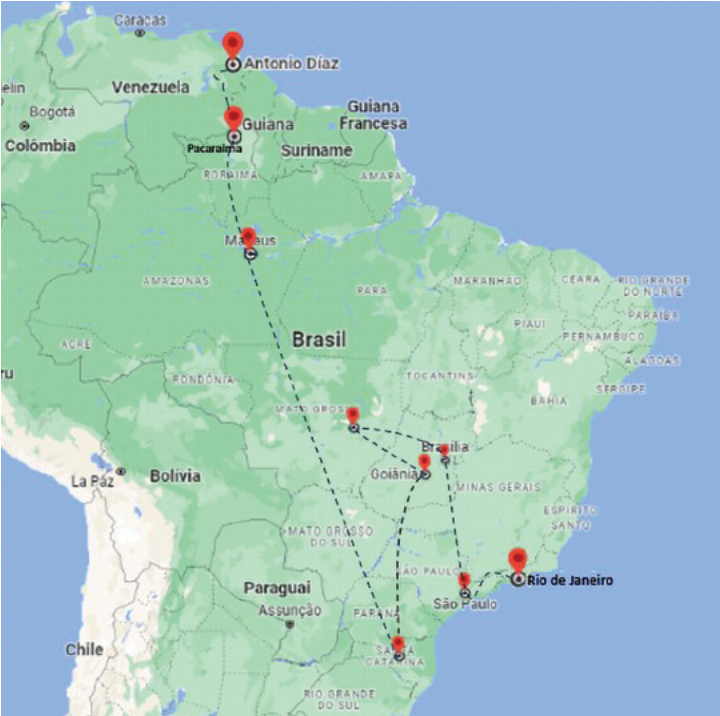
Até a divulgação do Parecer Técnico nº 1127/2020/DPA/CNP/SPPEA, em 28 de julho de 2020, os indígenas já haviam passado, por, ao menos, 74 municípios de 23 estados e o Distrito Federal, em todas as regiões do país, exceto nos estados do Amapá, Espírito Santo e Paraná. A partir de dados obtidos com os governos estaduais, o ACNUR conseguiu contabilizar 4.261 indígenas Warao vivendo em território brasileiro. No entanto, o número pode ser maior, devido à intensa dificuldade de monitoramento das mobilizações.

INDÍGENAS WARAO NA BAIXADA FLUMINENSE

Os indígenas Warao chegaram ao Rio de Janeiro em janeiro de 2020, em meio à Pandemia de Covid-19, que dizimou milhares de vidas e impactou significativamente o cotidiano dos sujeitos, com a restrição social na época. Assim que embarcaram no Rio, ficaram alojados debaixo do viaduto da Rodoviária Novo Rio. O abrigo não era visto, por eles, como um lugar seguro. Partindo do pressuposto de que a travessia Warao para o Rio de Janeiro foi feita de forma voluntária e, no primeiro momento, sem a presença de parentes para recebê-los e sem o apoio do poder público, eles contaram com a ajuda humanitária de um pequeno grupo de religiosos. Há um relato de que a indígena Marize Guarani, presidente do Conselho Estadual dos Direitos Indígenas do Rio de Janeiro (CEDIND), recebeu a denúncia e tentou articular uma ação para levá-los a uma aldeia indígena,

em Maricá (RJ). Mas, quando ela chegou à rodoviária com a Van, eles já haviam partido para Japeri.

Na ocasião, os indígenas foram acolhidos por um grupo religioso, que os conduziu ao município de Japeri, situado na Baixada Fluminense.



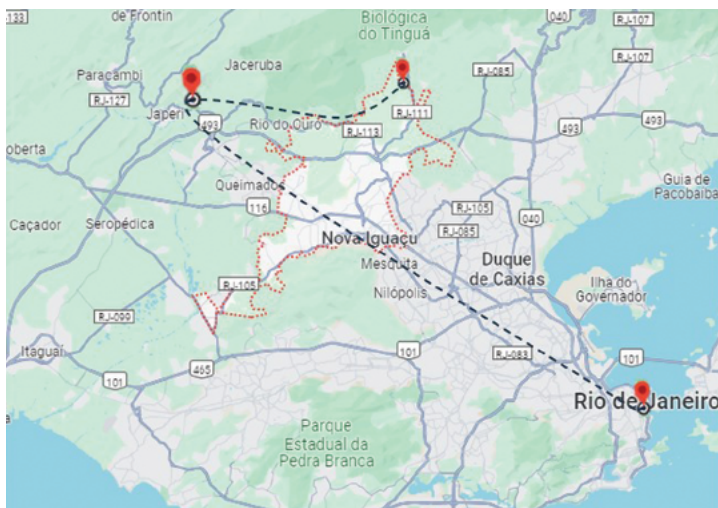
Travessia Warao pelo Brasil.

FONTE: Soares (2024, p. 64)

- ♥ Da Venezuela ao Brasil (Roraima)
- ♥ De Roraima a Manaus
- ♥ De Manaus a Santa Catarina
- ♥ De Santa Catarina a Goiânia
- ♥ De Goiânia a Cuiabá
- ♥ De Cuiabá a Brasília
- ♥ De Brasília a São Paulo
- ♥ De São Paulo ao Rio de Janeiro



Grupo Warao, indígenas venezuelanos, acampados embaixo de viaduto na Rodoviária Novo Rio. FOTO: Gabriel Monteiro. FONTE: *Agência O Globo*⁷



Travessia dos Warao para
a Baixada Fluminense.

📍 Da capital do Rio de Janeiro a Japeri

📍 De Japeri a Nova Iguaçu

FONTE: Soares (2024, p. 67)

- 7 Disponível em: <https://oglobo.globo.com/epoca/sociedade/indios-da-venezuela-acampam-perto-de-rodoviaria-do-rio-apos-jornada-de-7-mil-quilometros-24242747>, por Filipe Vidon. Acesso em 10 jan. 2023.

Em uma matéria da *Revista Consulata América*⁸, de 5 de outubro de 2020, podemos observar como se deu o processo de transferência da família Warao, da rodoviária Novo Rio à Japeri, sob o viés religioso. O título da reportagem é: “Venezuelanos Warao no Rio de Janeiro: Muito foi realizado e está sendo, em prol desses irmãos, que bateram às portas, pedindo auxílio e proteção”.

Chegaram à cidade de Engenheiro Pedreira, município de Japeri, Rio de Janeiro, algumas famílias refugiadas da Venezuela, que estão adentrando no Brasil por Boa Vista, Roraima. Essas pessoas são indígenas Warao.

Quando chegaram ao centro do Rio de Janeiro, a Secretaria Municipal os encaminhou para um alojamento, mas não deu certo, porque não se adaptaram com as normas e regras do ambiente e foram se alojar embaixo de um viaduto, próximo à rodoviária Novo Rio, também no centro. Chuva, frio e muita umidade foram dificuldades encontradas por estas famílias, uma situação desafiadora e desumana. Até que um casal de ministros da Sagrada Eucaristia, pertencente à Paróquia Jesus Ressuscitado, na Vila da Penha, Rio de Janeiro, ao passar viu aquelas crianças, idosos e gestantes vivendo naquela realidade e se aproximou, iniciando um diálogo para entender do que se tratava.

Esse casal de ministros falou com o padre José Rosa, pároco da respectiva Paróquia Jesus Ressuscitado, e levou o caso ao cardeal do Rio de Janeiro, dom Orani Tempesta, o qual os encaminhou para a Caritas da arquidiocese, para que tomasse

8 <https://consolataamerica.org/pt/venezuelanos-warao-no-rio-de-janeiro/>, por Robério Crisóstomo da Silva, acesso em: 05 jan. 2024.

providências em acompanhar essas famílias. A Caritas arquidiocesana do Rio de Janeiro assumiu a causa e iniciou o processo de acompanhamento, dando assistência, desde as necessidades básicas às mais emergenciais. Foi diante dessa realidade que esse casal ofereceu uma residência localizada no bairro Teófilo Cunha, em Engenheiro Pedreira, onde está localizada também uma capela dedicada a São Brás, pertencente à Paróquia Senhor do Bonfim. Em seguida, essas famílias foram encaminhadas para essa residência, onde permanecem até hoje. O bispo da diocese de Nova Iguaçu, Dom Gilson Andrade, entrou conosco na Paróquia Senhor do Bonfim, pedindo que tomássemos conhecimento da presença dessas famílias refugiadas Warao, que estavam residindo em uma casa no bairro. (Autor: *Robério Crisóstomo da Silva, Revista Eletrônica Consulata América*, p. 1, 2020).



Traslado para Japeri. FOTO: Robério Crisóstomo da Silva (2024)⁹

9 Disponível em: <https://consolataamerica.org/pt/venezuelanos-warao-no-rio-de-janeiro>. Acesso em 05 jan. 2024.

Contudo, cabe salientar que, no relatório do ACNUR (2021) sobre as Boas Práticas dos Municípios no acolhimento de famílias Warao em território Nacional, encontramos evidências de que a presença Warao foi informada pelo Comitê Estadual Intersetorial de Políticas de Atenção aos Refugiados e Migrantes do Rio de Janeiro (CEIPARM), no mês de janeiro, do ano de 2020, relatando a chegada de 35 indígenas Warao ao Rio de Janeiro. Houve, na época, uma ação conjunta, com a coordenação do CEIPARM e do ACNUR, responsável por instituir um Grupo de Trabalho (GT) de diversos segmentos sociais. Entre eles, a Cáritas Arquidiocesana do Rio de Janeiro, membros dos Sistemas Públicos Estadual e Municipal de Assistência Social e Saúde, do Ministério Público Federal, da Defensoria Pública da União e da OIM. Diante disso, um novo GT foi articulado, com a participação do CEIPARM, da Caritas, das Secretarias de Assistência Social das duas cidades, da Defensoria Pública da União, da Secretaria Estadual de Saúde, FUNAI e da OIM.

De acordo com o relatório, ambos os GT's se tornaram fundamentais para a resposta contínua às necessidades protetivas das famílias, assim como para a elaboração e implementação da estratégia de integração local. Contudo, ao localizarmos esses sujeitos na Baixada Fluminense, surge a reflexão sobre o não-lugar ou lugar de ausência, visto que este é um território composto por treze municípios periféricos¹⁰, localizado no estado do Rio de Janeiro. Cabe

10 Termo usado para se referir aos locais mais afastados dos grandes centros urbanos.

destacar que Nova Iguaçu é conhecido como “terra - mãe”, pois foi, a partir dele, que os outros municípios foram criados. Apesar da divisão territorial, ele ainda é o maior município da Baixada, com 520,8 km² e 785.867 habitantes (CENSO, 2020). Nas regiões mais afastadas do centro urbano, há grande vulnerabilidade social, com a má distribuição de renda e precarização do serviço público, o que resulta em espaços de disputas políticas e violência urbana.

E foi justamente em um território totalmente fragilizado socialmente que os Warao foram acolhidos, sendo disponibilizado um imóvel da prefeitura, na escola desativada e reformada para receber aquele grupo familiar, composto por vinte e seis pessoas, sendo cinco núcleos familiares, que compreendiam dois idosos, oito adultos, quatro adolescentes/jovens e doze crianças, duas delas nascidas em solo brasileiro.

Sua estadia em Japeri foi curta. O município alegou que não tinha recursos para acolher a família e, dessa forma, eles foram conduzidos para o município de Nova Iguaçu, em uma ação articulada pela Secretaria de Assistência Social e uma rede de apoio formada por um Grupo de Trabalho (G.T.). O referido traslado foi acompanhado, na época, pelo Ministro Consejero Venezuelano, Tomás Silva e ACNUR, que, de acordo com a reportagem noticiada pelo site *Embajada de La República Bolivariana de Venezuela*, era em caráter definitivo, sendo articulada por vários organismos governamentais.

No entanto, para aquele acolhimento foi disponibilizada uma escola desativada, como um espaço provisório e adaptado, descrito pelo ACNUR como uma estratégia habitacional.



Traslado para Nova Iguaçu.

FONTE: *Revista Eletrônica Embajada de La República Bolivariana*¹¹



Praça e rua da escola-abrigo.

FONTE: Arquivos GEPELID (2021)¹²

- 11 Disponível em: <https://br.embajadavenezuela.org/noticias/ministro-consejero-acompana-traslado-de-comunidad-warao-a-nova-iguacu-en-rio-de-janeiro/>. Acesso em: 01 jan. 2023.
- 12 Grupo de estudos e pesquisa sobre linguagens e diferenças — Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, coordenado pela prof. Dra Flávia Motta. Antes de iniciar o mestrado em Educação pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro, uma das autoras, Carla Soares, participou do grupo GEPELID, em 2021.



Fachada da escola-abrigo.

FONTE: Arquivos GEPELID (2021)



Quintal da escola-abrigo.

FOTO: Arquivo pessoal de Carla Soares (2023)

Quando de sua chegada à região, as famílias inicialmente acamparam no entorno do Terminal Rodoviário Novo Rio, onde permaneceram por algumas semanas. Foi realizada tentativa, pelo poder público, de encaminhamento das famílias para abrigo público, iniciativa que restou

infrutífera, dadas as diferenças de perfil entre os acolhidos e a percepção, pelas famílias Warao, sobre as dinâmicas de segurança dentro e fora do abrigo. As famílias foram então acolhidas em sítio no município de Japeri, por livre iniciativa de grupo religioso. Após cerca de 6 meses, ante o risco de despejo do imóvel onde estavam e o trânsito diário das famílias, para coleta de dinheiro, em Nova Iguaçu, foi articulada, no âmbito do GT, a inclusão das famílias em programa de bolsa moradia da Secretaria de Assistência Social (SEMAS) de Nova Iguaçu. Contudo, dada a dificuldade de se conseguir imóveis com estrutura adequada e valor compatível com o benefício, e em vista do desejo das famílias de seguirem morando juntas, a SEMAS cedeu e adaptou à moradia dos indígenas um imóvel da prefeitura onde antes funcionava uma escola, atualmente desativada. O grupo se mudou para o local no começo de dezembro e estipulou, junto à Secretaria, regras de convivência adequadas à sua realidade cultural. As famílias seguem sob o acompanhamento semanal do CRAS da localidade e dos técnicos e gestores da Secretaria (ACNUR, 2021, p. 15).

Passado o tempo, em 2021, outro grupo Warao chega no município, com cerca de nove pessoas, sendo seis adultos, um adolescente e três crianças. Em um primeiro momento, eles não foram bem recebidos, o que ocasionou um enorme descontentamento entre esses indígenas, que apenas buscavam melhores condições de vida. Quando foram para Nova Iguaçu, passam a serem atendidos pela Assistência Social Municipal e inseridos em programas de Auxílio Brasil (Bolsa Família) e moradia. Ademais, passaram a receber atendimento pelo SUS (Sistema Único de Saúde) e visitas

periódicas de profissionais da saúde. Também existe um GT que se reúne, regularmente, com o intuito de pensar em ações e metas para auxiliar o Povo Indígena Warao. Depois de três anos, no entanto, pouco foi feito. No que tange à educação, crianças e adolescentes foram matriculados em uma escola próxima à sua residência, sendo acompanhados por uma professora de espanhol durante o ensino remoto, em meio ao período pandêmico. O atendimento acontecia no Centro de Referência da Assistência Social (CRAS), localizado há quinze minutos do abrigo, e o trajeto era feito a pé, todos os dias, pelas crianças e familiares. Eles ficavam juntos durante as aulas.



Aulas no CRAS durante a pandemia.

FONTE: Arquivos GEPELID

Em uma roda de conversa sobre a presença Warao na Baixada Fluminense, Taís Gonçalves (Assistente Social e diretora do CREAS Prefeitura de Nova Iguaçu) disse que o município não tem uma legislação específica voltada para a população indígena. Então, a maioria das ofertas estão

na mediação do que de fato no atendimento das especificidades. Ela acredita que a área da educação ainda teve algum avanço, já que, na pandemia, era realizado um serviço de convivência, sendo uma atividade continuada, de acompanhamento e fortalecimento de vínculo proposto, realizado pelos CRAS. Eram realizadas oficinas complementares de escolarização, para que eles pudessem se articular nas cidades¹³.

Ainda segundo a assistente social, no retorno às atividades presenciais havia, inicialmente, uma mediadora que falava espanhol. No entanto, depois que ela saiu, houve uma diminuição na frequência escolar. Foi necessária uma articulação com o pessoal da educação para melhorar essa frequência. Ela também traz a questão de que, por mais que seja importante ter uma mediadora, essa mediação não é de Warao para os seus pares, mas de Warao para o país em que eles estão refugiados. Em sua fala, ela aborda sobre a importância de eleger alguém que se aproprie do idioma, que possa estar dialogando e representando as demandas de saúde, educação, assistência e inclusão. Taís Gonçalves fala, ainda, que as mulheres Warao têm se destacado no que se refere ao diálogo, à mediação e à realização.

Porém, muitas foram as ausências, especialmente ao atendimento às especificidades e entendimento da cultura Warao, como identidade indígena. Na fala da assistente social, notamos que a ausência de um mediador Warao foi

13 NEABI IFRJ *Campus* Nilópolis. Mesa 4. Roda de conversa. A presença Warao na Baixada Fluminense: imigração e identidade indígena. YouTube, 9 de fev. de 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=54LvIUF3X3k>. Acesso em: 28 ago. 2024.

o ponto crucial de muitos conflitos observados ao longo de nossa pesquisa em campo. Observamos, assim, reforçando a fala anterior, que passado o distanciamento social, pós-pandemia, a falta de mediador resultou na evasão escolar das crianças. Antes, elas estudavam juntas e com uma professora de espanhol, segunda língua deles, e passaram a estudar por ano de escolaridade, sendo subdivididos etariamente. Não havia também um conhecimento da cultura Warao por parte da equipe. Conforme é descrito por Soares (2024):

Assim, conseguimos observar que houve mobilização inter-municipal para receber os Warao em Nova Iguaçu, por conta de sua vulnerabilidade social, mas não houve uma organização quanto à acolhimento como abrigo. O que fica evidente é que houve ajuda humanitária e o acolhimento, mas que o entendimento das especificidades daquele grupo se deu no meio do processo, ao longo do caminho, a partir das demandas que iam surgindo. Cabe ressaltar que, ao chegar em Nova Iguaçu, foram atendidos pela Assistência Social Municipal e inseridos em programas de Auxílio Brasil (Bolsa Família) e moradia. Além disso, passaram a receber atendimento pelo SUS (Sistema Único de Saúde) e visitas periódicas de profissionais da saúde. Existe um novo GT que se reúne, periodicamente, com o objetivo de traçar ações e metas para ajudar o Povo Indígena Warao em suas “demandas e urgências”. Entretanto, retomando a narrativa sobre o processo de acolhimento, percebemos, por meio do relatório do ACNUR (2020), que a gestão municipal de educação não foi envolvida na primeira ação de acolhimento, apesar de evidenciarmos o grande número de crianças presentes no grupo. A preocupação

foi assistencial, oportunizando saúde e moradia, naquele primeiro momento. Mas, quando o direito à educação começou a ser garantido a esse grupo? Tal questionamento paira ao ar, ao analisarmos o gráfico com o resultado de dados levantados pelo ACNUR (2021), sobre o perfil dos indígenas Warao em território Nacional, pois esta representa 70% das etnias de indígenas refugiados. Dentre estes, cerca de 46% estão em idade escolar, compreendidos na faixa etária de 0 a 17 anos (Soares, p. 69, 2024).

Assim, é possível observar que houve mobilização inter-municipal para receber os Warao em Nova Iguaçu, por conta de sua vulnerabilidade social, mas não houve uma organização quanto ao atendimento às especificidades culturais daquele grupo. Podemos dizer que a acolhida realizada pelo município ocorreu no meio do processo, ao longo do caminho, a partir das demandas que iam surgindo e sanadas, com muita dificuldade e até mesmo não atendidas, o que provocou sua saída do território para o estado do Mato Grosso, junto aos seus parentes que lá estavam, no fim do ano de 2024.

INDÍGENA COMO SUJEITO AUSENTE NAS POLÍTICAS MIGRATÓRIAS

Observando o relatório “Refúgio em Números” (ACNUR, 2024), estima-se que, no ano de 2023, houve um total de 58.628 solicitações de refúgio, provenientes de 150 países. Dentre estes, 50,3% eram oriundos da Venezuela. Naquele ano, o Comitê Nacional para os Refugiados (Conare) reconheceu

77.193 pessoas como refugiadas, cerca de 72% das solicitações. Deste quantitativo, 51,5% originaram-se do estado Roraima, seguido por Amazonas (14,2%) e São Paulo (7,5%).

No último dado levantado, até o momento da escrita do presente artigo, registra-se que haja 132.626¹⁴ refugiados (as) venezuelanos (as) reconhecidos no Brasil e 15.088 solicitantes de refúgio. Havendo também cerca de 479.751 venezuelanos (as) com autorização para residir no Brasil, o que totaliza 568.058 refugiados (as) e migrantes da Venezuela no país. Cabe destacar que o processo de análise das referidas solicitações é realizado pelo Conare, que, por meio da Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997, definiu-se os parâmetros para a implementação do Estatuto do Refugiado de 1951.

Em 2019, a categoria de migrante foi ampliada pelo ACNUR¹⁵, destacando que:

O Brasil aplicou pela primeira vez a definição ampliada de refugiado estabelecida pela Declaração de Cartagena para analisar solicitações de reconhecimento da condição de refugiado de cidadãos venezuelanos e reconheceu, na última quarta-feira (24 de junho), 174 casos com base neste critério. Para a Agência da ONU para Refugiados (ACNUR), tal decisão representa um grande avanço para a proteção de venezuelanas e venezuelanos que têm sido forçados a deixar seu país. (...)

14 Dados da Plataforma Regional de Coordenação Interagencial R4V (Plataforma R4V), disponível em: <https://www.r4v.info/pt/brazil>. Acesso em: 20 out. 2024.

15 O Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados ou Agência da ONU para Refugiados é “uma agência da ONU que atua para assegurar e proteger os direitos das pessoas em situação de refúgio em todo o mundo”, segundo informações encontradas no site da própria agência.

A aprovação dos casos foi possível após o reconhecimento formal feito pelo (Conare), no último dia 14 de junho, de que existe uma situação objetiva de grave e generalizada violação dos direitos humanos na Venezuela. Este critério é inspirado na Declaração de Cartagena e foi incorporado pela lei brasileira de proteção para os refugiados (Lei 9.474, de 1997), no inciso III do seu artigo 1º. A Declaração foi adotada em 1984 pelo Brasil e outros 14 países da América Latina e Caribe, sendo internalizada na legislação nacional em 1997 (por meio da lei 9.474) (ACNUR, 2019).

Podemos afirmar que o marco legal do Brasil para a garantia dos direitos de migrantes é a Constituição Federal de 1988, em que se estabelece a não distinção entre brasileiros e estrangeiros, garantindo-lhes os mesmos direitos que aos brasileiros natos. Em 1997, a partir da Lei nº 9.474 de 22 de julho de 1997, o estado brasileiro passa a definir a forma como o Estatuto dos Refugiados será implementado, a partir dos parâmetros estabelecidos pela Convenção de Genebra, 1951, que estabeleceu direitos e deveres do solicitante, incorporando a definição de refugiado já estabelecida na Declaração de Refugiados de Cartagena, 1984. Em maio de 2017, foi sancionada a Lei nº 13.445, que estabelece princípios e diretrizes para políticas públicas de migração, além de dar garantias de proteção aos imigrantes. A referida lei substituiu o Estatuto do Estrangeiro, em que o migrante era visto como ameaça à segurança nacional.

Contudo, ao direcionarmos o olhar para o campo de pesquisa em questão, constata-se que o acolhimento de sujeitos refugiados — especialmente os indígenas — ainda representa um grande desafio no contexto político e social

brasileiro. Apesar da existência de dispositivos legais, fundamentados em marcos normativos nacionais e internacionais de proteção aos direitos humanos, a efetivação dessas garantias permanece limitada. Embora o acesso a direitos básicos, como saúde, educação e assistência social, esteja assegurado constitucionalmente, observa-se que o acolhimento das famílias indígenas refugiadas têm ocorrido de maneira improvisada e desarticulada. Inseridos em territórios marcados por condições de pobreza e histórica negligência por parte do poder público, esses grupos acabam sendo estigmatizados e, muitas vezes, percebidos como concorrentes por recursos escassos, como se estivessem “tirando” oportunidades de atendimento da população local. Muitos são os desafios enfrentados por essa população: barreiras linguísticas, dificuldade no acesso a políticas públicas (saúde, educação, assistência social etc.), obstáculos no acesso ao mercado de trabalho e na geração de renda, insegurança alimentar, dificuldades no acesso à terra e à moradia.

Além disso, eles precisam enfrentar marcas de categorias interseccionais de preconceito e racismo, por serem indígenas e refugiados da Venezuela. Nesse sentido, o conceito de interseccionalidade nos ajudou a analisar como diferentes camadas estigmatizadoras podem tornar ainda mais difícil sua permanência no município de acolhimento. Observamos, também, que a categoria de refugiado sobressaltou a de indígena, na garantia de direitos. Contudo, refugiados indígenas possuem os mesmos direitos específicos (linguísticos, culturais, religiosos etc.) que os indígenas existentes no território nacional. A Constituição Nacional (1988) e leis posteriores no campo da saúde, da educação e da Assistência Social garantem aos indígenas reconhecimento

às suas especificidades linguísticas, culturais e políticas. Sônia Guajajara¹⁶, mulher e líder indígena, pesquisadora e ativista, diz que “para nós, a ideia de fronteira não necessariamente coaduna com as nossas cosmologias, que correspondem às múltiplas visões de mundo e modos de vida de cada povo. (...)” (ACNUR, p. 10, 2024).

Os desafios enfrentados pelos Warao, ainda que tenham especificidades importantes, são muito semelhantes àqueles enfrentados por outros povos indígenas que vivem em contexto urbano. Ao assumirmos e afirmamos as nossas identidades indígenas, estamos sujeitos a uma série de discursos e práticas discriminatórias, que nos colocam ora como “ingênuos” e “infantis”, ora como “selvagens” que precisam ser pacificados. Apesar disso, através de décadas de lutas, conseguimos superar o regime tutelar. A Constituição de 1988 é incisiva, nós somos sujeitos de direito e não cabe a ninguém tomar decisões por nós” (ACNUR, p. 10-11, 2024).

A partir da Constituição Federal (1988) passam a ser assegurados direitos específicos para indígenas situados em nosso território. A presença de indígenas no cenário político e na academia tem sido um processo importante e deve ser situado no âmbito das profundas mudanças nas relações entre Estado e sociedade brasileira, decorrentes do paradigma legal que assegura direitos específicos para indígenas situados em nosso território.

16 Prefácio do livro eletrônico produzido pela ACNUR sobre migrações indígenas no Brasil, 2024.

Apesar dos avanços normativos, o legado colonial e a lógica tutelar ainda persistem em moldar e rotular as formas de atendimento destinadas aos povos originários. Em 2016, há o reconhecimento da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2016), em que há a garantia de direitos à proteção e ao trânsito internacional, no artigo XX.

Os povos indígenas, em especial os que estejam divididos por fronteiras internacionais, têm direito a transitar, manter, desenvolver contatos, relações e cooperação direta, inclusive atividades de caráter espiritual, cultural, político, econômico e social, com os membros de seu povo e com outros povos (...) o Estado deve reconhecer, respeitar e proteger as famílias extensas, preservando seu sistema familiar (ONU, 2016, s-n).

Conforme estabelece o artigo 2º da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007, os povos e indivíduos indígenas são reconhecidos como livres e iguais a todos os demais, e detêm o direito de não serem alvo de qualquer forma de discriminação no exercício de seus direitos, especialmente quando essa discriminação se fundamenta em sua origem ou identidade indígena.

Já o artigo XX da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2016) determina que:

Os povos indígenas, em especial os que estejam divididos por fronteiras internacionais, têm direito a transitar, manter, desenvolver contatos, relações e cooperação direta, inclusive atividades de caráter espiritual, cultural, político, econômico e social, com os membros de seu povo e com outros povos (ONU, 2016).

Assim, é possível observar que ambas as declarações reforçam, portanto, o princípio da autodeterminação dos povos indígenas, reconhecendo seus direitos à igualdade, à não discriminação e à manutenção de seus modos de vida, tradições e vínculos ancestrais, independentemente das fronteiras impostas pelos Estados-nação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A maioria dos indígenas no Estado do Rio de Janeiro está nas cidades e não em territórios indígenas. Dentre a população indígena refugiada e migrante no Brasil, a etnia mais expressiva é a Warao. A experiência desses indígenas refugiados em Nova Iguaçu demonstrou que, embora haja um marco legal que garanta seus direitos, sua implementação ainda é um desafio. A interseccionalidade é essencial para compreender suas especificidades, por enfrentarem não somente obstáculos relacionados à sua condição de refugiados, mas também à sua identidade indígena.

Assim, entendemos que, apesar de terem seus direitos garantidos constitucionalmente, não só os Warao, como também os povos originários brasileiros, travam suas lutas por recuperação dos territórios tradicionais (direito originário), pela manutenção e preservação de saberes e processos sociais e históricos profundamente diferenciados, por reconhecimento de línguas, histórias e organizações político-sociais próprias. Cada etnia é única e deve ser considerada.

REFERÊNCIAS

- ACNUR BRASIL. *Atuação do ACNUR junto às redes locais em apoio à população indígena Warao no Sudeste e Sul do Brasil: boas práticas e lições aprendidas: novembro/2019 a março/2021*. Disponível em: https://www.acnur.org/br/sites/br/files/2025-01/202103-acnur-redes-locais-warao-sul-sudeste_1.pdf. Acesso em: 15 jan. 2024.
- ACNUR BRASIL. *Os Warao no Brasil: contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes*. Organização: Marlise Rosa, Gabriel Tardelli e Sebastian Roa. 2. ed. Brasília, DF: Agência da ONU para Refugiados (ACNUR), 2024. Disponível em: <https://www.acnur.org/br/sites/br/files/legacy-pdf/WEB-Os-Warao-no-Brasil-V2.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2025.
- BICALHO, Poliene *et al.* (org.). *Desconstruindo o racismo contra os povos indígenas no Brasil*. Curitiba: Editora CRV, 2022.
- GASSÓN, Rafael; HEINEN, Dieter. *¿Existe un Warao genérico?: cuestiones clave en la etnografía y la ecología histórica del Delta del Orinoco y el territorio Warao-Lokono-Paragoto. Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 10, n. 1, art. 3, p. 37-64, 2012. Disponível em: <https://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1153&context=tipiti>. Acesso em: jun. 2023.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Brasília: Editora UFMG, 2003.
- IBGE. *Censo Demográfico 2022: indígenas: primeiros resultados*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/sobre/questionarios.html>. Acesso em: 15 jan. 2024.

- MADEIRO, Joiza Maria de Arruda; SANTOS, Márcio Martins dos; SONEGHETTI, Pedro Moutinho Costa. *Parecer Técnico nº 509/2021 — SUPA/SPPEA*. [S.l.: s.n.], 2021.
- MOUTINHO, Pedro. *Parecer Técnico nº 10/2017b — SP/MANAU/SEAP: parecer técnico acerca da situação dos indígenas da etnia Warao na cidade de Manaus, provenientes da região do Delta do Orinoco, na Venezuela*. Ministério Público Federal (MPF), 2017.
- MOUTINHO, Pedro. *Parecer nº 1127/2020 — DPA/CNP/SPPEA: análise antropológica e medidas adotadas no combate à COVID-19 entre os indígenas Warao provenientes da Venezuela*. Ministério Público Federal (MPF), 2020.
- NASCIMENTO, Adir Casaro; VIEIRA, Carlos Magno Naglis. *O índio e o espaço urbano: breves considerações sobre o contexto indígena na cidade*. *Cordis: História, Cidade, Esporte e Lazer*, São Paulo, n. 14, p. 118-136, jan./jun. 2015.
- ONU — ORGANIZATION OF AMERICAN STATES. General Assembly. *Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas: AG/RES. 2888 (XLVI-O/16)*. Aprovada na terceira sessão plenária, realizada em 15 jun. 2016. Disponível em: https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND_POR.pdf. Acesso em: 15 mar. 2025.
- RAMOS, Luciana; BOTELHO, Emília; TARRAGÓ, Eduardo. *Parecer Técnico nº 208/2017 — SEAP/6ªCCR/PFDC*. [S.l.: s.n.], 2017.
- SILVEIRA, Thaís Elisa Silva. *Identidades (in)visíveis: indígenas em contexto urbano e ensino de história na região metropolitana do Rio de Janeiro*. 132 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Rede Nacional — PROFHISTÓRIA) — Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2016.

- SOARES, Carla Soares de Souza Sampaio. *Imakaquitane Warao — A travessia Warao: o processo de acolhimento de indígenas venezuelanos refugiados em Nova Iguaçu, Baixada Fluminense, Rio de Janeiro*. 114 f. Dissertação (Mestrado em Educação, Cultura e Comunicação) — Faculdade de Educação da Baixada Fluminense, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2024.
- SOUSA, Vitor. *O conceito de diáspora em tempo de globalização: a relação entre império, lusofonia e “portugalidade”: um contrassenso? Anuário Internacional da Comunicação Lusófona*, 2013. Disponível em: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/55898>. Acesso em: 7 jan. 2025.
- TARRAGÓ, Eduardo; RAMOS, Luciana; BOTELHO, Emília. *Parecer Técnico nº 208/2017a — SEAP/6ªCCR/PFDC: sobre a situação dos indígenas da etnia Warao, da região do Delta do Orinoco, nas cidades de Boa Vista e Pacaraima*. Ministério Público Federal (MPF), 2017.
- TARRAGÓ, Eduardo; SANTOS, Márcio; MOUTINHO, Pedro. *Parecer Técnico nº 328/2018 — DPA/SPPEA/PGR: levantamento do perfil migratório dos indígenas Warao nas cidades de Pacaraima (RR), Boa Vista (RR), Manaus (AM), Santarém (PA) e Belém (PA) e avaliação das condições de abrigamento em cada local*. Ministério Público Federal (MPF), 2018.
- TARRAGÓ, Eduardo; SANTOS, Márcio; MOUTINHO, Pedro. *Parecer Técnico nº 776/2021 — CNP/SPPEA: análise antropológica da estratégia de interiorização de venezuelanos, caso aplicada aos migrantes indígenas, com foco na adequação cultural da atual estratégia de interiorização*

adotada pela Operação Acolhida. Ministério Público Federal (MPF), 2021.

WILBERT, Werner; AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecília. *Los Warao*. In: *Salud indígena en Venezuela*. Caracas: Ediciones de la Dirección de Salud Indígena, Ministerio del Poder Popular para la Salud, 2007. v. 2, p. 331-397.

Novas minorias, novos movimentos: movimentos indígenas urbanos no eixo Brasil-México

DANIELLE BASTOS

DAFNE SOLIS

Estamos agora em melhor posição para analisar os movimentos indígenas. No século XX, uma construção sobre minorias estabeleceu uma equivalência enganosa entre etnia, língua e cultura. Uma ampla tradição social e antropológica acatou o indígena como predominantemente florestal, negando a história urbana dos povos pré-hispânicos, ainda no período pré-clássico (Bastos Lopes, 2022). Existem, atualmente, nas cidades ibero-americanas, 5 a 6 vezes mais pessoas identificadas como indígenas. Nesse cenário, este artigo abordará os movimentos nativos contemporâneos nos levantes do Brasil e México. A escolha das duas nacionalidades decorre das atuações políticas em seus distintos momentos históricos. O México, em comparação ao Brasil, apresenta uma população absoluta nativa bem mais elevada, ao passo que o segundo adquire políticas afirmativas menos universalistas, localizando organizações específicas em contextos minoritários.

Para muitas culturas, migrar implica renunciar laços de parentesco para definir lideranças políticas. Como estratégia, famílias indígenas frequentemente difratam, mimetizam, línguas nativas em outras variantes de idiomas (Muñoz Cruz, 2023). É extremamente comum observar políticas internacionais que ainda obrigam a comprovação de identidades étnicas fixas. De acordo com Héctor Muñoz, em seu último livro *El lento cambio* (2023), na proposição dos pragmatismos linguísticos, as instituições geram um efeito de espetacularização (*apantallamiento*) ao sugerir certa ilusão de que existiria uma convergência de interesses entre Estado, etnocomunidades e os coletivos populares devido aos escassos direitos jurídicos. Nesse contexto, não serviriam as declarações pluralistas ou as etnodiversidades das linguagens, quando analisamos estruturas sociais e condições políticas determinadas. Os organismos universais impetram aos movimentos indígenas os direitos individuais, negando pertencas coletivas ou identidades familiares híbridas, complexas, geradas no interior das fronteiras migratórias e êxodos urbanos (Rockwell, 2015; Garrido Rodríguez, 2024).

Paradoxalmente, aumenta a criminalização, criando formas de alocar grupos indígenas na ilegalidade. Diferentes povos respondem a esta segmentação reivindicando emblemas em distintivos genéricos, como “*madre Tierra*”, “*el buen vivir*”, “*ubuntu*”. Segundo Elsie Rockwell (2015), Cusicanqui (2018), intelectuais de metrópoles anglo-europeias já usam os termos para obliterar a resistência ao capitalismo. Cabe perguntar, no entanto, se a apropriação, não raras vezes descontextualizada dos simbolismos das comunidades, auxilia os movimentos indígenas ou potencializa alianças mais amplas.

NOVAS MINORIAS, NOVOS DIREITOS

Passamos para o termo “novas minorias”. Como bem observa Homi Bhabha (2013), o impulso nacionalista que oculta o horizonte global e sua medida ufanista, “a sociedade inteira”, se vê compelido pelos movimentos populares, ao mesmo tempo, que desassocia os conceitos global e local enquanto categorias hegemônicas.

Muito já foi discutido sobre os esgotamentos da divisão geopolítica para políticas minoritárias (Appadurai, 2013; Bhabha, 1994; Canclini, 1990). A perspectiva, contundentemente, intervém nos discursos da modernidade, que tentaram conceder certa normalidade hegemônica para histórias de nação, cultura e outros derivativos. Atualmente, os excessos de identidades aparecem tanto no contexto mexicano como no brasileiro, ao desconstruir movimentos unificados e estabelecer organizações anarquistas e periféricas em manifestações latino-americanas (Muñoz Cruz, 2023; Cusicanqui, 2018).

O Pacto Global para Migração concebe um exemplo dessas novas perspectivas convergentes sobre minorias urbanas em conexão com agendas internacionais (UNESCO EXTEA, 2010; Garrido Rodríguez, 2024). Distintas minorias que vivem nos interstícios de fronteiras, ocasionados pelas guerras e desintegração de países, não possuem uma “identidade inteira” ou “localizável” para assunção a políticas públicas (Bastos Lopes, 2022). O Direito Cultural, nesses termos, é um diferencial em princípios associados com o “ser parte da vida” e “cultura de uma nação”. Juridicamente, consiste na prerrogativa de “praticar e ter cultura”, conotação muito distinta da clássica terminação da herança nacionalista ou dos conceitos

de assimilação à cultura autêntica (Rockwell, 2015). O que faz, fundamentalmente, uma das jurisdições mais complexas e relevantes para minorias, tanto quanto o instrumento que desafia os pactos nacionais organizados.

Na América Latina, no contexto ameríndio, os Direitos Culturais adquirem particular ênfase com a UNESCO no debate dos novos direitos coletivos para grupos minoritários.

Derecho Cultural algunos apuntes — El derecho de toda persona a participar en la vida cultural se encuentra íntimamente relacionado con los otros derechos culturales consagrados en el artículo 15, como el derecho a gozar de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones (art. 15, parágrafo. 1 b)); el derecho de toda persona a beneficiarse de la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora (art. 15, parágrafo 1 c). El derecho de toda persona a participar en la vida cultural está también intrínsecamente vinculado al derecho a la educación (arts. 13 y 14), por medio de la cual los individuos y las comunidades transmiten sus valores, religión, costumbres, lenguas y otras referencias culturales, y que contribuye a propiciar un ambiente de comprensión mutua y respeto de los valores culturales (Naciones Unidas, Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Unesco Etxea, 2010, p. 9).

Ao longo dos anos, os estados criam medidas para evitar que determinados imigrantes sejam considerados minorias (Garrido Rodríguez, 2024). Os ensaios direcionados à UNESCO sugerem movimentos contrários à criação de minorias e “excessos de identidade” em maior proporção

nos países centralizadores (Rockwell, 2015). Segundo Homi Bhabha (2013, p. 74), tais construtos contra minorias e novas identidades ignoram a conotação entre atores estatais e não estatais que frequentemente legitimam meios para sobrevivência dos coletivos urbanos. As comunidades indígenas autogestionadas são exemplos interessantes dessas “novas minorias”, ocasionadas pelas autodenominações em culturas anteriormente extintas. O que ocorre em países como México, Bolívia e Brasil exemplarmente.

Estamos falando, nesse aspecto, em contextos urbanos no campo do Direito Internacional¹, que começam a estabelecer direitos coletivos, difusos e não apenas direitos nacionais para grupos minoritários. Como explicitam obras clássicas de Bhabha (2014), Appadurai (2013), Elsie Rockwell (2015), não há como considerar uma dialética entre o global e o local, enquanto se alternam um e outro, como ocorria no século XX. Os sujeitos de direitos ocupam uma identificação dupla no contexto das atuais minorias identitárias (Bhabha, 1991, 2013). Silvia Cusicanqui (2018), autora anarcoindigenista, observa que o indivíduo e o grupo não são necessariamente opostos, mas coexistem, de forma pouco assimilativa culturalmente. Em síntese, partem dos movimentos indígenas urbanos, comparando a cosmologias antigas, ativadas por certa atualidade urbana. Assim, vão constituindo políticas que não são necessariamente capturadas por excentricidades de ordem jurídica, identitária, física ou humanista.

1 Para mais informações a respeito da influência das teorias anticolonialistas no Direito Internacional, ver: Garrido Rodríguez (2024).

A insistência de Bhabha (1994, 2013) na identificação parcial do sujeito minoritário destaca essa dissolução de pessoas ou sociedades inteiras, sendo “o sujeito e o grupo, não mais faces dos sujeitos humanos, senão o dobro quiasmático” (Bhabha, 2013, p. 78).

MOVIMENTOS INDÍGENAS NOS TERRITÓRIOS BRASIL-MÉXICO

Essas concepções foram objeto de registros dos autores indígenas de movimentos sociais organizados (Juruna *et al.*, 1982; Baniwa, 2012; Munduruku, 2012). O movimento indígena brasileiro iniciou nos fechamentos políticos ditatoriais dos anos 1970 (Bastos Lopes, 2017). A Teologia da Libertação teve ampla influência, com o objetivo da encarnação e missão calada². As ordens salesianas auxiliavam os encontros indígenas, porém, não catequisavam ou

- 2 De acordo com o teólogo Paulo Suess (1980), um dos membros da Teologia da Libertação, dentre seus representantes, os que mais se destacaram foram os religiosos D. Pedro Casaldáliga, D. Paulo Evaristo Arns, D. Helder Câmara, D. Balduino, entre outros que, associados a leigos, protagonizaram importante função na organização popular contra o regime ditatorial. Em relação às consequências desses posicionamentos, muitos militantes cristãos, padres e bispos sofreram perseguições, expulsão do país (exílio), atentados, sequestros e até assassinatos. D. Pedro Casaldáliga era o mais visado pelo regime entre os membros da Igreja. Partia da concepção de “Encarnação”, sintetizada na expressão “missão calada”, que valoravam a inserção no cotidiano das comunidades sem interferência em seus costumes e crenças, pois partiam da premissa de que “a cultura de cada povo deveria ser respeitada” (Suess, 1980).

evangelizavam as encarnações. Em muitos seminários organizados pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi), líderes como Álvaro Tukano, Marcos Terena e Ailton Krenak criaram a União das Nações Indígenas (UNI), em 1980.

Explicitamente, podemos observar que, no modelo unitário, a UNI adquiri os conflitos da articulação política ao tentar concentrar muitos grupos étnicos (“novas minorias”) em uma única organização. No entanto, na América Latina, lideranças reuniam-se pela oclusão dos regimes totalitários. Entre os movimentos indígenas, destacam-se a atuação do Chile, Peru e Bolívia com maior influência (Ramos, 2012; Bastos Lopes, 2017). A UNI articulava-se a redes políticas com especial amplitude. Sobre o período, Álvaro Tukano, presidente da UNI no período Constituinte (1987-1988), nos narrou a articulação com países sul-americanos e caribenhos no seguinte sentido:

Foi a partir da UNI que nós descobrimos indígenas no Brasil, índios fora do Brasil, e fizemos uma grande articulação latino-americana. Entre os anos 1981 a 1987, a UNI participou da conferência da UNESCO na Costa Rica, Organização das Nações Unidas na Suíça, Congresso Indígena da Colômbia e outros. [...]

A UNI foi importante porque eu e Krenak nós passamos a intermediar os conflitos entre os dirigentes indígenas e os coronéis, os fazendeiros. Nossa vida foi de correria. Eu deixei de estudar para cuidar do Movimento Indígena, porque senti que essa era a minha vocação. Outros já não conseguem dirigir o movimento indígena sem salário, nem as próprias ONGs conseguem. Mas fazer o movimento indígena é testar a nossa capacidade de organização para

articular nosso povo. Portanto, o movimento foi para buscar os líderes tradicionais, lutar contra a ditadura e fazer a nova Constituição. E hoje nós já estamos velhinhos (Tukano, Álvaro. Entrevista concedida à autora em agosto de 2011).

As redes políticas indígenas e as atuais transformações nos compelem a refletir sobre a relação entre política, redes difratadas e movimentos urbanos. Entende-se, com isso, a necessidade de abrir espaço na literatura dos movimentos para análises de espaços e etnias que fogem ao sentido conhecido de “campo etnográfico” e “território”, marcados por uma pessoalização étnica e identidades coesas. Como falávamos, tais identidades têm se expandido atualmente (Baniwa, 2012; Rockwell, 2015). Álvaro Tukano na entrevista acima, assim como a literatura sobre movimentos brasileiros recentes (Ramos, 2012), afirma que se reuniram diversos grupos conflituos e inúmeros modos de vidas, embora, estas organizações caminhem no sentido do não estatal e das teorias ontológicas; o que os distingue enquanto movimentos políticos organizados (Baniwa, 2012; Munduruku, 2012).

No México, a Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI) foi a primeira expressão do movimento indígena, em 1988. Como exemplo, temos no Brasil em 1973, o Estatuto do Índio, criado em períodos correlatos (Ramos, 2012; Munduruku, 2012). A FIPI estabeleceu o levante das autonomias indígenas de forma separada do movimento campestre, até então, não distinguido pelo governo. Como evidencia Cusicanqui (2018), entre anarquistas indígenas, assim como kataristas, movimentos cocaleiros, cultivadores de coca, a racionalidade do Estado ao determiná-los como “políticas de minorias” é questionada.

Os movimentos indígenas, alguns anarquistas, outros autogestionados, comumente conhecidos no México, instigam a romper políticas para minorias com caráter meramente identitário ou estatal (Baronnet, 2012; Vitali, 2014; Cusicanqui, 2018).

Posteriormente, em 1992, cria-se a Frente Nacional de Pueblos Indígenas (FRENAPI), que se articula à União das Nações Indígenas (UNI) brasileira, como resposta às constituições que surgiam após as ditaduras³ na América Latina. Ocorre em Oaxaca, México, o Fórum Internacional dos Direitos Humanos dos Povos Índios, na autorreferenciação dos próprios grupos reunidos. Aproximam-se nesse período, diversas redes de movimentos e redes políticas, como as comerciais, que ficavam difíceis de serem controladas pelo Estado (Carmona; Guzmán; Dimenna; Solís, 2022).

Não raras vezes, os discursos de assimilação e aculturação foram devastados pelos levantes rebeldes indígenas, tanto no Brasil como no México (Vitali, 2014; Rockwell, 2015). Em 1990, a partir destas redes de movimentos, indígenas equatorianos ocuparam as igrejas de Quito, no Equador, reclamando políticas de terra (Baronnet, 2012). Pouco anos depois, o Ejército Zapatista de Liberación Nacional, rompe o estado de Chiapas reivindicando justiça e declarando a grande guerra zapatista ao governo mexicano (De La Grange; Rico, 1999; Silveira, 2018).

3 Sobre governos autocráticos na América Latina no período 1960-1980 e as posteriores constituições nacionais democráticas, ver: RAMOS, Alcida. R. (org.). *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

Como bem conhecido das literaturas e acervos jornalísticos, a guerra que propôs o EZLN seguiu ao Estado mexicano, foi detida apenas pela sociedade, que tomou as ruas exigindo a mediação do conflito e os acordos de paz (Baronnet, 2012; Silveira, 2018). Aprofundaremos a difusão dos movimentos urbanos do México nas páginas seguintes:

MOVIMENTOS INDÍGENAS URBANOS NO MÉXICO

O Acordo de San Andrés⁴, a grande conciliação entre rebeldes Zapatistas e Estado, estabeleceu a autonomia entre os movimentos indígenas, influenciando organizações e coletivos (Baronett, 2012; Vitali, 2014). Existem, atualmente, sete zonas na região de Chiapas e Oaxaca, geridas pelos Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ). Nesses Estados, estabelecem-se terras comunais, autogestão (*las juntas de buen gobierno*) e assembleias populares que influenciam outros coletivos pelo modelo de autogestão.

4 Muitos zapatistas desacordaram das primeiras negociações por paz com o governo. O Estado estabeleceu durante os dias 3 a 8 de janeiro de 1996 o Primeiro Fórum Nacional Indígena, que fora realizado na cidade de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. Precedido de pelo menos 15 fóruns regionais, os fóruns acabaram dando lugar ao Congresso Nacional Indígena (CNI), formalizado durante uma assembleia realizada na Cidade do México (capital), de 9 a 11 de outubro de 1996. Os movimentos indígenas divulgaram em todo México os acordos de San Andrés sobre os direitos indígenas. Foi proposta a iniciativa de reforma constitucional elaborada pela Comissão de Concórdia e Pacificação (COCOPA). Cf: Instituto Electoral de Participación Ciudadana (México, 2023).



Mulheres Zapatistas. FONTE: *Acervo Instituto Electoral y de Participación Ciudadana, México*



Comandante Marcos (Galeano). FONTE: *Acervo Instituto Electoral y de Participación Ciudadana, México*

Entre os mexicanos, os governos conservadores⁵, a partir de 1982, promoveram desde 2012 revoltas e levantes nos territórios autônomos (De La Grande; Rico, 1997; Silveira, 2018). Atualmente, boa parte de Chiapas, estados políticos com expressiva agudização rural, vive dos movimentos de autogestões e resistências.

Entre 2016 e 2017, María de Jesus Patricio (*Marichuy*), membro do Congresso Nacional Indígena, recebeu apoio dos zapatistas e do próprio EZLN para candidatura à presidência mexicana. Para muitos teóricos (Baronnet, 2012; De La Grande; Rico, 1997; Silveira, 2018), este movimento desarticula o anarquismo no sentido tradicional de política isolada das redes presidenciais, bem como explicita crises paradigmáticas. A carta que elege Patrícia repete recesivamente o caso dos “*malos gobiernos*” às autogestões (Silveira, 2018). No fim, o Conselho Nacional Indígena (CNI) constitui uma assembleia permanente de consulta popular para decidir a candidatura de seus representantes, associada ao CNI. Tal consulta deveria contemplar 43 povos, em 523 comunidades, de 25 estados. Se favorável, o resultado criaria um *Consejo Indígena de Gobierno* (CGI), com uma mulher indígena indicada à disputa da presidência da república (Silveira, 2018). Explicitamos a carta do exército Zapatista e do Conselho Nacional Indígena no período.

5 Destacamos os governos mexicanos a seguir - Miguel de La Madrid (1982-1988), Carlos Salinas (1988-1994), e Ernesto Zedillo (1994-2000), seguido de Fox (2000-2006) e Felipe Calderón (2006-2012), ambos do Partido Acción Nacional (PAN), bem como o retorno liberal ao governo de Enrique Peña Nieto (2012-2018).

Considerando que la ofensiva en contra de los pueblos no cesará sino que pretenden hacerla crecer hasta haber acabado con el último rastro de lo que somos como pueblos del campo y la ciudad, portadores de profundos descontentos que brotan también en nuevas, diversas y creativas formas de resistencias y de rebeldías es que este Quinto Congreso Nacional Indígena determinó iniciar una consulta en cada uno de nuestros pueblos para desmontar desde abajo el poder que arriba nos imponen y que nos ofrece un panorama de muerte, violencia, despojo y destrucción. Ante todo lo anterior, nos declaramos en asamblea permanente y consultaremos en cada una de nuestras geografías, territorios y rumbos el acuerdo de este Quinto CNI para nombrar un concejo indígena de gobierno cuya palabra sea materializada por una mujer indígena, delegada del CNI, como candidata independiente que contienda a nombre del Congreso Nacional Indígena y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el proceso electoral del año 2018 para la presidencia de este país (Congreso Nacional Indígena; Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 2016).

O comunicado expõe a relevância da exegese urbana mexicana, as necessidades de resistência ao capital, denúncias e violências são expostas (Silveira, 2018). A retomada de personagens emblemáticos como o subcomandante Marcos⁶, atual Galeano, em homenagem a um membro

6 O subcomandante Marcos, líder do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), desde 1994, apareceu nas mídias em 2015 para anunciar a mudança do nome para Galeano. Em 2014, José Luís Solís, conhecido como Galeano, um líder zapatista, foi torturado e morto por

falecido em lutas armadas, entra na deposição dos *malos gobiernos*, forma a qual os zapatistas chamam o Estado de modo convergente (De La Grange; Rico, 1999).

É interessante destacar que o México, assim como a Bolívia, é um país de maior agudização política anarquista. De acordo com Bruno Silveira (2018), Baronnet (2012) e Vitali (2014), a carta demonstra que a candidatura está fundamentada em pelo menos dois pressupostos básicos anarquistas. O primeiro, a necessidade reativa, a denúncia midiática às formas abusivas do Estado contra a autonomia dos territórios rebeldes destituídos pelos *malos gobiernos*, seja diretamente pelas ações militares, policiais, ou pela destituição territorial própria, em decorrência da abertura do capital mexicano ao capital estrangeiro e à exploração de reservas em seus territórios (Silveira, 2018; Vitali, 2014).

A segunda conotação faz referência à consulta direta ao povo. Já que um dos princípios do anarquismo consiste na consulta popular (Baronnet, 2012). Especificamente, “a vontade popular, neste caso, é representada em sua amplitude pela proposição de uma representação feminina e indígena” (Silveira, 2018, p. 50).

movimentos camponeses. Marcos assume, em decorrência, o nome Galeano, afirmando que para um zapatista nascer outro precisa morrer. Passa então a liderança ao subcomandante Moisés, primeiro indígena a assumir o movimento, apesar do zapatismo ser um movimento auto-definido indígena, mesclam em seu histórico indígenas e não indígenas. O movimento zapatista traz o CCRI-CG (Comitê Clandestino Revolucionário Indígena — Comandância Geral). Além da função comunicacional, este comitê também representa uma das estruturas políticas do EZLN. Composto por 12 membros, representa as culturas que formam as bases do movimento, como *tzeltal*, *tzotzil*, *zoque*, *tojolabal*, *chol* e *mam* (Vitali, 2014).

MOVIMENTOS INDÍGENAS URBANOS NO BRASIL

Aproximadamente no mesmo período, em 2018, no Brasil, Sônia Guajajara⁷ aparece como primeira candidata indígena à presidência. Em 2017, o Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) a apresentou como liderança no manifesto “Por uma candidatura indígena, anticapitalista e ecossocialista”, associada ao candidato Guilherme Boulos, líder de movimentos sociais para moradia. As candidaturas foram sediadas no Rio de Janeiro. Com os conflitos presidenciais, desde então suas lideranças, na então APIB⁸, passam a ter uma influência internacional no Conselho de Direitos Humanos da ONU e no Parlamento Europeu.

No mesmo período, Joenia Batista de Carvalho, conhecida como Joenia Wapixana⁹, é eleita a primeira deputada federal indígena. Desde Mario Juruna (Xavante) (1983-1987),

- 7 Sônia Guajajara é Coordenadora Executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e, anteriormente, atuou na coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). No ano de 2023, se tornou a primeira-ministra do então criado Ministério dos Povos Indígenas. A relevância do primeiro ministério dos povos indígenas marca uma política histórica na conquista dos direitos dos povos nativos brasileiros.
- 8 Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) foi criada pelo movimento indígena no Acampamento Terra Livre (ATL), em 2005. O ATL trata-se de uma mobilização nacional, realizada anualmente, a partir de 2004.
- 9 No Brasil, Joenia Wapixana, foi a primeira mulher indígena a se formar em Direito pela Universidade Federal de Roraima (UFRR) e a cursar mestrado no Arizona, EUA.



Kayapós presentam Ulysses Guimarães (Presidente da ANC).

FONTE: Cimi/Secretariado Nacional, Brasília, Brasil



União das Nações Indígenas (UNI).

FONTE: Cimi/Secretariado Nacional, Brasília, Brasil

nenhum outro indígena ocupara o legislativo até as eleições de 2018 (Bastos Lopes, 2017). A decisão ocorreu durante a 47ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima. Após análise sobre a situação agrária e territorial das reservas brasileiras, os movimentos reunidos consideraram a indicação de lideranças nas eleições do período. Joenia Batista foi a candidata pelo Movimento Indígena de Roraima e ancorou as agendas internacionais.

Joenia Wapixana assumiu em 2023 o cargo de presidente da Funai (Fundação Nacional dos Povos Indígenas) e anunciou a criação de grupos de trabalho para estudos de demarcação de terras indígenas. Aos 49 anos, ela é a primeira mulher indígena no comando do órgão. A advogada assume o órgão em meio à crise humanitária Yanomami, após encerrar o mandato como deputada federal, primeira eleita em 2018 [...].

A Funai vai compor estrutura do inédito Ministério dos Povos Indígenas. O órgão é responsável pela promoção e proteção dos povos indígenas em todo o território nacional. Na gestão passada, a pasta integrava o Ministério de Segurança Pública e Justiça [...] A cerimônia de posse ocorreu no Memorial dos Povos Indígenas, em Brasília, com a presença das ministras Sônia Guajajara, Marina Silva, do ministro Wellington Dias, da governadora em exercício, Celina Leão e do cacique Raoni, líder do povo Kayapó, um dos que subiu a rampa com Lula na posse à Presidência (Folha de São Paulo, 2023).

A cidade do Rio de Janeiro, região Sudeste junto à São Paulo, concentra o maior quantitativo de coletivos

ameríndios urbanos, o movimento Aldeia Maracanã¹⁰, popularmente conhecido *Tekohaw Maracanã*, encena as práticas das organizações que decorrem de grande conflito fundiário e territorial. A Aldeia localiza-se no antigo bairro homônimo¹¹. O edifício abrigou o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no início do século XX, quando, em 1962, foi transferido para Brasília. Posteriormente, virou sede do antigo Museu do Índio (1962-1977) e passou a sediar a Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), que desocupou o imóvel apressadamente (Guajajara; Guajajara, 2022). Após o período, em 2006, o movimento Aldeia Maracanã ocupa o prédio, funda o Movimento Tamoio dos Povos Originários e, sucessivamente, a Universidade Indígena Aldeia Maracanã (Leite, 2020).

- 10 Danielle Bastos, uma das autoras desta pesquisa, foi ativista do movimento Aldeia Maracanã entre os anos de 2006 e 2013, o que ocasiona maior proximidade ao coletivo popular. Desde a sua fundação, em 2006, a Aldeia Maraka'nã exerce diversas atividades, saraus, feiras, shows. Entre as atividades mais regulares, concentram-se: aulas coletivas, o círculo sagrado feminino (*Kwza Puru'a*), liderados por Potyra Guajajara. Porém, cabe destacar, que entre atividades eventuais e de grande renome estão a exposição do artista Juarez Negrão, escultor ligado ao Movimento Negro, que em 2019 realizou mostras de esculturas em argila e tela, e os shows da artista Kaê Guajajara. Kaê é uma jovem cantora da música urbana que vem alcançando públicos nas grandes mídias populares.
- 11 No Maracanã, residiam povos tupinambás, aliados dos franceses, geralmente denominados Tapuias em algumas literaturas da etnologia americanista. A região pertenceu ao Príncipe Saxe-Coburgo-Gotha (Duque de Saxe), genro de D. Pedro II, que teria cedido o prédio ao Império para construção de um centro indigenista (Guajajara; Guajajara, 2022).

Ao longo dos anos, as organizações forjaram o coletivo que interpõe a alternância de lideranças¹² em modelos de autogestão. Alguns autores vão sugerir como uma herança anarquista mexicana, ou mesmo uma ruptura no sentido tradicional dos movimentos brasileiros, comumente organizados em modelos de gestões unificadas. Não iremos aprofundar os estudos sobre a organização Aldeia Maracanã neste capítulo, já explorado em obras anteriores (Guajajara; Guajajara, 2022). Entretanto, é curioso observar a influência anarquista em movimentos brasileiros, como ocorre exemplarmente neste coletivo. José Guajajara, líder principal, explicita a relevância dos governos autônomos:

Em 2013, você estava aqui e observou como os policiais chegaram, não tiveram dó de crianças e das mulheres [refere-se à invasão policial no período em que o Rio de Janeiro sediava os Jogos Olímpicos]. Isto por quê? Porque somos resistência, a parte do movimento que sempre foi fielmente resistência e não aceitou as migalhas do Governo Cabral. Agora há mudanças, com o Ministério Indígena começa a aparecer o que nós e outros, sempre lutamos, um manejo indígena, autônomo. Uma luta e uma universidade na qual o manejo é nosso. Queremos uma gestão coletiva, vamos estar aqui para ver, você também. São nossa herança.

- 12 A Aldeia Vertical é uma espécie de “aldeia urbana”, localizada no bairro Estácio, em um conjunto habitacional popular, próximo ao Morro do São Carlos e ao Sambódromo, na região central da cidade do Rio de Janeiro. Trata-se de movimento contrário à Universidade Indígena Aldeia Maracanã, com longos episódios de disputa.

Logo continua:

Muito é falado a respeito da interculturalidade. Mas quando propomos frequentemente dizem que esta universidade é urbana, não é indígena. É a velha imagem do “índio de papel”, “osso de índio”, “*souvenir* de museu”. (Guajajara, José. Entrevista concedida à autora em maio de 2023).

Portanto, movimentos indígenas brasileiros e mexicanos parecem ter como característica uma associação mais ou menos definida de desterritorialização ou de participação em redes autônomas, implicitamente atuantes. Sendo, atualmente, o grupo étnico menos ou tão relevante quanto a filiação a algum movimento social ou às agendas políticas do período (Muñoz Cruz, 2023; Rockwell, 2015).

Nos dois países é possível observar, como mencionamos, dois pares de contrastes em relação ao quantitativo populacional indígena, o que influencia especialmente os movimentos mexicanos (Unesco Etxea, 2010; Ramos, 2012). O Brasil concentra uma população absoluta menor (embora tenha diversidade de etnias e línguas), o que impacta na unidade de organizações dos movimentos. No México, as políticas públicas discutem menos um modelo único no próprio Estado ou a inserção de líderes representativos ao governo mexicano, como no caso do Brasil, que pessoaliza lideranças indígenas que respondem por grandes grupos (Bastos Lopes, 2017). No contexto mexicano, cabe observar a influência das organizações autônomas nas políticas comunitárias e a autogestão coletiva, pouco localizadas em grandes nomes ou figuras célebres, como as redes brasileiras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesses termos, cabe concluir que os direitos dos Estados se contrapõem com certa frequência às especificidades dos movimentos indígenas, tanto brasileiros como mexicanos (Bastos Lopes, 2022). Logo, concordamos com Baniwa quando afirma que “[...] seria necessário repensar as bases (ir)racionais do Estado Moderno, para garantir o espaço institucional e não somente o político ou ideológico à diversidade” (Baniwa, 2012, p. 217). Entender essas particularidades dos movimentos passa a ser o primeiro passo para o diálogo menos monista e universalizante, quando analisamos movimentos urbanos, mesmo aqueles em diálogo com as políticas internacionais que regulam fronteiras físicas (Bastos Lopes, 2022; Garrido Rodríguez, 2024).

Dirimir que existem diferentes linguagens e racionalizações para formas de governo, não exclui as políticas públicas. A pressuposta “individualidade cidadã” para caracterizar minorias é reducionista para entender as diversas gestões públicas, como mencionamos. Nesse contexto, os indígenas demonstram organizações e sistemas políticos radicalmente distintos e complexos em seus legalismos e autogovernos, primordialmente nos exemplos das gestões anarquistas mexicanas (Cusicanqui, 2018; Baronnet, 2012).

Desde os anos 1980, no Brasil, os movimentos têm se esforçado para criar alianças que combinam diferentes tradições, culturas e sistemas de Estado. Talvez, como sugere Baniwa (2012), Silvia Cusicanqui (2018) e outros teóricos associados aos movimentos contemporâneos, a opção mais interessante seria, com efeito, as autogestões políticas, como o exemplo das comunidades em Chiapas e Oaxaca, no

México, o que exclui a concepção legalista estatal, na qual, no Brasil, os indígenas participam das políticas, mas a partir de uma burocracia administrativa. Tal negociação com os localismos, com minorias criam alternativas para as políticas nas relações entre o estatal e não estatal. Em síntese, estamos passando por um conflito ou uma atualização das minorias identitárias em contraposição aos “direitos individuais cidadãos”, comuns no século XX.

REFERÊNCIAS

- ÁLVARO TUKANO. Entrevista concedida à autora em ago. 2011.
- APPADURAI, Arjun. *The future as cultural fact: essays on the global condition*. London: Verso, 2013.
- BANIWA, Gersem. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012. p. 206-227.
- BARONNET, Bruno. *Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*. Quito: Abya Yala, 2012.
- BASTOS LOPES, Danielle. A presença do invisível na Constituinte: com a palavra os povos indígenas (1986-1988). *História Revista*, Goiânia, v. 22, n. 1, p. 71-87, 2017.
- BASTOS LOPES, Danielle. *El derecho humano a la educación de las poblaciones migrantes: un estudio entre España, México y Brasil*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2022.
- BHABHA, Homi K. *Nuevas minorías, nuevos derechos: notas sobre los cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.
- BHABHA, Homi K. *The location of culture*. London: Routledge, 1994.
- CARMONA, Liliana S.; GUZMÁN, Lucero L.; DIMENNA, Eva A.; SOLÍS, Dafne G. Un proyecto curricular desde la comunidad. *Revista Tellus*, Campo Grande, v. 22, n. 49, p. 77-90, 2022.
- CONGRESO NACIONAL INDÍGENA; EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL. *Que retiemble en sus centros la*

- tierra*. Chiapas: Enlace Zapatista, 14 oct. 2016. Disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>. Acesso em: 28 fev. 2023.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México: Grijalbo, 1990.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- DE LA GRANGE, Bertrand; RICO, Maite. *Marcos: la genial impostura*. Ciudad de México: Aguilar, 1999.
- GARRIDO RODRÍGUEZ, P. Migraciones en perspectiva histórica hasta la actualidad. *Global Health Law Journal*, Santos, v. 2, n. 1, p. 13-48, 2024.
- GUAJAJARA, J. U.; GUAJAJARA, P. *Tentehar muze'eg uze'eg ze'egar haw a'e: cantos e encantos*. Rio de Janeiro: Aldeia Maracanã; Cesac; I-motirõ, 2022.
- GUAJAJARA, J. Urutau. Entrevista concedida à autora em 2 maio 2023.
- JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antônio; HOFFMANN, Assis. *O gravador de Juruna*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- LEITE, Renata D. A aldeia Maraka'nà: uma pluriversidade indígena no centro urbano e a reexistência das cosmogonias da floresta. *Itinerários*, Araraquara, n. 51, p. 35-49, 2020.
- MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- MUÑOZ CRUZ, Héctor. *El lento cambio: consensos, mediaciones y regulaciones para arraigar diseños multilingües interculturales*. Ciudad de México: Ediciones del Lirio, 2023.

- RAMOS, Alcida Rita. Introdução. In: RAMOS, Alcida Rita (org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012. p. 7-17.
- ROCKWELL, Elsie. Conversaciones en torno a la educación con pueblos indígenas/migrantes. In: NOVARO, Gabriela; PADAWER, Ana; HECHT, Ana Carolina (coords.). *Educación, pueblos indígenas y migrantes: reflexiones desde México, Brasil, Bolivia, Argentina y España*. Buenos Aires: Biblos, 2015. p. 11-39.
- SILVEIRA, Bruno P. O pulsar do centro da terra: interpretação do apoio zapatista à candidatura presidencial. *Revista Katálisis*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 43-54, 2018.
- SUESS, Paulo. *Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislação*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.
- UNESCO ETXEA. *Derechos culturales: documentos básicos de Naciones Unidas*. Bilbao: Centro UNESCO del País Vasco, 2010.
- VITALI, Marcela A. Literatura rebelde zapatista: a produção e a escrita do subcomandante insurgente Marcos. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, n. 17, p. 189-213, 2014.

Ser Indígena Mbya Guarani na cidade do Rio de Janeiro

LEANDRO KUARAY MIMBI

Eu sou Mbya Guarani e hoje moro na cidade. Mesmo estando longe da aldeia, minha identidade continua firme, como uma raiz profunda que nunca se rompe. Essa raiz vem da história do meu povo, da língua que aprendi com minha mãe e dos ensinamentos que recebi dos mais velhos. Foi assim que cresci, aprendendo sobre o Nhandereko, que é o nosso jeito de ser, de viver e de entender o mundo. É ele que orienta nossos pensamentos, nossas atitudes e a forma como nos relacionamos com tudo ao nosso redor.

Viver na cidade foi, e ainda é, um grande desafio. Aqui tudo acontece muito rápido, o tempo parece correr diferente. As pessoas vivem com pressa e, muitas vezes, não param para entender quem somos de verdade. Já ouvi muitos comentários e perguntas que mostram o quanto ainda existe desconhecimento sobre os povos indígenas. Algumas pessoas acham que, quando um indígena vem para a cidade, ele deixa de ser indígena. E o mais difícil é que, às vezes, até alguns parentes que vivem na aldeia pensam assim também. Mas isso não é verdade.

Eu vim morar na cidade por um motivo muito pessoal: me apaixonei por alguém que não era indígena. Antes disso, minha vida sempre foi na aldeia. Lá construí minha história, minha família e minhas referências. Tenho duas filhas que nasceram na aldeia, mas cresceram na cidade. Mesmo assim,

elas sabem quem são, sabem de onde vêm, e isso para mim é muito importante.

No começo, tudo foi difícil. O ritmo da cidade, as pessoas, os costumes... tudo era diferente. Muitas pessoas não conhecem nossa cultura e acabam generalizando, achando que todos os povos indígenas são iguais. Mas nós sabemos que existem muitos povos, muitas etnias, e cada uma tem sua própria forma de viver, pensar e sentir o mundo.

Com o tempo, fui me adaptando. Apreendi a caminhar entre dois mundos. E percebi algo muito importante: posso ser ainda mais Guarani, mesmo vivendo na cidade. Hoje, não passo uma noite sem fazer meu momento de silêncio, fumar meu cachimbo e me conectar com o divino, com Nhanderu, que é nosso pai. Esse momento me fortalece e me lembra de quem eu sou.

Ser Mbya Guarani não depende do lugar onde estou. Minha identidade não está presa ao território físico, mas vive dentro de mim — na minha história, na minha língua e na minha espiritualidade. Eu carrego comigo as palavras do Guarani, a memória do tekoá, que é o lugar onde a vida acontece, e o respeito pelos ensinamentos que recebi dos mais velhos. Guardo com muito carinho, principalmente, os conselhos da minha mãe, Dona Santa, que sempre me orientou com sabedoria.

Mesmo morando longe, continuo conectado com minha família. Quando tenho dúvidas ou quando sinto que preciso lembrar de algo, mando um áudio no WhatsApp para minha sobrinha ou para meu irmão. Pergunto sobre ervas, sobre sonhos, sobre ensinamentos... e eles sempre me respondem com paciência, carinho e atenção. Isso mostra que nossa conexão não depende da distância.

Viver entre a aldeia e a cidade também me ensinou muitas coisas. Aprendi a ter mais paciência, a lidar com situações difíceis, a escolher quando falar e quando silenciar. Na cidade, convivemos com coisas que não fazem parte da vida na aldeia, e isso exige equilíbrio. Mas também é aqui que conhecemos novos conhecimentos, novas ferramentas e novas formas de dialogar com a sociedade não indígena.

Hoje, como professor e como indígena Mbya Guarani, sinto que tenho uma responsabilidade ainda maior. Procuro levar adiante os conhecimentos do meu povo, compartilhar nossa cultura e mostrar que nossa forma de viver tem muito a ensinar. Quero contribuir para que as novas gerações continuem valorizando nossa língua, nossa cultura e nossa visão de mundo.

Ser indígena na cidade não significa abandonar minhas raízes. Pelo contrário, significa encontrar novas formas de caminhar sem esquecer de onde venho. Eu sigo firme, levando comigo minha identidade, minha cultura e honrando o nome que recebi quando era criança, dado por um líder espiritual.

Meu nome é Kuaray Mimbi, que significa “Sol Resplandecente”, da morada de Nhamandu. Esse nome carrega minha história, minha caminhada e também aponta para o meu futuro. Para o povo Mbya Guarani, o nome não é apenas uma identificação — ele é parte da nossa essência, da nossa formação e do nosso destino.

Onde quer que eu esteja, continuo sendo Mbya Guarani. Sigo mantendo viva a história do meu povo, fortalecendo nossa cultura e abrindo caminhos para o futuro das próximas gerações. Minha caminhada é essa: resistir, aprender, ensinar e nunca esquecer quem eu sou.



ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK

Mestra e doutora em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). É professora de História da América e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Coordena o projeto de extensão Caminhos de Abya Yala e integra o Laboratório de Pesquisa e Práticas de Ensino em História (LPPE/UERJ) e o Centro de Estudos Mesoamericanos, Amazônicos e Andinos (CEMAA/USP). Desenvolve pesquisas sobre povos indígenas, Antropoceno, epistemologias e ontologias indígenas e história intelectual.

ALEXANDRA VASCONCELOS CAMPOS

Graduada em História pela Universidade de São Paulo (USP), com licenciatura plena e pós-graduação em Segmentação em Turismo, e especialização em Culturas Populares e Tradicionais pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atua como produtora rural e cultural, integrando o Colegiado Territorial Rural da Bahia da Ilha Grande e a coordenação dos coletivos Matriarcado Ancestral, Educação Solidária e Fórum Estadual de Economia Solidária do Rio de Janeiro.

AMANDA MARA LOPES DE OLIVEIRA GOYTAKÁ

Graduada em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF). É professora da Universidade Indígena Pluriétnica Aldeia Maraka'nã (UIPAM) e integrante do coletivo Matriarcado Ancestral. Atua como pesquisadora e ativista na resistência dos povos indígenas em contextos urbanos no estado do Rio de Janeiro. Pertence ao povo Goytaká.

ANA PAULA DA SILVA

Licenciada em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), mestra e doutora em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). É pesquisadora do Programa de Estudos dos Povos Indígenas (PROINDÍGENA/UERJ) e do Observatório da Presença Indígena no Estado do Rio de Janeiro (OPiERJ/UERJ). Atua como formadora no projeto Ação Saberes Indígenas na Escola (núcleo UFMG/UERJ) e desenvolve pesquisas sobre história indígena, memória, educação, museus e diplomacia indígena.

BRUNA MARIA DE ALMEIDA LUIZ

Mestra em Educação e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias (PPGECC/FEBF/UERJ). É professora de Sociologia da rede estadual de ensino do Rio de Janeiro. Integra o Grupo de Pesquisa e Extensão Cultural A Cor da Baixada e coordena os projetos Alimentando Trajetórias e Ancestralizando, atuando na articulação entre escola, cultura e território.

CARLA SOARES DE SOUZA SAMPAIO

Graduada em Letras e Psicologia pela Universidade do Grande Rio (UNIGRANRIO) e mestra em Educação, Cultura e Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias (PPGECC/FEBF/UERJ). Atua como supervisora escolar da rede municipal de Nova Iguaçu e secretária escolar da rede estadual do Rio de Janeiro. É pesquisadora do Núcleo de Estudos com Povos Indígenas sobre Interculturalidade e Educação (NEPIIE/FEBF/UERJ), desenvolvendo pesquisas sobre povos indígenas e refúgio na Baixada Fluminense.

CÁTIA DE ARAUJO CARVALHO

Arquiteta formada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mestra em Educação, Cultura e Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias (PPGECC/FEBF/UERJ), com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). É pesquisadora do Programa de Estudos dos Povos Indígenas (PROINDÍGENA/UERJ) e do Núcleo de Pesquisa Educação e Cidade (NUPEC/UERJ). Atua profissionalmente como arquiteta e desenvolve pesquisas sobre o ensino de arquitetura a partir das cosmologias indígenas.

CRISTIANA ROMÃO DA SILVA

Graduada e mestra em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Possui especialização em Gênero e Sexualidade, com ênfase em desenvolvimento de projetos de pesquisa, pelo Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos do Instituto de Medicina

Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (CLAM/IMS/UERJ). Atua como professora e orientadora educacional da rede estadual de ensino do Rio de Janeiro, no ensino fundamental e médio. Integra a organização das Jornadas Pedagógicas do CIEP Cora Coralina, em Duque de Caxias, com foco nas relações étnico-raciais.

DAFNE GONZÁLES SOLÍS

Bacharel em Relações Internacionais pelo Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) e mestra em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação (PROPED/UERJ). Desde 2018, atua no Grupo Laureate na área de gestão educacional. Atualmente, é diretora nacional de negócios da Universidad del Valle de México (UVM) e da Universidad Tecnológica de México (UNITEC). Possui ampla experiência em liderança empresarial e publicações sobre educação e cultura popular.

DAMIRES DOS SANTOS FRANÇA

Licenciada em Pedagogia e Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mestra em Educação pela Faculdade de Educação da UFRJ e doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ (PPGF/UFRJ). É pesquisadora do Programa de Estudos dos Povos Indígenas (PROINDÍGENA/UERJ), do grupo Extremos: Política, Religião e Violência e do Laboratório OUSIA de Estudos em Filosofia Clássica. Atua como técnica em assuntos educacionais do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ (IFCS/UFRJ) e integra o Coletivo de Estudantes Indígenas da UFRJ e o Movimento Rede Karioka. Desenvolve estudos sobre educação ambiental

e filosofia indígena. Nasceu em Manaus e se autodeclara indígena amazônida em processo de retomada étnica.

DANIELLE BASTOS LOPES

Graduada em Pedagogia, mestra em História Social e doutora em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), com pós-doutorado pela Universidad de Salamanca (USAL, Espanha) e pela Universidad Autónoma Metropolitana (UAM, México). É professora adjunta da UERJ, docente permanente do Programa de Pós-Graduação de Ensino em Educação Básica (PPGEB/UERJ) e Jovem Cientista do Nosso Estado da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Lidera o Grupo de Pesquisa Estudos Ameríndios e Fronteiras (GEAF/CNPq) e desenvolve pesquisas sobre escolarização, grupos refugiados e povos ameríndios no Brasil e na Hispano-América.

DAUÁ PURI

Escritor, poeta, compositor e fundador do Museu da Cultura Puri, no Rio de Janeiro. Graduado em Comunicação e licenciado em Educação do Campo e Ciências da Natureza pela Universidade Federal de Viçosa (UFV), desenvolve pesquisas e projetos culturais sobre a história e a língua do povo Puri. Pertence ao povo Puri.

FRANCINE CRISTINA NUNES

Graduada em História pela Universidade do Grande Rio (UNIGRANRIO) e em Pedagogia pela Faculdade de Educação da Baixada Fluminense da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (FEBF/UERJ). É mestra em Educação, Cultura e Comunicação pela UERJ e pesquisadora do Núcleo

de Estudos sobre Povos Indígenas, Interculturalidade e Educação (NEPIIE/FEBF/UERJ). Desenvolve pesquisas sobre povos indígenas, políticas afirmativas e ensino superior.

GABRIEL DE CARVALHO GOMES

Licenciado em Pedagogia pela Faculdade de Educação da Baixada Fluminense da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (FEBF/UERJ) e mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias (PPGECC/FEBF/UERJ). É professor da rede municipal de São João de Meriti e integrante do Grupo de Pesquisa e Extensão Cultural A Cor da Baixada. Desenvolve estudos sobre relações étnico-raciais e movimentos sociais. Atua também como sambista, multiartista e diretor cultural da Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio.

GUILHERME HANIEL DE ALMEIDA E SILVA (XAMUM PURI)

Graduado em História pelo Colégio Pedro II e mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Integra o projeto de extensão Caminhos de Abya Yala e o grupo de pesquisa Intelectuais e Intelectualidades na UERJ. Desde 2023, atua como voluntário no Museu da Cultura Puri e participa do projeto “Redes etnoambientais e participação social: indígenas, quilombolas e territorialidades étnicas na Mata Atlântica Fluminense”, desenvolvido em parceria com a Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Pertence ao povo Puri.

ISABELLA KARIRI

Graduanda em Ciência Política, fotojornalista e ativista indígena. É cofundadora do Coletivo de Estudantes Indígenas da

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e participa de projetos de pesquisa na Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca da Fundação Oswaldo Cruz (ENSP/FIOCRUZ). Pertence ao povo Kariri.

IZABEL MISSAGIA DE MATTOS

Graduada em Ciências Sociais e mestra em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), e doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). É professora titular do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Representa a UFRRJ no Conselho Estadual dos Direitos Indígenas (CEDIND) e coordena o eixo Conhecimentos Tradicionais e Arranjos Produtivos Locais do projeto Farmacopeia Mari'ká, desenvolvido por meio de convênio entre a UFRRJ e a Companhia de Desenvolvimento de Maricá (CODEMAR). Desenvolve pesquisas nas áreas de antropologia e história indígena, com ênfase em antropologia histórica, patrimônio cultural, memória social, antropologia do cuidado e etnologia indígena.

JOSÉ RIBAMAR BESSA FREIRE

Graduado em Comunicação Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e doutor em Letras pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). É professor aposentado da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e da UERJ, onde coordenou por três décadas o Programa de Estudos dos Povos Indígenas (PROÍNDIO, atual PROINDÍGENA/UERJ). Atuou também como docente em universidades do Peru, do Amazonas e em

diversos cursos de Licenciatura Intercultural. Como jornalista, escritor, educador e pesquisador, desenvolveu projetos e publicações sobre línguas indígenas, história dos povos originários, memória social, patrimônio cultural, educação indígena e políticas públicas.

JULIANA PEREIRA GOMES

Artista visual indígena e historiadora formada pela Universidade Federal Fluminense (UFF). É mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da UFF e pós-graduanda em História e Cultura dos Povos Indígenas pela Univitória. Desenvolve pesquisas sobre relações étnico-raciais e história indígena durante a ditadura militar brasileira. É cofundadora do Coletivo de Estudantes Indígenas da UFF e da Articulação de Povos Indígenas e Quilombolas (APIQ). Atua como palestrante, oficinaira, muralista, ilustradora, roteirista, consultora histórica e elaboradora de materiais pedagógicos voltados aos temas da ancestralidade e do anticolonialismo.

KELLY RUSSO

Graduada em Comunicação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), mestra em Ciências Sociais e Educação pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO/Argentina) e doutora em Educação Brasileira pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). É professora associada da Faculdade de Educação da Baixada Fluminense (FEBF/UERJ), onde coordena o Núcleo de Estudos com Povos Indígenas sobre Interculturalidade e Educação (NEPIIE/FEBF/UERJ). É bolsista Prociência e pesquisadora associada ao Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento

(Museu Nacional/UFRJ), ao *Laboratoire Éducation et Diversité en Région* (LEDiR/Canadá) e ao Programa de Estudos dos Povos Indígenas (PROINDÍGENA/UERJ). Desenvolve pesquisas e projetos de extensão sobre relações étnico-raciais, interculturalidade e educação.

KOWAWA KAPOKAJA APURINÃ

Bacharel em Direito pela Universidade Católica de Pelotas (UCPel), licenciada em Artes Visuais pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), mestra em Antropologia pela UFPel e em Educação pelo Instituto Federal Sul-rio-grandense (IFSul), e doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), com estágio doutoral *sanduíche* na Université Sorbonne Nouvelle — Paris 3. É cofundadora do Instituto Pupykary do Povo Apurinã e da Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos (ABIA). Atua como ativista em direitos humanos, produtora cultural, curadora, performer, artista visual e caderneira. Pertence ao povo Apurinã.

LEANDRO KUARAY MIMBI MENDES CHAMORRO

Escritor e professor Guarani Mbya. É graduado em Ensino de Matemática pela Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias (PPGECC/FEBF/UERJ). Atua como pesquisador colaborador do Núcleo de Estudos com Povos Indígenas sobre Interculturalidade e Educação (NEPIIE/FEBF/UERJ). Reside na cidade do Rio de Janeiro e leciona na Escola Indígena da Aldeia Mbyá Guarani Ka'aguy Hovy Porã, em Maricá (RJ). É autor do conto “Kuaray e Jaxy”, publicado na coletânea *As queixadas e outros contos guaranis*

(FTD, 2013), organizada por Olívio Jekupé, e coautor do livro *Teko Hypy: a origem do mundo* (Negalilu, 2022).

LETICIA DE LUNA FREIRE

Graduada em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), mestra em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e doutora em Antropologia pela UFF. É professora associada da Faculdade de Educação da UERJ e docente do Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias (PPGECC/FEBF/UERJ). Coordena o Programa de Estudos dos Povos Indígenas (PROINDÍGENA/UERJ) e o Núcleo de Pesquisa Educação e Cidade (NUPEC/UERJ). É bolsista Prociência e pesquisadora do Laboratório de Etnografia Metropolitana (LeMetro/UFF) e do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (INCT-INEAC/UFF). Desenvolve pesquisas sobre políticas urbanas, periferias, educação e povos indígenas.

MARCELO SANT'ANA LEMOS

Graduado em Geografia e mestre em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). É colaborador do Observatório da Presença Indígena no Estado do Rio de Janeiro (OPiERJ/UERJ). Desenvolve pesquisas sobre história indígena regional e atua na formação de professores e na divulgação de conhecimentos sobre os povos indígenas do Sudeste brasileiro.

MÁRCIA CAVALCANTI

Graduanda em Pedagogia pela Faculdade de Educação da Baixada Fluminense da Universidade do Estado do Rio

de Janeiro (FEBF/UERJ). É pesquisadora do Núcleo de Estudos com Povos Indígenas sobre Interculturalidade e Educação (NEPIIE/FEBF/UERJ) e atua em projetos sobre relações étnico-raciais, com ênfase na presença indígena na Baixada Fluminense. Encontra-se em processo de retomada étnica, reconstruindo sua história familiar junto ao povo Potiguara.

MARCIA RIBEIRO RAMOS

Graduada em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e em Direito pela Universidade Estácio de Sá (UNESA), é mestra em Relações Étnico-Raciais pelo Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET/RJ). Atua como colaboradora da Universidade Indígena Pluriétnica Aldeia Maraka'nã (UIPAM) e integra o coletivo Matriarcado Ancestral.

MARIA RAÍSSA FERREIRA DA SILVA (RAÍSSA TABAJARA)

Graduanda em Pedagogia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), é pesquisadora do Programa de Estudos dos Povos Indígenas (PROINDÍGENA/UERJ) e cofundadora do Coletivo de Estudantes Indígenas da UERJ. Como bolsista de iniciação científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), desenvolve pesquisas sobre indígenas em contexto urbano no Rio de Janeiro. Pertence ao povo Tabajara.

MARIZE DE OLIVEIRA (MARIZE GUARANI)

Graduada em História pela Fundação Educacional de Duque de Caxias (FEUDUC), mestra em Educação pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

e doutora em Educação pela Universidade Federal Fluminense (UFF). É pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias (PPGECC/FEBF/UERJ). Atua como professora de História das redes estadual do Rio de Janeiro e municipal de Duque de Caxias, além de pesquisadora do Núcleo de Estudos com Povos Indígenas sobre Interculturalidade e Educação (NEPIIE/FEBF/UERJ). Desenvolve pesquisas sobre educação, povos indígenas e história do Brasil. Pertence ao povo Guarani.

MICHELLE DOS REIS MACEDO (MICHELLE PURI)

Mestra e doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e pós-doutora em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). É professora de História Indígena da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), onde coordena o grupo de estudos e pesquisas Coletivo Ancestral: Pesquisadores(as) em História Indígena no Brasil Republicano. É bolsista de produtividade em pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), colaboradora do Museu da Cultura Puri e integrante do grupo de pesquisa de mulheres indígenas Wayrakuna. Pertence ao povo Puri.

MÔNICA CRISTINA BRANDÃO DOS SANTOS LIMA (MÔNICA LIMA MURA)

Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade Gama Filho (UGF), mestra e doutora em Química Biológica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pós-doutora em Microbiologia pela Colorado State University. É bióloga da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ),

professora da rede estadual de ensino do Rio de Janeiro (SEEDUC/RJ) e docente da Universidade Indígena Pluriétnica Aldeia Maraka'nã (UIPAM). É cofundadora do coletivo Matriarcado Ancestral, onde coordena ações relacionadas à medicina ancestral matrilinear. Pertence ao povo Mura.

NATALIA CARVALHO MÉDICI MACHADO

Graduada em Ciência Política pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), mestra em Sociologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e doutora em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pelo Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ). Realizou estágio doutoral na Arctic University of Norway. Atualmente, é analista ambiental na Área de Proteção Ambiental de Petrópolis do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (APA Petrópolis/ICMBio). Desenvolve pesquisas sobre formas de organização política, autonomia e povos indígenas.

RAFAELA SOUZA PALMEIRA

Graduanda em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), bolsista de iniciação científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e pesquisadora do Núcleo de Estudos com Povos Indígenas sobre Interculturalidade e Educação (NEPIIE/FEBF/UERJ). Atua em projetos de pesquisa e extensão voltados à história oral, às intelectualidades indígenas e aos indígenas em contexto urbano.

RODRIGO MARTINS CHAGAS

Licenciado em Pedagogia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e mestre em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). É pesquisador do Programa de Estudos dos Povos Indígenas (PROINDÍGENA/UERJ) e do Núcleo de Ensino e Pesquisa em História da Educação (NEPHE/UERJ). Atua também como bolsista de apoio técnico da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) no Observatório da Presença Indígena no Estado do Rio de Janeiro (OPIERJ/UERJ). Desenvolve pesquisas e ações de extensão sobre memória social, educação indígena, história da educação e indígenas em contexto urbano.

ROSA ALETICE OLIVEIRA SILVA

Graduada em Pedagogia pela Universidade Estácio de Sá (UNESA), especialista em Raça, Etnia e Educação no Brasil pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e em Culturas e História dos Povos Indígenas pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). É mestra em Linguística e Línguas Indígenas pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional/UFRJ). Atua como professora da rede municipal de Niterói e pesquisadora do Programa de Estudos dos Povos Indígenas (PROINDÍGENA/UERJ), desenvolvendo estudos sobre literatura infantil e línguas indígenas.

ROGER BANDEIRA

Mestre e doutorando em Artes Visuais na Universidade Federal de Pelotas (UFPel), bolsista PIB-MD, colaborador nos projetos “Sobras do Cotidiano e da Arte” e “Photographiein” e membro do Grupo de Pesquisa Deslocamentos, Observâncias

e Cartografias Contemporâneas (DeslOCC/UFPel). Atua como professor substituto no curso de bacharelado em Artes Visuais do ILA — FURG e trabalha com propostas tridimensionais, fotoperformances e ações públicas. Sua produção é voltada para o cotidiano, explorando a potência do corpo contemporâneo frente aos processos educativos em arte e formação estética.

STEPHANNE GAIA

Graduanda em Psicologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e cofundadora do Coletivo de Estudantes Indígenas da UERJ. É indígena em processo de retomada étnica.

TONI LOTAR

Graduado em Administração pela Fundação Getúlio Vargas (FGV). É indigenista da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), conselheiro da Fundação Darcy Ribeiro e cofundador do Conselho Estadual dos Direitos Indígenas (CEDIND). Atua como indigenista voluntário em comunidades Guarani e na Aldeia Maracanã.

VÊNUS DOS ANJOS

Cientista social, professora e pesquisadora. Integra a Rede Trans UFF e teve atuação destacada na criação da política de cotas para pessoas trans na Universidade Federal Fluminense (UFF). É cofundadora da Articulação de Políticas Indígenas e Quilombolas do Rio de Janeiro e do Coletivo de Estudantes Indígenas da UFF. Desenvolve ações e pesquisas voltadas aos direitos humanos, à diversidade e à justiça social.

VICTÓRIA MELO DA SILVA

Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atua como educadora no eixo de Formação e Pesquisa do Galpão Bela Maré e como agente territorial de cultura do Ministério da Cultura. Integra a equipe do Museu da Cultura Puri, onde desenvolve oficinas e ações educativas voltadas à cultura indígena, ao território e às políticas públicas. É pesquisadora do Laboratório de Estudos em Comunicação Comunitária (LECC/LVE/UFRJ), no projeto “Práticas e narrativas de resistência e (re)existência na educação em Ciências e Saúde”. Pertence ao povo Puri.



1ª EDIÇÃO agosto 2026

IMPRESSÃO meta

PAPEL MIOLO pólen natural 80g/m²

PAPEL CAPA cartão triplex 300g/m²

TIPOGRAFIA ivory e tiempos

As narrativas de autoras e autores indígenas e as ilustrações gráficas estão costuradas com textos de autoras e autores indígenas e não indígenas, reforçando a escolha estética e política da coletânea, sendo parte do argumento central e não mera ilustração.

A aposta das organizadoras é a de que, ao tornar disponível este conjunto de textos entrelaçados, a sociedade como um todo possa conhecer e reconhecer melhor “uma parcela importante da população que, se sua origem precede as próprias cidades, sua existência hoje as torna lugares mais plurais, democráticos e afeiçoados ao bem viver”.

MARTA ANTUNES

*Doutora em Antropologia Social,
Gerente de Povos e Comunidades
Tradicionais e Grupos
Populacionais Específicos, na
Diretoria de Pesquisas do IBGE*

Mais do que um livro, esta coletânea é um documento de memória. Nossas vozes, indígenas e aliadas, ecoam no Rio de Janeiro, território ancestral que permanece vivo em nossas memórias e lutas. Ao reunir diferentes olhares sobre as presenças indígenas, a obra reafirma que seguimos produzindo territórios, saberes e futuros. Trata-se de uma leitura necessária para compreender que o Rio, estado frequentemente considerado "menos indígena", continua sendo indígena.

MARTINHA MENDONÇA GUAJAJARA

Educadora, doutoranda em Educação na UFF e pesquisadora indígena na área da Educação Escolar Indígena



ISBN 978-65-6128-189-8

