



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Faculdade de Serviço Social

William Berger


**Índios na cidade do capital: indígenas em contexto urbano na cidade do  
Rio de Janeiro em tempos de barbárie (2012-2017)**

Rio de Janeiro

2017

William Berger

**Índios na cidade do capital: indígenas em contexto urbano na cidade do  
Rio de Janeiro em tempos de barbárie (2012-2017)**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Trabalho e Política Social.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Ana Maria de Vasconcelos

Rio de Janeiro

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/ CCS/A

B496 Berger, William  
Índios na cidade do capital: indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro em tempos de barbárie (2012-2017) / William Berger – 2017.  
159f.  
  
Orientadora: Ana Maria de Vasconcelos.  
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.  
Faculdade de Serviço Social.  
Bibliografia.  
  
1. Índios da América do Sul – Rio de Janeiro (RJ) – Teses. 2. Política urbana – Rio de Janeiro (RJ) – Teses. I. Vasconcelos, Ana Maria de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Serviço Social. III Título.

CDU 572.95(815.31)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

William Berger

**Índios na cidade do capital: indígenas em contexto urbano na cidade do  
Rio de Janeiro em tempos de barbárie (2012-2017)**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Trabalho e Política Social.

Aprovada em: 07 de dezembro de 2017.

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Ana Maria de Vasconcelos (Orientadora)

Faculdade de Serviço Social – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Silene de Moraes Freire

Faculdade de Serviço Social – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Mary Jane de Oliveira Teixeira

Faculdade de Serviço Social – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Maria Helena Elpídio Abreu

Universidade Federal do Espírito Santo

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Yolanda Demétrio Guerra

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2017

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à memória de luta e resistência dos povos indígenas no Brasil e da Universidade do Estado do Rio de Janeiro em tempos de barbárie capitalista. A Marielle Franco, mulher, negra, lésbica, da favela, socióloga, mestre e vereadora do PSOL-Rio de Janeiro, que moveu e move estruturas. Sua memória nos fortalece. A Anderson Gomes, motorista, trabalhador. Aquelas balas não calarão a resistência e a luta continua viva. Marielle Presente, Anderson Presente! Dandara Presente! Cláudia Presente! Hoje e sempre!

## AGRADECIMENTOS

A todos os envolvidos direta e indiretamente nesta pesquisa e que me proporcionaram espaços de diálogo e produção de conhecimento. Em especial Twry Pataxó, Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe e Cristiane Santos, por se disporem a conceder suas histórias de vida para este estudo, e demais integrantes do grupo Raízes Históricas Indígenas (Rahis), em especial Cristino Wapichana e Renata Machado Tupinambá, que se tornaram meus amigos. Às professoras: Dra. Ana Maria de Vasconcelos, minha orientadora, Dra. Silene de Moraes Freire, Dra. Mônica Torres de Alencar, Dra. Maria Helena Elpídio Abreu, Dra. Mary Jane de Oliveira Teixeira e Dra. Yolanda Demétrio Guerra, por me conceder preciosas contribuições a este trabalho em sua fase de qualificação, participação na defesa e em disciplinas e diálogos generosos. Às professoras do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social: Política Social e Trabalho, da UERJ: Dra. Elaine Rosseti Behring, Dra. Lúcia Freire, Dra. Inês Simões Mello, Dra. Marilda Villela Iamamoto, Dra. Maria Inês Souza Bravo, Dra. Valéria Forti e professor visitante Dr. Evilásio Salvador (UNB), por apostar e acreditar neste trabalho ainda em sua seleção e na fase de aprofundamento bibliográfico e metodológico nas disciplinas do doutorado. À Dra. Denise Pini Rosalem da Fonseca, que orientou a pesquisa no mestrado na PUC-Rio, de onde saiu o desejo desta pesquisa; ao Dr. Roberto Augusto Damatta (antropólogo-Departamento de Ciências Sociais-PUC-Rio), meu professor no mestrado na PUC-Rio, que dialogou sobre o tema na área da Antropologia, ainda em bate-papos em suas aulas; à professora Dra. Manuela Carneiro da Cunha (antropóloga-USP e California University), que apontou em conversa informal no Fórum Ciência e Tecnologia para o Desenvolvimento Sustentável na Rio + 20 (2012) a novidade do tema; e à equipe da área de Serviço Social da UERJ que abraçou esta pesquisa numa perspectiva teórica distinta da que tomava até a seleção e que resultou num outro trabalho que aqui se apresenta. Os limites, porém, os assumo individualmente. À minha família, sem a qual não teria suporte emocional para finalizar este trabalho, em especial minha mãe Diana Berger e meu pai Erson Berger, família, bens máximos das culturas indígenas, minha força, meu alicerce. À minha Mãe Gayaku Deusimar D'Olisá, Ekede Eliete Miranda D'Oxum, Etemim Luiz Eduardo NegrOgum e irmãos e irmãs do Rumpaimé Heviosso Zoonocum Mean (RJ), minha Mãe Flávia Pinto de Yansã e irmãos da Casa do Perdão, minha força ancestral, minha religião, Candomblé Gege Mahim Huntologi, em especial minha Mãe Yemonjá, senhora do meu Ori (Cabeça) e meu Pai Oxalá que me direciona. No contato com os indígenas aprendi a agradecer

a ancestralidade. À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), pela concessão da bolsa de estudos de doutorado, sem a qual não seria possível a realização deste trabalho.

Procure conhecer-se, por si próprio. Não permita que outros façam seu caminho por você. É sua estrada, e somente sua. Outros podem andar ao seu lado, mas ninguém pode andar por você.

*Art. 3º do Código de Ética do Índio Norte-Americano*

Quando você sabe a sua raiz, você sabe pra onde vai puxar o seu barco (...) da parte dos  
brancos nós somos a pesquisa

*Cristiane Santos*

## RESUMO

BERGER, William. *Índios na cidade do capital: indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro em tempos de barbárie (2012-2017)*. 2017. 159 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de Serviço Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Nesta tese foi realizada pesquisa bibliográfica e documental sobre a cidade do capital em tempos de barbárie (2012–2017), para a compreensão do contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro, bem como a problemática indígena como parte e expressão da questão social na formação social brasileira no contexto urbano. O estudo realizou ainda um levantamento do estado da arte da unidade de análise “indígenas em contexto urbano”, a discussão das categorias espaço e território, para compreensão desta temática no campo das Políticas Sociais, e entender quais suas implicações e desafios na atualidade em busca de elementos do Direito à Cidade. Realizou entrevistas de história oral com três sujeitos indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro (Twry Pataxó, Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe e Cristiane Santos), pertencentes originariamente ao grupo Raízes Históricas Indígenas (Rahis) e vindos de contextos de aldeias e da cidade, com especial atenção sobre as temáticas: moradia, lutas sociais, trabalho e direitos sociais. Os dados resultantes dos depoimentos de história oral em roteiro de perguntas foram analisados à luz da bibliografia elencada e discutida no primeiro capítulo. Na temática das lutas sociais ficaram evidentes a participação dos entrevistados em espaços de construção de políticas públicas e diálogo com outros movimentos sociais, como o movimento negro e religiões por direito, espaço onde a afirmação do ser indígena assume especial destaque nas pautas públicas que se vão construindo ao longo da atuação do grupo Rahis. O trabalho aparece permeado pelo discurso do terceiro setor, fruto da inserção de nossos entrevistados na cidade sob a lógica capitalista, da qual não saem impunes. No tocante aos direitos sociais, esses aparecem para nossos entrevistados ligados às políticas e serviços sociais (Twry e Anápuáka) e sob uma visão liberal de direitos subordinados aos deveres (Cristiane), que são negados a indígenas e trabalhadores nas aldeias e nas cidades, os famosos direitos no papel, mas que, nas manifestações dos indígenas, assume o lugar de lutas sociais para a garantia como direitos, também indígenas. A questão fundiária é um dos elementos centrais que apareceu no debate e, como foi possível apreender dos depoimentos, a luta pela terra e pelos direitos sociais assume também para os indígenas em contexto urbano um lugar de destaque nos conflitos na cidade do Rio de Janeiro, como direito ao solo urbano, na chamada Aldeia Maracanã. A tese que aqui se apresenta é: a chamada questão indígena é parte e expressão da questão social na contemporaneidade e a problemática dos indígenas em contexto urbano, na particularidade da cidade do Rio de Janeiro entre 2012 e 2017, vai muito além de deter um pedaço de terra, para problematizar a presença indígena na cidade do capital e seu reconhecimento como sujeitos que reivindicam políticas e direitos sociais através da resistência e enfrentamento das expressões da questão social.

Palavras-chave: Indígenas. Contexto Urbano. Rio de Janeiro. Cidade do Capital.

## ABSTRACT

BERGER, William. *Indians in the capital city: indigenous people in an urban context in the city of Rio de Janeiro in times of barbarism (2012-2017)*. 2017. 159 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de Serviço Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

In this thesis was carried out a bibliographical and documentary research about the city of the capital in times of barbarism (2012-2017), to understand the urban context of the city of Rio de Janeiro, as well as the indigenous problematic as part and expression of the social question in the formation social in the urban context. The study also carried out a survey of the state of the art of the unit of analysis "indigenous in an urban context", the discussion of the space and territory categories, to comprehension this theme in the field of Social Policies, and understand what its implications and challenges are currently looking for elements of the Right to the City. He carried out oral history interviews with three indigenous subjects in an urban context in the city of Rio de Janeiro (Twry Pataxó, Anápuáka Muniz Tupinambá Uh-hã-hãe and Cristiane Santos), originally belonging to the group Indigenous Historical Roots (Rahis) and coming from contexts of villages and the city, with special attention on the themes: housing, social struggles, work and social rights. The data resulting from the oral history statements in question script were analyzed in light of the bibliography listed and discussed in the first chapter. In the theme of social struggles, the participation of the interviewees in spaces for the construction of public policies and dialogue with other social movements, such as the black movement and religions by law, became evident, a place where the affirmation of the indigenous being takes special note in the public guidelines that are going away building during the performance of the Rahis group. The work appears permeated by the discourse of the third sector, fruit of the insertion of our interviewees in the city under the capitalist logic, which do not go unpunished. Concerning social rights, these appear to our respondents linked to social policies and services (Twry and Anápuáka) and under a liberal vision of rights subordinated to duties (Cristiane), which are denied to indigenous and workers in villages and towns, famous rights in the paper, but that, in the manifestations of the natives, assumes the place of social struggles for the guarantee like rights, also indigenous. The land issue is one of the central elements that appeared in the debate and, as it was possible to grasp the testimonies, the struggle for land and social rights also assumes for indigenous people in urban context a prominent place in the conflicts in the city of Rio de Janeiro, as a right to the urban land, in the so-called Aldeia Maracanã. The thesis that is presented here is: the so-called indigenous question is part and expression of the social question in contemporary times and the problem of indigenous people in an urban context, in the particularity of the city of Rio de Janeiro between 2012 and 2017, goes far beyond holding a piece of land, to problematize the indigenous presence in the capital city and its recognition as subjects who claim social policies and rights through resistance and confrontation of the expressions of the social question.

Keywords: Indigenous. Urban Context. Rio de Janeiro. City of Capital. Right to the city.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

|        |   |
|--------|---|
| Acaipi | Associação dos Capitães e Autoridades Tradicionais do rio Pirá-paraná |
| AL     | Alagoas   |
| AM     | Amazonas  |
| AP     | Amapá   |
| ATL    | Acampamento Terra Livre   |
| BA     | Bahia   |
| BASA   | Banco da Amazônia Sociedade Anônima                                   |
| CACI   | Cartografia de Ataques Contra Indígenas                               |
| CADPI  | Centro para Autonomia e Desenvolvimento dos Povos Indígenas           |
| CAPES  | Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior           |
| CASAI  | Casa do Índio   |
| CE     | Ceará   |
| CEPIR  | Centro de Promoção da Igualdade Racial                                |
| CEPLIR | Centro de Promoção da Liberdade Religiosa                             |
| CFESS  | Conselho Federal do Serviço Social                                    |
| CIMI   | Conselho Indigenista Missionário                                      |
| CRAS   | Centro de Referência da Assistência Social                            |
| Dr.    | Doutor  |
| Dra.   | Doutora   |
| ECO-92 | Conferência sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento de 1992         |
| ECRIAD | Estatuto da Criança e do Adolescente                                  |
| ES     | Espírito Santo  |
| FUNAI  | Fundação Nacional do Índio  |
| FUNASA | Fundação Nacional da Saúde  |
| GO     | Goiás   |
| IBGE   | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística                       |
| Incra  | Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária                   |
| ISA    | Instituto Socio Ambiental   |

|             |   |
|-------------|---|
| JMJ         | Jornada Mundial da Juventude  |
| LDB         | Lei de Diretrizes e Bases   |
| LGBTI       | Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis/Transgêneros e Intersexuais                       |
| LOAS        | Lei Orgânica de Assistência Social  |
| LOS         | Lei Orgânica da Saúde   |
| MA          | Maranhão  |
| MG          | Minas Gerais  |
| MIR         | Movimento Inter Religioso   |
| MS          | Matogrosso do Sul   |
| OIT         | Organização Internacional do Trabalho   |
| PA          | Pará  |
| PEC         | Proposta de Emenda Constitucional   |
| PCMCV       | Programa Minha Casa Minha Vida  |
| PIN         | Programa de Acesso e Permanência dos Povos Indígenas                                    |
| PM          | Polícia Militar   |
| PNAS        | Política Nacional de Assistência Social   |
| PNE         | Plano Nacional de Educação  |
| PNI         | Política Nacional do Idoso  |
| PNS         | Política Nacional de Saúde  |
| POLAMAZÔNIA | Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia                              |
| PR          | Paraná  |
| PROTERRA    | Programa de Redistribuição de Terras e de Estímulo à Agro-Indústria do Norte e Nordeste |
| PUC-Rio     | Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro                                      |
| Rahis       | Raízes Históricas Indígenas   |
| RIO 10 +    | Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento de 2002         |
| RIO + 20    | Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento de 2012         |
| RJ          | Rio de Janeiro  |

|          |   |
|----------|---|
| RR       | Roraima   |
| SC       | Santa Catarina  |
| SEOP     | Secretaria de Ordem Pública   |
| Sesai    | Secretaria Especializada de Saúde Indígena  |
| SP       | São Paulo   |
| SPI      | Serviço de Proteção ao Índio  |
| SUDAM    | Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia   |
| SUFRAMA  | Superintendência da Zona Franca de Manaus   |
| SUS      | Sistema Único de Saúde  |
| Superdir | Superintendência de Direitos Individuais, Coletivos e Difusos                             |
| Tebtebba | Centro Internacional de los Pueblos Indígenas para Políticas de Investigación y Educación |
| TI's     | Terras Indígenas  |
| Unesco   | Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura                            |
| Unimed   | Cooperativa de Trabalho Médico e Confederação Nacional das Cooperativas Médicas           |
| UFSCar   | Universidade Federal de São Carlos  |
| UFES     | Universidade Federal do Espírito Santo  |
| UFRJ     | Universidade Federal do Rio de Janeiro  |

## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>INTRODUÇÃO.....</b>   | <b>13</b>  |
| <b>1 A CIDADE DO CAPITAL EM TEMPOS DE BARBÁRIE: ELEMENTOS<br/>PARA A COMPREENSÃO DO CONTEXTO URBANO DA CIDADE DO RIO<br/>DE JANEIRO.....</b> | <b>29</b>  |
| 1.1 <b>Questão indígena como parte e expressão da questão social no contexto urbano<br/>e na formação social brasileira.....</b>             | <b>38</b>  |
| 1.2 <b>Indígenas em contexto urbano: estado da arte da unidade de análise.....</b>   | <b>55</b>  |
| 1.3 <b>De que urbano e em qual contexto estamos falando? Em que medida o “espaço”<br/>importa?.....</b>                                      | <b>61</b>  |
| 1.4 <b>Implicações para entendermos a questão indígena no campo das Políticas<br/>Sociais.....</b>   | <b>76</b>  |
| <b>2 TRAJETÓRIAS INDÍGENAS EM CONTEXTO URBANO.....</b>   | <b>81</b>  |
| 2.1 <b>Quem são os sujeitos indígenas?.....</b>  | <b>83</b>  |
| 2.2 <b>Moradia.....</b>  | <b>84</b>  |
| 2.3 <b>Lutas Sociais.....</b>  | <b>97</b>  |
| 2.4 <b>Trabalho.....</b>   | <b>109</b> |
| 2.5 <b>Direitos Sociais.....</b>   | <b>121</b> |
| <b>CONCLUSÃO.....</b>  | <b>141</b> |
| <b>REFERÊNCIAS.....</b>  | <b>149</b> |
| <b>ANEXO A – Pressupostos teórico- metodológicos.....</b>  | <b>155</b> |
| <b>ANEXO B – Roteiro de entrevista de História Oral.....</b>   | <b>157</b> |
| <b>ANEXO C – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....</b>   | <b>158</b> |

## INTRODUÇÃO

Assistentes sociais têm trabalhado com a questão da saúde indígena. O campo profissional vem se ampliando e ultrapassa as fronteiras urbanas, tendo em vista que a questão social tem seus rebatimentos na área rural, inclusive com os povos indígenas. Nesse sentido, é possível encontrar profissionais do Serviço Social dentro das equipes interdisciplinares de saúde, nos Centros de Referências de Assistência Sociais (Cras) e em outros espaços de atenção a essas comunidades. Um trabalho que exige a compreensão que cada etnia constitui-se como um povo, com uma cultura própria, estrutura e organização, dadas as particularidades e especificidades, cujas visões de mundo impõem desafios de pensar políticas públicas capazes de assegurar o acesso, respeitando a cultura e os valores dessas comunidades (CFESS, 2013)<sup>1</sup>.

O texto de epígrafe desta introdução publicado pelo *CFESS Manifesta* em 2013, atesta coletivamente o compromisso da profissão do Serviço Social com esta parcela indígena da população brasileira (os brasileiros de raiz), historicamente negligenciada em suas demandas pelo Estado.

Para além do compromisso ético-político, o sentido, ou seja, a importância desta investigação se mostra quando constatamos a relativa ausência de estudos aprofundados sobre este tema e para entender a amplitude da chamada questão social em sua expressão indígena, e em nosso estudo, o sujeito político “*indígenas em contexto urbano*”, presente no debate atual ante as formas de discriminação e criminalização a grupos étnicos e sociais na cidade do Rio de Janeiro e em um país com forte herança conservadora, que mantém o *sentido da colonização* e a *herança do escravismo*, de que nos fala Caio Prado Júnior (1961), em tempos de barbárie (NETTO, 2012) e crise estrutural do capital (MÉSZÁROS, 2009).

O documento do CFESS (2013) ainda nos chama atenção para o fato de que:

A condição de existência das populações indígenas é o território, e este é objeto de disputas com as populações indígenas que resultam em mortes, expropriação, extermínio cultural e físico, sendo as suas terras o principal alvo em prol de um modelo econômico que depreda, devasta, aniquila povos, culturas e o meio ambiente.

Chico Alencar nos diz:

O Brasil não era Brasil, e aqui neste pedaço do planeta viviam, antes do ano 1500 da era Ocidental cristã, diversos povos, centenas de nações, uma multiplicidade de línguas e culturas, um universo totalmente diferente daquele que nós hoje chamamos de sociedade brasileira.

(...) Povos riquíssimos na sua diversidade, que tinham em comum a existência na chamada comunidade primitiva, no modo de se apropriar coletivamente da terra, na ideia de nação, circunscrita ao território em que viviam, e na partilha dos bens. (ALENCAR, 2002, p. 1)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *CFESS lança manifesto pelo Dia da Luta Indígena*. Disponível em: <http://www.cfess.org.br/visualizar/noticia/cod/944>. Acesso em 23 mai. 2014.

<sup>2</sup> IN: Entrevista com Chico Alencar. **Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: <http://www.pucrs.br/mj/entrevista-04-2002.php>. Acesso: 21 jul. 2017.

Estamos falando aqui de 517 anos de genocídio indígena, de massacres planejados e executados para ocupação de seus territórios e implantação da lógica do valor de troca sobre o valor de uso, de um modo de pensar e agir capitalista, onde o ser humano se torna coisa, passível de ser escravizado, trocado, descartado, exterminado. É preciso lembrar que o primeiro genocídio indígena é superior ao número de vítimas do holocausto nazista; que 68% dos conflitos giram em torno da questão da posse da terra; que 67% dos massacres são feitos por fazendeiros latifundiários. Assim, a questão da expropriação e posse da terra é fundamental para a permanência do conflito indígena. Estamos nos referindo a 57 extermínios de indígenas por ano no Brasil, onde os massacres na atualidade chegam a matar entre 108 a 126 indígenas por ano.

Importante instrumento de pesquisa sobre a violência contra os povos indígenas é a Plataforma CACI (Cartografia de Ataques Contra Indígenas), da Fundação Rosa Luxemburgo<sup>3</sup>, para dar visibilidade aos assassinatos de indígenas no Brasil e que mostra em dados a maneira como a questão social se expressa na violência contra os povos indígenas no Brasil, na atualidade. A palavra Caci na língua Guarani significa “dor” e expressa as consequências da lógica da sociedade do capital, como age sobre as terras indígenas (suas terras), no extermínio de seus povos e suas diferentes culturas, desde 1500, do processo de *acumulação primitiva do capital* (MARX, 1985), aos dias de hoje.

Conforme dados da Plataforma CACI (2017) , na região do território Pataxó Hã-hã-hãe Catarina Paraguaçu, que abrange os municípios de Camacan, Itaju da Colônia e Pau Brasil, Pataxó de Santa Cruz de Cabrália, Eunápolis (BA), Porto Seguro no sul da BA, Maxacali de Santa Helena de Minas (MG), somam no momento 77 casos envolvendo assassinatos de indígenas ligados à questão da terra, sendo 21 entre os Tupinambá de Olivença (BA), 13 na Terra Indígena (TI) Caramuru Paraguaçu (BA), 4 na aldeia Pataxó Barra Velha, 6 na aldeia Pataxó Coroa Vermelha (BA), 18 entre os Maxacali de Santa Helena (MG), 2 em Eunápolis, região de onde provém dois de nossos 3 entrevistados, a saber Twry Pataxó (Barra Velha) e Anapuaka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe (Catarina Paraguaçu), conflitos esses que aparecem nos depoimentos de nossos entrevistados. A recordista é a região Centro-Oeste e o estado MS, com 400 casos de assassinatos de indígenas ligados à questão da terra, até o momento. Só na cidade de Dourados, onde se concentram os Guarani Kaiowá, o que foi amplamente divulgado nas redes sociais devido aos suicídios dos jovens, os Guarani Nhandeva e os Terena, apenas essas três etnias, somam 156 casos de assassinatos em toda a região.

---

<sup>3</sup> Disponível em: <http://caci.rosaluxspba.org>. Acesso: 1º ago. 2017.

Nossa terceira entrevistada, Cristiane Santos, é originária do extremo norte do Brasil, autodeclarada, do contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro, descendente da etnia Karipuna, cidade do Oiapoque, estado do Amapá (AP), que apresenta, até o momento, 5 casos recentes de assassinatos de indígenas, em Terras TI's (Terras Indígenas). Na região norte, ainda, uma etnia que tem pouca visibilidade em seus conflitos, são os Amanayé, das cidades de Paragominas e Ipixuna do Pará (PA), com 82 casos de assassinato de indígenas em TI's. Na região amazônica, destaca-se o número de 60 assassinatos só na Terra Indígena Yanomami, cidade de São Gabriel da Cachoeira, estado do Amazonas (AM), seguido dos territórios do Evaré I, Sururuá, Guanabara e Vale do Javari, onde são intensas as invasões por mineradoras. Também Raposa Serra do Sol, das etnias Wapichana, Ingariko, Makuxi e Taulipang, dos municípios de Normandia, Pacaraima e Uiramutã, estado de Roraima (RR), com 29 casos recentes de assassinato de indígenas em TI's. Raposa Serra do Sol foi o caso mais polêmico no segundo governo Lula da Silva (2008), devido ao embate dos indígenas com o Estado pela demarcação de suas terras e é o território originário de Cristino Wapichana, um dos componentes que fez parte do grupo Raízes Históricas Indígenas (Rahis), cujos membros são sujeitos desta pesquisa. Cristino Wapichana não foi aqui entrevistado devido a critérios de inclusão e exclusão na pesquisa como explicitaremos no decorrer da tese. No sul do Brasil, destacam-se 36 casos de assassinatos de indígenas em suas terras, das etnias Xoklég, do município de Porto União, estado de Santa Catarina (SC); somados aí os Guarani de Rio Areia, município de Inácio Martins, estado do Paraná (PR). No governo Dilma Roussef, tivemos o emblemático caso da usina de Belo Monte construída no Rio Xingu e que atingiu seriamente as etnias da reserva do Xingu, estado do Pará (PA), além de 28 mil trabalhadores da terra e indígenas da bacia do Xingu que somam 28 etnias. Os impactos do empreendimento geraram o maior êxodo de migrantes dos últimos anos, conforme dados do site "Os Impactos de Belo Monte"<sup>4</sup>.

No *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil, de 2015*, temos que:

Foram registrados 55 casos, em 2015, de invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio, nos estados de Alagoas (1), Amazonas (6), Espírito Santo (1), Maranhão (18), Mato Grosso (3), Mato Grosso do Sul (2), Pará (12), Rondônia (5), Roraima (3), Santa Catarina (2), São Paulo (1) e Tocantins (1). (CIMI, 2015, p. 19).

O desastre da empresa Samarco Mineradora em Mariana (MG) atingiu 3 povos indígenas: os Tupiniquim e os Guarani no ES e os Krenak em MG (CIMI, 2015). As atividades produtivas e a pesca foram comprometidas sem mensuração em escala de tempo. Além dos homicídios aqui referidos da plataforma CACI, o CIMI (2015) relata 87 casos de

---

<sup>4</sup> Disponível em: <http://www.osimpactosdebelomonte.com.br/>. Acesso: 1º ago. 2017.

suicídios com registro, até o ano de 2015; 45 desses foram no MS, o caso dos Guarani Kaiowá; 24% dos casos, entre 10 e 14 anos; 37 %, entre 15 e 19 anos e 22%, entre 20 e 29 anos. De 2000 a 2015 no MS somam um total de 752 suicídios que expressam a “barbárie invisível” com dizimação dos jovens Guarani Kaiowá.

A violência contra os povos indígenas não para por aí. Acresce-se a este cenário de horror, os espancamentos, sequestros, torturas e estupro e o que se vê, por parte da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), é a omissão, onde fazendeiros têm treinado milícias para atacar comunidades indígenas vulneráveis (CIMI, 2015).

Na semana do afastamento da então presidente Dilma, em 2016, foi realizado o 13º Acampamento Terra Livre (ATL), espaço nacional de organização de luta dos povos indígenas. O 13º ATL foi atacado em Brasília com força armada, ocasionando dezenas de indígenas feridos. A tomada do poder por Michel Temer através do golpe com o impeachment de Dilma teve como sequência uma série de ações que beneficiam o agronegócio, os latifundiários e os empresários. A rede Globo, parceira do famigerado golpe, a todo momento divulga o lema deste governo: “*agro é tech, agro é pop, agro é tudo*”. É tudo, menos democracia e garantia de direitos para os trabalhadores e populações dos territórios indígenas, pequenos produtores, moradores das favelas e periferias nas cidades. Em 2017, a Reforma Trabalhista, aprovada e Reforma da Previdência em tramitação, chega como *golpe dentro do golpe*, apesar da desaprovação da maioria da população brasileira, com mobilizações e greves.

Para os trabalhadores do campo, o golpe tem impactos ainda mais desastrosos: trabalhar em troca de casa e comida. Estamos presenciando em pleno século XXI o retorno ao trabalho escravo no campo e a invasão dos territórios indígenas e reservas naturais pelo capital, que está cada vez mais intensa, como na Floresta Nacional do Jamanxim (2017), onde o governo Temer vem legalizando a invasão de posseiros, orquestrada por grandes latifundiários e políticos, o que tem como resultado previsível a destruição de um dos maiores espelhos da biodiversidade mundial, além do recente ataque às populações Guarani, da reserva Jaraguá (SP).

De acordo com o *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil de 2015* (CIMI, 2015), no ano de 2015 a violência contra os povos indígenas foi agravada, tendo em vista que a bancada ruralista no Congresso Nacional se fez aumentar substantivamente, em 2014. A frente parlamentar da agropecuária, encabeçada por Eduardo Cunha, evidencia hoje (2017) o projeto de país que esse grupo tem para o Brasil. Os povos indígenas estão na prioridade dos ataques do governo de Michel Temer. A título de exemplo, a PEC 215/00 e outras proposições legislativas contra os indígenas espalharam, através de uma formação de

*consenso e coerção*<sup>5</sup>, o ódio contra os povos indígenas para uma massa desprovida de acesso a uma educação crítica ampla. Como resultado, temos os extermínios de indígenas expostos anteriormente, a criminalização das resistências indígenas em seus territórios de origem e no contexto urbano. É esta a ação do capital em invasões com o intuito de expropriação, posse e exploração dos recursos naturais dessas populações, de forma predatória, o que expressa uma lógica contrária aos direitos dos povos indígenas no Brasil pela da criminalização das lutas territoriais, que expressam parte significativa da questão social contemporânea.

Partimos aqui de uma perspectiva de totalidade. As trajetórias de nossos sujeitos entrevistados, *indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro*, suas Histórias de Vida em depoimentos de História Oral, trazem, desde os territórios de origem, a expressão indígena da questão social, que ganhará na cidade capitalista relevados aspectos com o racismo e as diversas formas de expropriação e violência, no tocante à moradia, às lutas sociais, ao trabalho e aos direitos sociais. Dentro deste universo, nosso tema de estudo são os *indígenas em contexto urbano*, dada a perspectiva da totalidade do método crítico-dialético aqui abordada e a relação campo-cidade (LEFEBVRE, 2006). No Censo 2010, podemos observar que 817 mil pessoas se autodeclararam indígenas, o que significou um crescimento no período 2000/2010 de 11,4% (84 mil pessoas), bem menos expressivo do que o do período 1991/2000, de aproximadamente 150% (440 mil pessoas), conforme podemos ver na tabela abaixo (IBGE, 2010).

| <b>População residente, segundo a situação do domicílio e condição de indígena Brasil 1991/2010</b> |             |             |             |
|---|-------------|-------------|-------------|
|   | <b>1991</b> | <b>2000</b> | <b>2010</b> |
| Total(1)  | 146.815.790 | 169.872.856 | 190.755.799 |
| Não indígena  | 145.986.780 | 167.932.053 | 189.931.228 |
| <b>Indígena</b>   | 294.131     | 734.127     | 817.963     |
| Urbana(1)   | 110.996.829 | 137.925.238 | 160.925.792 |
| Não indígena  | 110.494.732 | 136.620.255 | 160.605.299 |
| <b>Indígena</b>   | 71.026      | 383.298     | 315.180     |
| Rural(1)  | 35.818.961  | 31.947.618  | 29.830.007  |
| Não indígena  | 35.492.049  | 31.311.798  | 29.325.929  |
| <b>Indígena</b>   | 223.105     | 350.829     | 502.783     |

**Fonte:** IBGE, 2010.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Usamos aqui a acepção de que nos dá Antônio Gramsci a respeito da Hegemonia como a combinação de coerção e consenso (GRUPPI, 1991).

<sup>6</sup> Censo demográfico 2010. Disponível em: <http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2>. Acesso em 23/05/2014.

Inferimos que isto se deve, principalmente, à inclusão da categoria dos *Indígenas do Nordeste e do Leste*, populações antes tidas como caboclos (miscigenação de indígenas, negros e brancos), que passaram a se reconhecer e autoneamar indígenas (Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT), a retomar suas identidades e territorialidades tradicionais num processo de re-“invenção das tradições” (HOBSBAWN & RANGER, 1989) e à autodeclaração dos *indígenas em contexto urbano*, fenômeno que observamos desde a finalização da pesquisa do mestrado em Serviço Social pela PUC-Rio.

Os antecedentes deste projeto de pesquisa remontam ao contato do autor deste estudo com os povos indígenas no Brasil e da pesquisa científica do ano de 2006 a 2012 com os indígenas Tupiniquim da aldeia Caieiras Velhas (Aracruz-ES), que deu origem à dissertação de mestrado em Serviço Social (PUC-Rio, 2012)<sup>7</sup>, e em especial ao contato com o grupo *Raízes Históricas Indígenas (Rahis)*, ao final da realização do mestrado.

Entender quem são os indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro tornou-se a temática da pesquisa que vem nos guiando durante mais de 5 anos de contato com o grupo *Rahis*, cujos membros são aqui apresentados pela metodologia da pesquisa bibliográfica e documental e da História Oral. Nossa pergunta de pesquisa é: quem são os indígenas em contexto urbano e suas respectivas trajetórias urbanas na cidade do Rio de Janeiro, frente ao acesso a direitos sociais entre 2012 e 2017, tendo em vista 4 categorias–*moradia, lutas sociais*<sup>8</sup>, *trabalho e direitos sociais*?

Na discussão que empreendemos nesta tese sobre os *indígenas em contexto urbano* na cidade do Rio de Janeiro (2012-2017), buscamos investigar em especial as *trajetórias urbanas*, frente ao acesso a direitos sociais na perspectiva do Direito à Cidade (LEFEBVRE,

Nota: Considerou-se como população residente não indígena as categorias de 1 a 4 do quesito da cor ou raça. Para comparação com os Censos Demográficos de 1991 e 2000, deve-se considerar a categoria 'indígena' do quesito da cor ou raça (1) Inclusive sem declaração de cor ou raça.

<sup>7</sup> Momento em que Berger (2012) finaliza estudo sobre o povo indígena Tupiniquim no aldeamento de Caieiras Velhas, Aracruz – ES (2006-2011), e sua histórica luta de (r)existência frente os projetos econômico-financeiros da monocultura do eucalipto e político-culturais impostos pela sociedade e pelo sistema colonialista-capitalista da Modernidade, desde 1500 à era contemporânea da mundialização do capital. Tal estudo deu origem à dissertação de mestrado em Serviço Social “O teatro do poder e o Teatro do Oprimido: formas de resistência e intervenção social em Caieiras Velhas, Aracruz-ES (2006-2011)”, sob orientação da historiadora Dra. Denise Pini Rosalem da Fonseca (PUC-Rio), onde utilizamos/cruzamos etnografias das formas de resistência social (teatro do poder) com o método e as técnicas do Teatro do Oprimido de Augusto Boal, com um grupo de jovens e mulheres indígenas Tupiniquim.

<sup>8</sup> Cabe destacar aqui que até a qualificação do projeto de tese utilizamos a categoria “ação coletiva”. No trabalho de campo, com as entrevistas de História Oral, percebemos na fala dos sujeitos que se tratam mesmo de “lutas sociais” empreendidas pelo grupo *Rahis* no referido período. Optamos, pois, pela adoção da categoria “lutas sociais”, por oferecer maiores possibilidades de apreensão do movimento da realidade e sua dinâmica tecida de múltiplas determinações, unidade do diverso, como nos alerta Marx.

2001) e em tempos de barbárie (NETTO, 2012): quais os dilemas e percepções desses sujeitos frente a esta realidade?

Uma cidade que neste momento (2017) encontra-se sitiada pela violência urbana, com a guerra aberta entre o tráfico e o Estado, com a presença das forças armadas na rua, o que evoca o clima pré-ditadura militar (1964), no contexto de um golpe político e crise política generalizada, agravados com a impunidade e corrupção, com o atraso absurdo de salários de funcionários públicos do estado do Rio de Janeiro, professores universitários da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), alunos bolsistas e funcionários terceirizados. A barbárie instalada na cidade do Rio de Janeiro, barbárie do capital, se expressa na violação dos direitos humanos das populações dos territórios historicamente marginalizados, onde mora a maior parte dos indígenas em contexto urbano: nas favelas, nas periferias e na rua.

Assim, esta tese tem o intuito compreender os indígenas em um dado contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro, na atualidade. Iniciaremos pelo recorte do local de *moradia*. No contexto urbano esses indígenas residem onde? A nosso ver a *moradia* evidencia uma forma de sociabilidade na cidade a partir de sua condição de indígena em um dado território<sup>9</sup>: para a reprodução da vida é necessário um “pedaço de terra” “[...] com a finalidade de construção de moradia” (CARLOS, 2008, p. 22).

No entanto, no ano de 2012, começamos o contato pelas *lutas sociais*, a partir do momento em que os componentes do grupo *Rahis* reivindicavam uma ação política na esfera pública na cidade do Rio de Janeiro. Entre esse aparecimento e o lugar da moradia, buscamos compreender quem são esses “indígenas em contexto urbano”.

O Grupo *Rahis* foi composto por 08 (oito) indivíduos indígenas de etnias distintas de todo o território nacional e não-indígenas colaboradores, construindo juntos, entre os anos de 2012 e 2013, um conjunto de ações políticas, para intervir na esfera pública, e uma noção de reivindicação de *direitos originários* no contexto urbano, com uma fala desde a pertença da aldeia e/ou sua representação. Nos anos seguintes (2014 e 2015), essa *ação coletiva* sofre vários revezes, convergências, refluxos, fragilidades, se decompõe e se recompõe, sendo o grupo desfeito por seus membros. Mesmo relativamente curta, essa trajetória do grupo *Rahis* foi capaz de gerar ações políticas fortes que deram subsídios para a continuidade do devir político de seus integrantes na esfera pública. Aqui, porém, entrevistaremos apenas 03 (três) desses indígenas, devido a critérios de inclusão/exclusão na pesquisa que passam pela

---

<sup>9</sup> Partimos da noção de território de Milton Santos (SANTOS, 2004), que demarca a categoria *espaço* como referente na abordagem de *território*, a partir do uso e apropriação, e está desenvolvida no capítulo I.

participação direta destes nas *lutas sociais* do grupo *Rahis* no referido período e por se tratarem de indígenas que residem, ou residiram entre 2012 a 2017, na cidade do Rio de Janeiro.

Ainda no tema da *moradia*, entendemos que esta é uma das formas mais importantes de se flagrar o uso e a ocupação da terra. Observamos que grande parte dos indígenas em contexto urbano das aldeias às favelas e territórios de periferia da cidade. Outros se reconhecem e constroem sua identidade social de indígena no contexto urbano. E aqui nos cabe, ainda introdutoriamente, indagar: quais são os pontos de convergência que permitem buscar compreender o lugar das *lutas sociais* e o lugar da *moradia* para entender como acessam *direitos sociais*? Qual a concepção de direitos sociais de cada indivíduo entrevistado, de acordo com a cultura e os valores de sua etnia de origem? E mais: em que medida o *espaço* importa para a compreensão do território no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro, no período analisado (2012 a 2017)? O *trabalho* surge como tema a ser investigado, dado que a permanência desses indígenas no contexto urbano implica formas e estratégias de sobrevivência, que vão do trabalho alienado precário, típico das relações sociais capitalistas na cidade e no campo, à afirmação de sua cultura de origem na venda do artesanato, na defesa dos valores das tradições indígenas e na afirmação, a todo momento, de uma identidade baseada em seus saberes territoriais, o que nos levou a uma pesquisa qualitativa em nível aprofundado. Assim, procedemos a entender a *História de Vida* desses sujeitos, no nível singular, para a compreensão de sua particularidade e da universalidade, quando a história do indivíduo dialoga, contesta e expressa a síntese de múltiplas determinações, unidade do diverso, o real.

É preciso, pois, definir aqui que esta pesquisa buscou entender esta complexa realidade sob três momentos, a saber:

**1º momento:** as lutas sociais do grupo *Rahis* na cidade do Rio de Janeiro (2012 – 2017);

**2º momento:** como esses indígenas equacionam o uso e a ocupação da terra para fins de moradia?

**3º momento:** como se dá seu processo de trabalho na cidade, o acesso a direitos sociais e quais os dilemas e percepções desses indígenas no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro entre 2012 e 2017?

É preciso esclarecer, no depoimento desses sujeitos, que o segundo momento remete

diretamente à situação do conflito em torno da conhecida *Aldeia Maracanã*, uma ocupação do solo urbano no antigo Museu do Índio, próximo ao estádio do Maracanã, zona norte da cidade do Rio de Janeiro, que vem gerando uma série de ações coletivas de diferentes grupos de indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro. Percebemos nos depoimentos de História Oral a presença do tema da Aldeia Maracanã com os indígenas entrevistados, sendo que 2 (dois) deles participaram dos momentos de ocupação, desocupação e realocamento de indígenas na antiga colônia de hansenianos em Curupaiti, bairro Jacarepaguá, cidade do Rio de Janeiro-RJ. Algumas das famílias foram contempladas com um bloco de apartamentos no *Programa Minha Casa Minha Vida*, do Governo Federal, no ano de 2015.

Mesmo tendo realizado entrevista com 3 (três) dos 8 (oito) integrantes do grupo *Rahis*, escrevemos uma breve descrição dos demais integrantes, fornecida pelos informantes, desde o ano de contato do autor da pesquisa com seus membros (2012), o momento originário de sua formação, até o ano de 2017, a fim de melhor compreender a complexidade do grupo.

Assim, buscamos definir o objeto em torno de sujeitos que são:

- a. Indígenas originalmente vinculados ao campo de ação do grupo *Rahis*;
- b. Indígenas em situação de conflito urbano no acesso à terra (aldeia Maracanã - hoje alguns desses indígenas são residentes em conjunto habitacional, contemplados pelo *Programa Minha Casa Minha Vida* do estado do Rio de Janeiro e na antiga colônia de hansenianos de Curupaiti);
- c. Indígenas com inserção em favelas que realizam ações na área de *trabalho, direitos humanos e culturas indígenas*.

Os 3 (três) sujeitos entrevistados são os seguintes:

1. Começamos pela mulher indígena **Twry Pataxó (N. B.<sup>10</sup>)**, componente do *Rahis*, da etnia Pataxó do sul da Bahia, aldeia Barra Velha, cidade de Itabela - BA; moradora da favela da Maré, comunidade Rubens Vaz. Trabalha com artesanato (“biojoias” como descreve), em feiras livres e produção associada com mulheres negras, brancas e pardas, moradoras da favela da Maré, ligadas à Organização Não-Governamental (ONG) “*Mães da Maré*”, fundada por Twry Pataxó, com o intuito de “gerar trabalho e renda” para as associadas na “perspectiva ambiental da sustentabilidade”. Utilizam matérias naturais (cipós, sementes), vindas da tradição indígena e matérias recicláveis (garrafas pet, lacres, diversos), típicos do contexto

---

<sup>10</sup> Iniciais de seu nome de registro civil.

urbano. Realizam parceria com a *Rede Asta* e *Coletivo Coca-Cola*, entre outras redes de economia solidária da cidade do Rio de Janeiro.

2. O segundo entrevistado é **Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe (É. M. M.<sup>11</sup>)**, da etnia Tupinambá (por parte de pai) e da etnia Pataxó hã-hã-hãe (por parte materna), ambas do sul e extremo sul da Bahia. Anápuáka mora atualmente com a esposa num prédio do conjunto habitacional do Programa *Minha Casa Minha Vida*, como uma das famílias contempladas, situado à av. Frei Caneca no Centro da cidade do Rio de Janeiro-RJ. Foi contemplado com o apartamento junto com um grupo de indígenas remanescentes da Aldeia Maracanã, os quais estavam alocados na antiga colônia de hansenianos de Curupaiti, Jacarepaguá, Rio de Janeiro-RJ. Anápuáka é prêmio Mozilla Firefox de Mídias e trabalha com mídias livres e ativismo indígena, além de fundador e coordenador geral da *Rádio Yandê*, uma web rádio indígena, entre diversas outras atividades como ativista de direitos humanos.
  
3. A terceira entrevistada é **Cristiane Santos (C. C. P. S.<sup>12</sup>)**, moradora do bairro São Cristóvão, originária do Oiapoque, criada na zona sul da cidade do Rio de Janeiro. Cristiane Santos reconstrói sua identidade indígena no contexto urbano, como descreve, a partir do contato com a indígena Twry Pataxó. Até então, “pintava os cabelos de louro”, era “gerente da Unimed Rio” e não se identificava como indígena. Após conhecer Twry Pataxó, que diz a Cristiane que ela “é indígena”, passa a investigar suas origens e a reconstruir pertencas, tornando-se representativa e defensora dos direitos dos povos indígenas em nível nacional.

Do universo total dos 8 (oito) integrantes indígenas do grupo *Rahis*, serão entrevistados apenas esses 3 (três), devido a sua maior atuação à frente de projetos específicos que expressam as *lutas sociais* do grupo *Rahis*, e por serem significativos de diferentes contextos, com depoimentos de história de vida, que serão analisados com enfoque qualitativo, assim justificando a amostra do universo investigado. Esta pesquisa tem, pois, um enfoque qualitativo, com base na metodologia da História Oral.

Dos que não serão entrevistados e que fizeram parte do *Rahis*, citamos a título de ciência:

---

<sup>11</sup> *Idém.*

<sup>12</sup> *Ibidém.*

- a. **Cristino Wapichana**, componente do *Rahis*, até o ano de 2014, natural de Roraima (RR) e do território da etnia Wapichana. Premiado escritor de literatura infantil indígena, Prêmio Jabuti (2017), por seu livro “A Boca da Noite”, contador de histórias, palestrante e músico. Cristino Wapichana faz parte do grupo de escritores de Daniel Munduruku, de São Paulo, que articula diversos indígenas que produzem literatura infantil indígena no Brasil produzida por autores indígenas. Morou na cidade do Rio de Janeiro, até o ano de 2014, na favela do Catumbi (última moradia), até sua mudança para a cidade de São Paulo (2015).
- b. **Renata Tupinambá**, da etnia Tupinambá de Olivença, sul da Bahia. É jornalista e roteirista e atua com cinema, produção cultural do site *Índio Educa* e *Rádio Yandê*, entre diversas outras atividades.
- c. **Netuno Borum Guarani**, filho da etnia Borum de Minas Gerais e da etnia Guarani Mbyá do litoral norte de São Paulo. Estudante de Letras da Universidade de São Paulo (USP), vem periodicamente ao Rio de Janeiro e participou da ação coletiva do *Rahis*, nos anos de 2012 e 2013. Netuno também atua com a venda de artesanato Guarani.
- d. **Denilson Baniwa** - da etnia Baniwa, é publicitário, artista gráfico, comunicador, web ativista e ativista dos direitos indígenas. Atualmente administra Rádio Yandê e é defensor dos direitos humanos.
- e. **Luciano Ariabo Kezo** – originário da aldeia Umutima, no Mato Grosso, reside atualmente na cidade de São Paulo. Graduado em Letras pela UFSCar. Escritor de temas indígenas para crianças, participa do Fórum Permanente sobre Questões Indígenas da ONU.

A tese que aqui se apresenta é: *a chamada questão indígena é parte e expressão da questão social na contemporaneidade e a problemática dos indígenas em contexto urbano, na particularidade da cidade do Rio de Janeiro entre 2012 e 2017, vai muito além de deter um pedaço de terra, para problematizar a presença indígena na cidade do capital e seu reconhecimento como sujeitos que reivindicam políticas e direitos sociais através da resistência e enfrentamento das expressões da questão social.*

Nossa hipótese inicial tinha o “corpo político” (HARVEY, 2004) como centro da

análise desses indígenas em contexto urbano na perspectiva do Direito à Cidade (LEFEBVRE, 2001), frente ao acesso aos direitos sociais. Passando pela qualificação do projeto de tese e na fase das entrevistas do trabalho de campo, pudemos nos aproximar mais dos sujeitos da pesquisa e compreender que não se tratava de colocar o corpo, mas as relações sociais capitalistas e a questão fundiária como eixo de análise, pois entre as *lutas sociais* e o *trabalho* no acesso aos *direitos sociais*, passou a ser crucial o tema da *moradia* e todos os dilemas do viver (e sobreviver) na cidade do capital em tempos de barbárie como o que estamos vivendo. O trabalho em seus depoimentos passa por processos cumulativos de saberes que vão construindo um modo de ser indígena no contexto urbano, o que lhes confere um lugar, parte da totalidade da vida social, mas do qual não saem impunes da lógica de produção e reprodução das relações sociais na órbita do capital.

Observamos o tom múltiplo de suas vozes, evidenciado nas entrevistas de *História Oral*, pois expressa uma trajetória, um modo de ser do ser social com a particularidade indígena, que de atribuído, torna-se operante, em nível político, pois remete aos saberes territoriais de suas etnias e do movimento indígena nacional em sua totalidade e/ou fazem parte de uma construção *relacional* (HARVEY, 2015), no espaço da cidade.

Pensando no *espaço relacional* (HARVEY, 2015)<sup>13</sup> da cidade do Rio de Janeiro, esses sujeitos indígenas passam a se associar a outros movimentos sociais de grupos étnico-raciais, de gênero e religiosos na cidade e no estado do Rio de Janeiro, como o movimento "Religiões por Direito", que congrega as religiões de matrizes africanas, indígenas, islâmicas, cristãs, entre outras; o movimento LGBTQI (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transgêneros, Queers e Intersexuais); e o Movimento Ambientalista. Suas pautas se tornam mais complexas à medida que se impõem os porta-vozes do conservadorismo, como testemunhamos, nesta década, a posse de um pastor neopentecostal com posturas claramente racistas e homofóbicas à presidência da Comissão Nacional de Direitos Humanos e Minorias do Brasil, e a posse de um ex-integrante da ditadura militar à presidência da FUNAI (2016), no contexto do golpe político, no impeachment da então presidente Dilma Rousseff (2016), processos que vêm desde a ditadura, agravados no momento atual em uma cidade projetada para os grandes eventos olímpicos e turísticos em processo de *reestruturação urbana*, onde o espaço novamente aparece como central no processo de produção e reprodução das relações sociais, para sermos atentos ao que nos pontua Lefebvre (2001).

---

<sup>13</sup> Tema desenvolvido do subcapítulo 2.2. De que urbano e em qual contexto estamos falando? Em que medida o *espaço* importa?

O tema nos convida a pensar a abordagem da *questão social contemporânea* em suas múltiplas expressões, entre elas, uma face pouco estudada que é a problemática dos *povos indígenas no Brasil* no quadro da *Formação Social Brasileira*, em especial nos flagrantíssimos da *moradia*, das *lutas sociais*, do *trabalho dos indígenas em contexto urbano* e suas trajetórias, frente ao acesso a *direitos sociais*, na cidade do Rio de Janeiro, entre 2012 e 2017. Trata-se de um desafio histórico que se impõe para as Políticas Públicas, e em especial para as Políticas Sociais.

Lançamos mão aqui ainda dos seguintes referenciais teóricos: Ruy Mauro Marini (2005) - “*dependência*”, “*superexploração do trabalho*”-; Caio Prado Júnior (1961) - “*o sentido da colonização*”, a “*herança do escravismo*”-; Florestan Fernandes (1976) - “*revolução burguesa*”-; Marilena Chauí (2000) - “*mito fundador e sociedade autoritária*”, José de Souza Martins (1980) e Virgínia Fontes (2005; 2010) - “*expropriação e violência*”.

A partir de um segundo grupo de autores, embora de matrizes teóricas distintas<sup>14</sup>, abordamos a atualidade da expressão indígena da *questão social contemporânea no Brasil* em suas particularidades históricas; são importantes autoras e autores do campo sociológico, histórico-antropológico e geográfico para este debate, como: Manuela Carneiro da Cunha (2012), Paula Caleffi (2003), Lilia Moritz Schwarcz (1993), além de um estudo mais detido sobre as categorias “*espaço*” e “*território*” (LEFEBVRE, 2008; 2006; SANTOS, 2008a; 2008b; 2009; ABREU, 2016), e o “*Direito à Cidade*” (LEFEBVRE, 2001; HARVEY, 2009), além da noção de “*corpo político*” (HARVEY, 2004), para a compreensão dos dos nossos sujeitos da pesquisa.

Um terceiro conjunto de autores, ainda dentro do primeiro capítulo, trata dos desafios desse debate para o campo das Políticas Sociais, com base em Behring & Boschetti (2014), Souza (2011) e Berger (2012) e a “*questão urbana*” no Brasil contemporâneo com Oliveira (1982).

Entender as culturas e territorialidades dos povos originários e comunidades tradicionais no contexto urbano e com elas dialogar, aprendendo novas formas de conceber as relações sociais que dêem sustentação para políticas públicas, ao rever nossas epistemologias, muitas vezes *etnocêntricas*<sup>15</sup>, interrogando o outro sobre seu modo de ser e conceber o mundo, tem se

<sup>14</sup> O que não implica assumirmos suas perspectivas, mas utilizamos os dados referentes às suas pesquisas para situar o tema e observar as várias formas como tem sido abordado contemporaneamente.

<sup>15</sup> O “*etnocentrismo*”, a partir de Laraia (1986), se dá quando um indivíduo, grupo, civilização ou cultura se sobrepõe à outra, colocando-se como o centro e pondo os demais numa posição subalterna e inferior. Toda forma de etnocentrismo torna-se opressiva, porque implica o apagamento das qualidades e características do outro tidas como inferiores ou “*menos evoluídas*”.

apresentado como outro imperativo categórico para sustentar a importância desta investigação.

O resultado da pesquisa que aqui se apresenta, sob a forma de tese, tem como *objetivo geral* compreender como se tecem as relações sociais dos sujeitos sociopolíticos “*indígenas em contexto urbano*” frente ao acesso a direitos sociais e por *objetivos específicos*: identificar como se constituem coletivamente (associam, organizam) os indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro, entre 2012 e 2017; identificar os grupos, associações e movimentos sociais onde se associam; investigar dilemas e percepções dos indígenas no contexto urbano frente ao acesso aos *direitos sociais* a partir da observação das *lutas sociais* do grupo *Rahis*, no tocante à *moradia* e ao *trabalho*; identificar quais são as políticas adotadas em relação às populações indígenas em contexto urbano pela cidade do Rio de Janeiro, entre 2012 a 2017, no tocante à *moradia*, ao *trabalho*, tendo por base os *direitos sociais*.

Assim, o resultado destes 5 anos de contato e 4 anos de pesquisa com integrantes indígenas em contexto urbano do grupo *Rahis* nos possibilitaram maiores aproximações, descartando hipóteses iniciais e definindo o mirante do qual observamos nosso objeto (LOWY, 2013), o que implica a opção de um referencial teórico definido pela relação teoria-método com base no materialismo histórico-dialético, com seu referencial em Karl Marx e a tradição sociológica, geográfica e histórica decorrente da matriz do pensamento crítico-dialético, por aproximações sucessivas. É preciso dizer que tal perspectiva faz parte de um acúmulo coletivo da categoria dos assistentes sociais, a partir do movimento de ruptura e reconceituação desde 1979 e tem no projeto ético-político do Serviço Social brasileiro nosso ponto de encontro, a partir do “[...] reconhecimento da liberdade como valor ético central e das demandas políticas a ela inerentes - autonomia, emancipação e plena expansão dos indivíduos sociais” e da “[...] opção por um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação, exploração de classe, etnia e gênero” (CFESS, 2011).

No primeiro Capítulo, realizamos revisão bibliográfica e documental sobre a cidade do capital em tempos de barbárie (2012–2017), para a compreensão do contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro, bem como da problemática indígena como parte e expressão da questão social na formação social brasileira no contexto urbano (subcapítulo 1.1). Este capítulo realizou ainda um levantamento do estado da arte da unidade de análise “indígenas em contexto urbano” (subcapítulo 1.2.); a discussão das categorias espaço e território (subcapítulo 1.3.), para compressão desta temática no campo das Políticas Sociais, e entender quais suas implicações e desafios na atualidade, em busca de elementos do Direito à Cidade (subcapítulo 1.4.).

No segundo Capítulo, realizamos entrevistas de história oral com três sujeitos indígenas

em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro (Twry Pataxó, Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe e Cristiane Santos), pertencentes originariamente ao grupo Raízes Históricas Indígenas (Rahis) e vindos de contextos de aldeias e da cidade, com especial atenção sobre as temáticas: moradia, lutas sociais, trabalho e direitos sociais.

Os dados resultantes dos depoimentos de história oral em roteiro de perguntas foram analisados à luz da bibliografia elencada e discutida no primeiro capítulo. Na temática das lutas sociais, ficaram evidentes a participação dos entrevistados em espaços de construção de políticas públicas e diálogo com outros movimentos sociais, como o movimento negro e religiões por direito, espaço onde a afirmação do ser indígena assume especial destaque nas pautas públicas que se vão construindo ao longo da atuação do grupo *Rahis*.

Quanto aos procedimentos metodológicos, como consta do Anexo A, realizamos:

1. Pesquisa bibliográfica: a partir dos materiais publicados sobre a temática;
2. Pesquisa documental: diários, fotografias, relatórios, programas de governo nas suas diferentes instâncias, etc;
3. Levantamento: caracteriza-se pela investigação direta das pessoas, cuja opinião se quer conhecer (indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro remanescentes do Grupo Raízes Históricas Indígenas).
4. História Oral: Aqui entendemos *Memória* como um conceito crucial para melhor definir o percurso metodológico desta investigação, para além dos aspectos biológicos e psicológicos, o “comportamento narrativo” (LE GOFF, 1996) dos sujeitos em questão (indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro (2012 – 2017)).

Partimos de uma forma específica de memória, conforme Le Goff (1996), a “memória étnica”, responsável pela reprodução dos comportamentos nas sociedades humanas.

Ainda a noção de “memória coletiva”, que, conforme Le Goff (1996, p. 426):

[. . .] foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos da memória coletiva.

Assim, na relação entre memória e relações sociais (e relações de poder), a memória produz um saber e constitui parte da História Oral. Dessa forma,

A memória, onde cresce a história que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens (LE GOFF, 1996, p. 477).

Utilizamos aqui a metodologia da História Oral com base em Polack (1989), Le Goff (1996) e Alberti (2005).

Com base em Alberti (2005) consistiu nas seguintes etapas:

1. Escolha do método: recuperação do passado conforme concebido pelos que o viveram ao estudar as versões que os entrevistados fornecem acerca do objeto de análise;
2. Escolha dos entrevistados: a quem entrevistar? Que tipo de pessoas entrevistar? Qual o significado de sua experiência com o tema?
3. O número de entrevistados;
4. Escolha do tipo de entrevista: a. entrevistas temáticas – participação do entrevistado no tema escolhido; b. história de vida – o centro do interesse é o próprio indivíduo na história.
5. Elaboração do roteiro geral das entrevistas e do cronograma de trabalho;
6. Gravação em vídeo (ou áudio a depender do grau de inibição ou desinibição do entrevistado). Observar o ambiente e adequá-lo antes da entrevista;
7. Escuta do material e da transcrição;

Buscamos, assim, promover o diálogo entre culturas, direitos sociais e saberes da cidade e dos indígenas em contexto urbano para a construção de políticas públicas sociais para este segmento.

É preciso dizer ainda que este trabalho segue inconcluso, pois a análise aqui iniciada se deparou com um desafio maior já na etapa de finalização do doutorado e da defesa. A riqueza dos relatos dos 3 sujeitos entrevistados nos desafia à continuidade desta pesquisa em outros projetos. Não temos assim a pretensão de esgotar o tema, mas abrimos aqui uma janela de análise da realidade, o que nos exige uma construção densa e necessária num tema com tão pouca produção na direção social aqui sinalizada.

## 1 A CIDADE DO CAPITAL EM TEMPOS DE BARBÁRIE: ELEMENTOS PARA A COMPREENSÃO DO CONTEXTO URBANO DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO

“Somos 210 milhões de pessoas brasileiros, 120 milhões votantes, os latifundiários são 50 mil proprietários rurais, mas elegeem 41% dos deputados. Só a reforma política nos salvará de tal anomalia política...”

(Informativo diário do MST, 13/08/2017)<sup>16</sup>.

Qual o significado da barbárie contemporânea instalada? Para Netto (2012), o que a caracteriza, e que apresentaremos aqui em um breve panorama, é que se trata de uma fase da sociedade contemporânea, nomeada por autores como Ernst Mandel de *tardo-capitalista*, que é expressão e fruto de profundas transformações societárias operadas nos anos 70 do século XX, na chamada “crise estrutural do capital” (MÉSZÁROS, 2009). Netto (2012) nos dirá que o capitalismo entra a partir daí em um “estágio destrutivo”, assim caracterizado por Mézszáros (2009), e que incide sobre a totalidade da vida social à barbarização das formações sociais desta ordem tardo-capitalista, na forma de tratamento dado pelo Estado à chamada “questão social”<sup>17</sup>.

A emergência da *mundialização do capital*, caracterizada por Chesnais (1996), ou a tão debatida Globalização, se apresenta a partir da chamada revolução científica e técnica-informacional com expressão na micro-eletrônica, na biologia, na química, na física, como *restauração do capital* através da *flexibilização* da produção e das relações de trabalho, da *desregulamentação* da legislação e das barreiras protetivas entre países; da *privatização* do patrimônio estatal com a exponenciação verticalizada do capital financeiro e parasitário, indo às raias de um processo destrutivo para as massas de trabalhadoras e trabalhadores em todo o mundo (NETTO, 2012).

O autor nos diz que a chamada “questão social” passa a ter novas expressões com o crescimento da força de trabalho viva excedentária, fruto do desemprego estrutural, quando a máquina substitui a força de trabalho humana. As precárias condições de vida e a insegurança no trabalho operam o desaparecimento de antigas classes sociais como o campesinato

---

<sup>16</sup> Enviado por email ao autor. Sem dados para referência.

<sup>17</sup> Netto (2001) a utiliza entre aspas para indicar que não se pode pensar a “questão social” como categoria no sentido que Marx lhe atribui, mas como conceito.

tradicional e a noção de pertencimento a uma classe social ficou seriamente desestruturada (NETTO, 2012).

Os processos de urbanização operados em fins do século XVIII, no século XIX e no século XX, demandaram o crescimento do setor de serviços, a educação formal e a comunicação social, como destaca Netto (2012), analisados pela Escola de Frankfurt, por Theodor Adorno e Max Horkheimer na teoria da “indústria cultural”. Some-se a isto, o surgimento de agentes sociais independentes como as *mulheres* e os *jovens*, como destaca o historiador Éric Hobsbawn.

Às opressões de gênero, se somam as opressões étnico-raciais, de classe, de geração e tantas mais. No Brasil, a formação da classe trabalhadora emerge de uma base negra e indígena, posteriormente de imigrantes, o que nos provoca a pensar a formação social do país ao tocar no tema das opressões com expressão no patriarcalismo, no racismo, no machismo, no sexismo e tantas formas que buscam impor padrões de comportamento e modelos hegemônicos racializados do branco sobre o negro e o indígena, do homem sobre a mulher, do heterossexual sobre o homossexual, do adulto sobre a criança e o idoso, marcados pela violência do dominador e a resistência dos oprimidos e, não esqueçamos, que muitos assumem nesse processo apenas o papel de vítimas. Pensemos nos massacres contra os indígenas desde 1500 à atualidade, onde a força bélica do dominador impõe a violência e o extermínio. Mesmo com toda a resistência, a vitimização tem sido massiva e covarde por parte do opressor (colonizador português, bandeirante, capataz, grileiro, fazendeiro, latifundiário, empresário, político).

Entre os segmentos marginalizados historicamente, temos as mulheres indígenas e as mulheres negras. Acrescentemos ainda aí os componentes territoriais, as lutas pela terra, pelo direito do uso e da apropriação do espaço, por parte dos indígenas; espaço que é ocupado desde tempos imemoriais por etnias, nações e culturas, por exemplo, e que merecem destaque quando tocamos no tema da luta de classes na ordem tardo-capitalista.

As novas expressões da questão social na contemporaneidade abarcam uma série de segmentos subalternizados nas relações sociais e nos convocam à crítica da ordem do capital, da lógica de mercadorização e militarização da vida social, da fetichização das culturas tradicionais, tidas como exóticas, em nome da lógica de valorização do valor, onde o Estado assume lugar central, e não podemos deixar de lembrar que a incorporação do chamado “Estado de Direito” no Serviço Social e nas Políticas Sociais, historicamente, foi feito de forma acrítica, do senso comum, sem questionar o que nos diz, por exemplo, Pachukanis

(1997)<sup>18</sup>. O tema nos convida a entender o limite estrutural do Direito nessa sociedade tardo-capitalista, pois se trata mesmo do direito natural, do indivíduo da sociedade burguesa, um ser competitivo, individualista, o “direito” de participar da ordem estabelecida, ainda que necessária enquanto transição<sup>19</sup>.

Cabe-nos aqui destacar que os povos e comunidades tradicionais, como as populações indígenas, quilombolas, camponesas, ribeirinhas, caiçaras, ciganas, entre tantas outras, como expressão de modos de vida não totalmente capitalistas, atingidos pela lógica da mercadoria na ordem tardo-capitalista, apresentam na pobreza da vida material a expressão mais visível dos impactos do capitalismo sobre estas populações; são, pois, atingidas seriamente pela pobreza absoluta e pela ausência do Estado no campo das políticas sociais como alimentação, saúde, educação, assistência social, previdência social pública, o que tem aprofundado o *apartheid social e racial* no Brasil e em diversos países do globo.

Faz-se mister entender que a história destas populações é uma história de resistência, indignação e luta diária por sua sobrevivência material e cultural. A lógica do capital busca se instaurar por todos os poros da vida humana. Manter costumes e tradições e entender que sua defesa implica a garantia do território tradicional nos convoca a uma pauta de defesa intransigente dos direitos humanos, como preconiza o Código de Ética dos/as assistentes sociais de 1993 e o projeto ético-político do Serviço Social em busca de uma outra sociedade sem exploração e opressão de classe, etnia e gênero, bem como geração.

É preciso destacar aqui a necessidade de incorporar este debate de forma mais profunda no Serviço Social, o que implica a construção de agendas das entidades da categoria dos assistentes sociais, a exemplo do debate empreendido pelo CFESS em 2013, com o CFESS Manifesta, como vimos no texto de abertura e também nas formulações da Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social (ABEPSS), sobre formação e exercício

---

<sup>18</sup> Faz-se necessário aqui uma discussão mais aprofundada sobre o chamado Estado de Direito, o que não será aqui possível neste momento. Recomendamos a leitura de Pachukanis (1997). Kaschiura Jr. & Naves (2012, p. 3) nos dizem: “Pachukanis questiona o caráter científico da doutrina kelseniana, apontando o quanto ela é “artificial”, “paradoxal” e “sem vida”, constituindo-se em uma abordagem unilateral e lógico formal do direito, que leva até às últimas consequências os esforços anteriores do positivismo, até cavar “um abismo lógico entre ser e dever-ser”, fechando “ao jurista qualquer passagem do mundo das normas para o mundo da realidade”. Analisando as contradições que decorrem da postulação da “norma fundamental”, Pachukanis mostra que, em virtude da “compreensão formal do direito” de Kelsen, que o leva a vincular a norma jurídica a essa norma fundamental da qual ela decorre, e considerando, assim, como sendo “indiferente” o conteúdo das normas, ele teria que admitir como “um regime de direito o mais extremado despotismo”, que é o que Kelsen efetivamente faz – como mostra o jurista russo – ao admitir a possibilidade da introdução da escravatura como instituto jurídico em um Estado de direito.”.

<sup>19</sup> Para uma leitura mais detida do tema recomendamos: Crítica ao programa de Gotha. In: MARX, K.; ENGELS, F. Textos. v.1. São Paulo: Edições Sociais, 1975.

profissional: como a expressão indígena da questão social na contemporaneidade pode ser tratada até em termos de curriculum e como tema transversal nos debates do conjunto CFESS-CRESS, ABEPSS e ENESSO?

A cidade e a problemática urbana no quadro histórico do materialismo dialético aparece a partir da Revolução Industrial. De forma que

A revolução industrial reduziu completamente os operários ao papel de máquinas, arrancando-lhes os últimos vestígios da atividade independente, mas compelindo-os a desempenhar seu papel de homens. (...) Engels mostra no capitalismo uma dupla tendência centralizadora. A concentração da população acompanha a do capital. (LEFEBVRE, 2001, p. 11)

Pensando a dinâmica iniciada na Revolução Industrial, o eixo rural é caracterizado historicamente por salários mais baixos. Neste aspecto da concorrência entre a cidade e o campo, a vantagem ficou do lado da cidade; a tendência centralizadora a domina. Para Lefebvre (2001), cada indústria criada no campo é a semente de uma cidade industrial. Nos diz o autor que as questões relativas à cidade aparecem muito fortemente na elaboração do materialismo histórico. Marx busca *esclarecer o passado a partir do atual*. Mas quem primeiro investiga a fundo a temática da cidade é Engels, os horrores da realidade urbana. O espaço urbano é o espaço repressivo, do “crime social”, onde o caos urbano é produzido pela ordem do capital. Lefebvre (2001, p. 19-22) nos diz que Engels

[...] mostra magistralmente uma estranha mistura de ordem e caos explicando o espaço urbano e como esse espaço expõe a própria essência da sociedade (...). Assim, [...] antes da época industrial, a sociedade dissimulava suas partes vergonhosas, suas fraquezas e seus vícios: a loucura, a prostituição, as doenças, ela os segregava a lugares malditos. [...] Engels descobre a ordem e a desordem urbanas (da cidade e da habitação), e as considera significativas. Elas revelam a sociedade inteira. “A maneira como é satisfeita a necessidade de abrigo é um critério indicador do modo como são todas as outras necessidades”.

Com base nesta assertiva pensar a questão da *moradia* dos indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro no tempo presente mostrou-se para nós uma questão de importância altamente relevante, ao buscar entender esses sujeitos frente ao acesso a direitos sociais.

Lefebvre (2001) conclui que o verdadeiro problema da cidade para Engels não se resume às assertivas morais, mas à política. A luta de classes assume centralidade no quadro urbano, onde a violência da *guerra de todos contra todos* é expressão da concorrência capitalista. Sendo a cidade a sede do proletariado urbano, é neste eixo que começam a se formar as suas lutas e sua consciência. O autor recupera Marx a respeito da extensão da propriedade fundiária no espaço urbano e a relação entre o crescimento do aluguel e a miséria.

Neste quadro, faz-se necessário compreender a divisão do trabalho e a ideologia, processos aos quais Marx e Engels referem-se em duplo aspecto: história e práxis (LEFEBVRE, 2001).

Assim, para entender a realidade urbana, é preciso apreender que Marx e Engels dão também duplo sentido à palavra “produção”:

1. Criação – arte, ciência, instituições, Estado e atividades chamadas práticas. A natureza transformada é produzida.
2. Acepção estrita herdada dos economistas (Ricardo e Smith).

Para Marx e Engels, a segunda acepção é a base material da primeira.

Lefebvre (2001) nos diz que para entender a divisão social do trabalho na cidade é preciso distinguir 4 “momentos”, aspectos das relações históricas:

1. Produção dos meios (instrumentos, ferramentas);
2. Produção de novas necessidades;
3. Reprodução (família);
4. Laços que associam os trabalhadores na produção.

Assim, a História só se introduz com a divisão do trabalho material e intelectual. A cidade reúne as duas acepções: criação humana no sentido amplo e econômica material, estrita. Em trechos significativos de Marx a cidade é o sujeito da história, embora em outras passagens, seja o proletariado, entre outros. Marx não responde completamente à pergunta, deixando-a em aberto, porque a história é dialética, permanente transformação. A cidade como espaço da política e da concentração da vida social congrega as relações sociais desde o campo (LEFEBVRE, 2001).

Nos diz o autor que

Não há a menor dúvida que a separação entre a cidade e o campo mutila e bloqueia a totalidade social; ela depende da divisão do trabalho material e intelectual que encarna, que projeta sobre o território. (...) Tal separação traz outra: divide a população em classes. Esta separação ‘só pode existir no quadro da propriedade privada’, propriedade da terra e propriedade do dinheiro, como a substituição daquela por esta como potência dominante. O que resulta disto? A alienação geral. (2001, p. 49 - 50).

Dessa forma,

Em consequência, a cidade cobre bem a dupla acepção do termo “produzir”. Ora ela mesma, é o lugar onde se produzem as obras diversas, inclusive aquilo que faz o sentido da produção: necessidades e prazeres. É também o lugar onde são produzidos e trocados os bens, onde são consumidos. Reúne essas realidades, essas modalidades de “produzir”, umas imediatas, outras mediatas (indiretas). Essa unidade, da qual é o suporte social, o “sujeito”, ela a concretiza e data enquanto continuaria abstrata e sem data (2001, p. 51).

No tocante à relação cidade-campo, o autor pondera: “A relação conflituosa ‘cidade-campo’, engendra alguma coisa nova. O quê? Simultaneamente, ou quase: o capitalismo e o mercado mundial, a nação e o Estado, a burguesia e o proletariado” (LEFEBVRE, 2001, p. 60).

Para Marx e Engels a cidade desempenhou papel histórico determinante pelas capacidades associativas, da relação com o campo à formação da grande indústria. Esta última subordina ao capital a ciência e a natureza. As relações naturais tornam-se relações de dinheiro (LEFEBVRE, 2001). No tocante ao capital e a propriedade da terra,

[...] a teoria marxista da propriedade da terra no capitalismo não é completa. Como e por que uma classe de proprietários imobiliários se perpetua no capitalismo, onde predomina fortemente a propriedade imobiliária? De onde vem a renda da terra? O que ela implica? Esta questão engloba as da agricultura, da pecuária, das minas, das águas e, é claro, a do domínio da edificação das cidades. (2001, p. 139).

A cidade, como tal, faz parte dessas condições históricas implicadas no capitalismo. Ela resulta da destruição das formações sociais anteriores e da acumulação primitiva do capital (que se completa nela e por ela). Ela é *coisa social*, na qual são evidentes (tornam-se possíveis) relações sociais que, tomadas em si, não são evidentes (cf. cap. I, p. 85), de sorte que é necessário concebê-las pelo pensamento, a partir de sua realização concreta (prática). (2001, p. 140-141).

Assim, a cidade como produto histórico fornece o espaço das relações burguesas. Para Marx a cidade continua sendo uma força produtiva, ela contém uma parte do trabalho cristalizado (trabalho morto), de que dispõe o capitalista para se apropriar do trabalho vivo, mantém a divisão do trabalho indispensável ao capitalismo para seu funcionamento, mantendo, assim, a divisão social do trabalho e aproxima elementos do processo de produção (2001).

A realidade urbana concentra no espaço e no tempo os elementos da produção que são as empresas, os mercados, as informações, as decisões, entre outros. A cidade contém a população exigida pelo aparelho produtivo e o “exército industrial de reserva”, torna-se o mercado de trabalho (da mão-de-obra). Uma parte da população do campo está sempre pronta a se tornar população urbana, a chamada *superpopulação latente* (2001).

No campo, o tradicional camponês é substituído pelo assalariado. Nas relações sociais capitalistas a exploração da terra é substituída pela aplicação tecnológica da ciência. A produção capitalista, com aplicação das suas técnicas e organização do trabalho, exaure ao mesmo tempo a terra e os trabalhadores. O capitalismo destrói a natureza e arruína suas próprias condições. A cidade é a sede deste processo de produção e absorve o campo, generalizando sua forma de produzir (2001).

Lefebvre (2001) nos diz que se pensarmos na produção da cidade, do espaço urbano, na leitura de Marx, implica produzir conhecimento, obras, alegria, prazer, e não somente objetos, bens naturais trocáveis. Neste veio de raciocínio, pensamos que a presença de *indígenas em*

*contexto urbano* amplia a complexidade social e cultural da cidade, para além do reconhecimento do sujeito político, de seus direitos e demandas desde o eixo do campo e das aldeias, traz à cena o que Marx destaca sobre a cidade como o espaço da política. Para participar dessa centralidade no movimento indígena e na luta de classes, muitas lideranças indígenas de etnias e territórios diferentes se deslocam para grandes centros urbanos, como veremos nas pesquisas mapeadas nesta tese.

Lefebvre (2001) nos diz que quando a burguesia de determinado país industrial perde mercados externos, ele desloca para o interior o seu colonialismo, as periferias vão dando lugar ao neocolonialismo e o neoimperialismo. Isto ganha relevo nesta investigação, ao pensarmos a propriedade da terra e a renda fundiária.

Para o autor, a questão *da renda fundiária*<sup>20</sup> na cidade ganha importância pela especulação do solo urbano para ser concentrado nas mãos do capital. O setor imobiliário se torna cada vez mais submetido à lógica do capital. Uma série de ações como as remoções de favelas, da população de rua, desocupação de espaços ocupados pelo Movimentos dos Trabalhadores Sem Teto (MTST) e a remoção truculenta dos *indígenas em contexto urbano* em áreas como a Aldeia Maracanã, nos aponta a direção do capital para a especulação do solo urbano na cidade do Rio de Janeiro, frente às formas de resistência com base no Direito à Cidade.

Gonçalves & Simões (2013) nos mostram que a cidade do Rio de Janeiro no correr das últimas duas décadas foi palco de grandes eventos mundiais como os *Jogos Panamericanos* em julho de 2007, os *Jogos Mundiais Militares* em julho de 2011, a *Conferência das Nações Unidas “Rio + 20 – Desenvolvimento Sustentável”* em junho de 2012, a *Copa das Confederações* em junho de 2013, a *Jornada Mundial da Juventude e visita do Papa Francisco* em junho de 2013, a quinta edição do *Rock in Rio* em setembro de 2013, a *Comemoração dos 450 anos da cidade* em 1º/03/2015 e em dias anteriores, a *Copa do Mundo FIFA* de 2014 – final realizada em 13 de julho no estádio Maracanã, as Olimpíadas de 2016 e o *Rock in Rio de 2017*. A cidade do Rio de Janeiro nesse período foi epicentro de mobilizações populares e intervenção urbana para acomodar a cidade aos moldes da intensa circulação de pessoas. A região portuária tem sido um dos territórios de intensa especulação do solo urbano para a valorização do capital imobiliário com o projeto *Porto Maravilha*.

---

<sup>20</sup> Este tema não será aqui aprofundado, mas destacamos que para Marx, é um tema essencial ao se pensar a transformação da terra em mercadoria no capitalismo.

Neste processo foram intensas as violações de direitos humanos das populações de territórios urbanos, como o processo de remoção de favelas iniciado na ditadura militar dos anos 1964 a 1984 e levado aos extremos nesse período da chamada *era dos megaeventos (2012 – 2015)*, como no caso da Vila Autódromo, ao lado do extinto autódromo de Jacarepaguá e a resistência dos *indígenas em contexto urbano* na *Aldeia Maracanã*, bem como as ditas pacificações das favelas, sobre as quais avança a ideologia do empreendedorismo da “cidade olímpica, turística e ‘feliz’ ” (GONÇALVES & SIMÕES, 2013, p. 17).

O contraste se faz sentir com uma “*cidade em pânico*” (2013), diante de uma política truculenta para a qual foi criada uma *Secretaria de Ordem Pública (SEOP)*, onde o “direito de morar” e viver nessa cidade tem sido seriamente desrespeitado.

O Rio de Janeiro não é um caso isolado. Esta é uma estratégia da política neoliberal definida a partir das necessidades de um *urbanismo ad hoc de projetos*, que não leva em conta as necessidades dos cidadãos, onde *prevalece o contrato em detrimento da lei* como alerta François Ascher (ROLNIK, 2015).

Para Raquel Rolnik (2015, p. 242),

A literatura sobre os grandes projetos e a transformação do planejamento urbano modernista na era neoliberal é vasta e tem identificado como tais projetos têm sido um elemento central de reposicionamento competitivo das cidades frente às transformações econômicas do capitalismo pós-fordista.

Esse processo urbanístico nas duas últimas décadas no Rio de Janeiro nos evidencia a estratégia capitalista de captura da terra como mecanismo para a expansão do processo de financeirização do capitalismo de acumulação por espoliação com o apoio do Estado, como nos alerta Harvey (2003)<sup>21</sup>. Trata-se de um projeto de transformação da cidade em empresa, com a captura do Fundo Público, que se estabelece pela linguagem dos produtos imobiliários e que permite a ação do capital especulativo internacional sobre o solo urbano (ROLNIK, 2015).

No tocante aos *indígenas em contexto urbano*, o censo do IBGE de 2000 apresentou para o estado do Rio de Janeiro o número de 35.934 indígenas e na capital 15.622. Em 2010, o censo apresentou um decréscimo do número de indígenas nas cidades de todo o Brasil. No estado do RJ foram 15.894 e para a capital 6.764 indígenas. Do total de 15.894 indígenas, 450 estão nas terras indígenas do estado do Rio de Janeiro (cidade de Parati, etnia Guarani Mbyá).

---

<sup>21</sup> David Harvey, O Novo Imperialismo (São Paulo, Loyola, 2003).

Esses dados nos apresentam a dimensão do número de indígenas nas áreas rurais e a migração para os grandes centros urbanos (ALBUQUERQUE, 2015).

Albuquerque (2015, p. 156) nos apresenta os seguintes dados detalhados em mapas; nas cidades da região metropolitana do Rio de Janeiro, o IBGE (2010) apresenta os seguintes números de indígenas: Belford Roxo (316), Duque de Caxias (865), Guapimirim (26), Itaboraí (209), Itaguaí (149), Japeri (55), Magé (140), Mesquita (150), Nilópolis (655), Nova Iguaçu (747), Paracambi (29), Queimados (106), Rio de Janeiro (6.764), São Gonçalo (906), São João de Meriti (408), Seropédica (103) e Tanguá (06).

O autor ainda chama atenção para a situação da Casa do Índio (CASAI-RJ), criada em 1968 por Eunice Cariry para abrigar indígenas de todo o Brasil no tratamento de saúde. Localizada na Ilha do Governador, atualmente conta com 14 funcionários e abriga 18 indígenas de diversas etnias (idosos, crianças e pessoas com deficiência/transtornos mentais). A FUNAI foi responsável mantenedora da CASAI até 1999, quando repassou para a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA)/Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) a responsabilidade da manutenção. A instituição vem tendo dificuldades financeiras e sobrevive por doações (2015). O autor caracteriza a fundação do grupo da Aldeia Maracanã da seguinte forma:

Nesse limbo jurídico e de políticas públicas, um pequeno grupo de indígenas (cerca de 12, entre eles Afonso Apurinã, Carlos Tukano, Guarapirá Pataxó, Marize Guarani e Zé Guajajara) começou entre 2004 e 2005 a se reunir em espaços cedidos por sindicatos (como CUT, Sindipetro e outros). Esses pequenos encontros pretendiam organizar os indígenas na cidade a fim de estruturarem um movimento social em busca da regularização de políticas públicas para os indígenas. (...)  
Em outubro de 2006 esse grupo organizou a ocupação do antigo Museu do Índio que estava abandonado desde 1977. Como o prédio se encontra na área externa do complexo do estádio do Maracanã, o grupo denominou a ocupação de Aldeia Maracanã. Os indígenas passaram assim a revitalizar o espaço, ao redor do prédio foram construídas pequenas habitações de taipa, hortas e árvores frutíferas foram plantadas e passou-se a realizar eventos de promoção das culturas indígenas, a venda de artesanato e encontros de indígenas que moram ou estão em trânsito na cidade. Nesse processo passaram a reivindicar do poder público o restauro do prédio e a destinação do mesmo à promoção das culturas e direitos indígenas. (2015, p. 158 – 159).

A ocupação contou no seu início com 17 etnias e 47 indígenas morando e organizando o espaço. As etnias foram: Guarani Mbyá do estado do RJ, Apurinã (AM), Guajajara (MA), Kaiapó (PA), Karajá (GO), Krahô (MG), Krikati (MA), Pataxó (BA), Tabajara (CE), Tembê (MA), Tucano (AM), Xukuru-Kariri (AL) (2015).

O prédio do antigo Museu do Índio data da segunda metade do século XIX, construído para ser habitação do Duque de Saxe, genro de Dom Pedro II. Foi a sede do Serviço de Proteção ao Índio (1910), onde trabalhou por muitos anos o Marechal Cândido Rondon. Foi

fundado por Darcy Ribeiro em 1953 e lá trabalharam importantes antropólogos como Roberto Cardoso de Oliveira e Eduardo Galvão (2015).

Conforme Albuquerque (2015), até fins de 2012, o governo do estado do Rio de Janeiro manteve silêncio sobre a ocupação e no dia 12/01/2013 começou a intimidar os indígenas ocupantes com a força truculenta do batalhão de choque da Polícia Militar (PM). No dia 16/01/2013, o então governador do estado do RJ, Sérgio Cabral, e a Secretaria Estadual de Assistência Social e Direitos Humanos enviaram carta ao grupo prometendo a criação do Conselho Estadual do Direitos Indígenas (consultivo) e um Centro de Referência da Cultura dos Povos Indígenas, em troca da desocupação do prédio, além de fornecer transporte às aldeias de origem. A então presidente da FUNAI, Marta Azevedo, se pronunciou dizendo que a FUNAI não se responsabilizava pelo indígena na cidade e não podia atender suas demandas individualmente. O que vimos a partir daí foi uma série de investidas militares, resistência indígena, tramitações, que resultaram na retirada forçada desses indígenas para serem alocados de forma desrespeitosa e despreparada na antiga colônia de hansenianos de Curupaiti, em Jacarepaguá, Rio de Janeiro.

O movimento *Aldeia Maracanã* trouxe visibilidade para a questão social em sua expressão indígena no contexto urbano. Dois dos entrevistados nesta tese têm suas trajetórias ligadas à Aldeia Maracanã. Um deles residiu por um período naquele espaço antes de ir para a comunidade Rubem Vaz, no Complexo de Favelas da Maré (Twry Pataxó). A importância deste movimento marca a expressão desta categoria “indígenas em contexto urbano” e que nos implica uma análise mais detida sobre outros grupos. Um desses sujeitos de pesquisa desta tese, é o grupo *Rahis*, que estudamos nesses 5 anos de contato.

### **1.1 Questão indígena como parte e expressão da questão social no contexto urbano e na formação social brasileira**

Buscamos aqui entender a *expressão indígena da questão social* na América Latina, a partir de sua constituição como problema econômico, político e cultural com a criação do Estado Nação Colonial que impôs violentamente a formação de uma *acumulação primitiva* (MARX, 1985), para o modo de produção capitalista de forma *dependente* (MARINI, 2005), onde se fizeram pesar, nas palavras de Caio Prado Júnior (1961), dois fenômenos: o “sentido

da colonização” e a “herança do escravismo”, passando pela relação de “dependência” da América Latina aos países centrais, tão bem caracterizada por Ruy Mauro Marini (2005).

Nos diz Marini (2005) que as categorias de Marx têm que ser aplicadas à realidade como instrumento de análise e antecipações de seu desenvolvimento, que vai à categoria mais simples (mercadoria), para entender as relações subordinadas do concreto. Isto solicita, assim, o rigor metodológico e a análise arguta sobre a realidade para compreendê-la e aqui daremos enfoque especial a esses dois aspectos, para lançar algumas questões e compreender os desafios que o tema “indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro” nos apresenta para o campo das Políticas Públicas, em especial, as Políticas Sociais.

Prado Júnior (1961) nos fala a respeito do “sentido da colonização”; que é preciso entender a América Latina em seu processo de integração ao mercado mundial. Um processo desigual que tem sua origem na expansão comercial europeia do século XVI, onde a condição de Colônia, produtora de metais preciosos e gêneros exóticos, insufla o volume de mercadorias que sustentaram o nascimento do capital comercial e bancário na Europa, como base para o sistema manufatureiro e, posteriormente, a grande indústria. Com a Revolução Industrial em sua primeira fase em fins do século XVIII e no século XIX, na Europa, desencadeiam-se os processos de independência política na América Latina, no princípio do século XIX, que toma por base uma estrutura demográfica construída desde a Colônia em articulação direta com a Inglaterra para o fluxo de mercadorias e exportação de bens primários produzidos pelas grandes indústrias (MARINI, 2005).

A partir daí tem início a inserção da América Latina na divisão internacional do trabalho e sua relação desigual com os centros capitalistas europeus. Eis o contexto de sua *dependência*, nas palavras de Marini (2005, p. 141),

[...] uma relação de subordinação entre nações formalmente independentes, em cujo marco as relações de produção das nações subordinadas são modificadas para assegurar a reprodução ampliada do capital. A consequência da dependência, e sua superação, supõe necessariamente a supressão das relações de produção nela envolvida. (sic)

Porém, é preciso distinguir que a *condição colonial* e o *contexto de dependência* são momentos distintos. A riqueza produzida pela Colônia, no século XVI, serve de base para a formação da economia capitalista mundial dos países centrais, mas é somente com o surgimento da grande indústria que se têm estabelecidas as bases concretas da divisão internacional do trabalho (MARINI, 2005), e o surgimento da questão social como expressão das lutas de classes.

É preciso salientar aqui também que o processo de exploração colonial da riqueza se sustenta, no Brasil, por exemplo, em ciclos que vão desde a extração do pau-brasil, que se valeu da mão-de-obra escrava do indígena e, posteriormente, nos ciclos açucareiro e cafeeiro, do escravismo africano, com as especificidades do tráfico negro.

Com a mão-de-obra imigrante, na República e na Independência, os trabalhadores pobres dos grandes centros europeus eram exportados (e deportados) para o Brasil e as matérias-primas beneficiadas daqui importadas para os países centrais. No México, Equador, Peru, Bolívia, Venezuela e toda a América Andina e Central, a *questão social* e a formação da classe trabalhadora está estreitamente vinculada com o elemento indígena, pois majoritariamente este componente étnico prevalece em sua constituição nos grandes centros urbanos e no campo.<sup>22</sup>

Assim nos diz Marini (2005, p. 144):

[...] a participação da América Latina no mercado mundial contribuirá para que o eixo da acumulação na economia industrial se desloque da produção de mais-valia absoluta para a mais-valia relativa, ou seja, que a acumulação passe a depender mais do aumento da capacidade produtiva do trabalho do que simplesmente da exploração do trabalhador. No entanto, o desenvolvimento da produção latino-americana, que permite à região coadjuvar com essa mudança qualitativa nos países centrais, dar-se-á fundamentalmente com base em uma maior exploração do trabalhador. É esse caráter contraditório da dependência latino-americana, que determina as relações de produção no conjunto do sistema capitalista, o que deve reter nossa atenção.

Assim, o segredo dessa troca desigual que gera a situação de dependência latino-americana se reatualiza com a transferência da mais-valia para as nações centrais e toma por base o que Marini (2005) irá conceituar de “*superexploração do trabalhador*”<sup>23</sup>, que é, nos termos de Marx (1985), o aumento da intensidade do trabalho (mais-valia relativa) e a prolongação da jornada de trabalho (mais-valia absoluta).

Em suma, a *dependência* da América Latina é a sujeição do trabalhador às condições de vida mais aviltantes nos grandes centros urbanos, no campo e mesmo em aldeias indígenas ainda nos dias de hoje, via trabalho semi-escravo (e trabalho escravo), e importação dos gêneros produzidos, para sugar-lhes as forças ao máximo a serem transferidas para as mercadorias, que sob a forma de lucro é repassada para os grandes centros do mundo no processo de circulação do capital, ou mesmo através das *commodities* das mercadorias. Isto se baseia ainda na remuneração do trabalho abaixo de seu valor.

<sup>22</sup> Para uma análise deste tema, na realidade do Peru, por exemplo, temos a magistral obra de José Carlos Mariátegui.

<sup>23</sup> Alguns autores, como José Paulo Netto, discordam dessa noção de “superexploração do trabalhador”. Optamos por manter esta categoria, por entendê-la importante ao abordar o processo histórico de dependência da América Latina e a totalidade do pensamento de Marini (2005).

Faz-se necessário aqui observar mais detidamente o que Caio Prado Júnior e Florestan Fernandes caracterizam na Formação Social Brasileira como a “herança do escravismo”, uma das marcas indeléveis na gênese das relações sociais neste país, presente ainda hoje em diversos matizes.

Para Florestan Fernandes (1976), é preciso entender o modo de produção escravista como base material da ordem social escravocrata e senhorial, o que implica compreender sociologicamente as relações da escravidão com o capitalismo desde dentro, como “fulcro para a transição neocolonial” (FERNANDES, 1976, p. 7). O autor propõe observar como o “senhor colonial” torna-se o “senhor” com a transferência da Corte, abertura dos portos, elevação a reino e modernização acelerada pela presença transmetropolitana da Inglaterra. Nos diz Fernandes que:

[...] no Brasil a história moderna começa às avessas, como uma internalização do império colonial. Isso não impede que a história e a modernidade brasileira se desdobrem daí por diante, tendo como eixo as potencialidades do Brasil de incorporação ao espaço econômico, sociocultural e político da Europa da revolução industrial [...] A “era da modernização do Brasil” não aparece como um fenômeno maduro da evolução interna do mercado capitalista moderno; ela se configura como uma crise política do antigo sistema colonial. (1976, p. 7).

Assim nos pergunta Fernandes (1976, p. 9): “[...] o colonizado não pode afirmar sua natureza e descobrir, no fundo de seu ser e da sociedade que o forma, o que é uma sociedade de classes da periferia na era do capitalismo monopolista?”.

“Para o senhor de engenho, o processo reduzia-se, pura e simplesmente, à forma assumida pela apropriação colonial onde as riquezas nativas precisavam ser complementadas ou substituídas pelo trabalho escravo” (FERNANDES, 1976, p. 16).

Tal produção tem natureza estruturalmente heteronômica destinada a gerar riquezas para a metrópole com organização do tipo colonial: expropriação de terras e o trabalho coletivo de escravos. Assim, o senhor de engenho não se equipara ao burguês, pois a história da burguesia não emerge da colonização.

O padrão de civilização que se pretendeu desenvolver e expandir no Brasil é o do mundo ocidental moderno, como veremos adiante. Assim, como não tivemos “feudalismo”, também não tivemos “burgo”, tal como no mundo medieval. O burguês surge no Brasil como uma entidade especializada. Somente com a Independência é que se rompe com o estatuto colonial, com o estabelecimento das condições de expansão da burguesia e o alto comércio (FERNANDES, 1976).

Para Prado Júnior (1961), o que caracteriza a sociedade brasileira até princípios do século XIX é, sem dúvida, a escravidão que deixa até os dias de hoje a “herança do

*escravismo*”. É preciso, assim, entender o papel que representa nos setores da vida social, seus padrões materiais e morais. A escravidão brasileira tem características peculiares, mas semelhantes em todas as colônias dos trópicos americanos, que modelaram a sociedade nacional. Não se filia a nenhum tipo de trabalho servil que, na civilização ocidental, adveio do mundo antigo. Seu marco está estabelecido em princípios do século XV com os “descobrimientos” (eu preferiria dizer invasões) ultramarinos. Com o dito “descobrimento” (invasão) dos vastos e diferentes territórios que os europeus chamaram de América, o trabalho servil renasce das cinzas com força histórica extraordinária. A escravidão, na análise do autor, pode ser entendida em dois momentos distintos:

1. No mundo antigo: como processo evolutivo natural, tendo raízes num passado remoto, como estrutura material e fisionomia moral da sociedade antiga, nas palavras de Aristóteles, “*necessário e justificável*”, como modo de sentir e de pensar de uma época.

Assim,

A escravidão na Grécia ou em Roma seria como o salário em nossos dias: embora discutida e seriamente contestada na sua legitimidade por alguns, aparece, contudo, aos olhos do conjunto como qualquer coisa de fatal, necessário e insubstituível (PRADO JÚNIOR, 1961, p. 270)

2. No mundo moderno: diferentemente, a escravidão moderna não se liga ao passado ou tradição alguma.

Aqui, há o restauro da escravidão, quando esta perdera sua razão de ser e já havia sido substituída por outras formas de trabalho mais evoluídas (1961). Aparece “[...] como corpo estranho que se insinua na estrutura da civilização ocidental, em que já não cabia” (1961, p. 270), contrário a todos os padrões morais e materiais estabelecidos.

Assim, nos diz Prado Júnior (1961), não é num terreno de “moral absoluta” que se deve analisar a escravidão moderna, pois

Já sem falar na devastação que provocará, tanto das populações indígenas da América, como das do continente negro, o que de mais grave determinará, entre os povos colonizadores e, sobretudo, em suas colônias do Novo Mundo, é o fato de vir a nova escravidão desacompanhada, ao contrário do que se passara no mundo antigo, de qualquer elemento construtivo a não ser num aspecto restrito, puramente material da realização de uma empresa de comércio: um negócio apenas, embora com bons proveitos para seus empreendedores [...] E por isto, para objetivo tão unilateral, puseram os povos da Europa de lado todos os princípios e normas essenciais em que se fundava sua civilização e cultura. (1961, p. 271).

No correr do tempo, a escravidão significou para as nações ibéricas degradação e dissolução: seu naufrágio. O conseqüente mais grave, porém, foi para as colônias americanas que se formam nesse ambiente degradante e em degradação, o trabalho servil como mola

mestra do empreendimento colonial: “triste espetáculo humano” (1961, p. 272). E afirma de forma aberta o autor:

Foram eles os indígenas da América e o negro africano, povos de nível cultural ínfimo, comparado ao de seus dominadores [...] a escravidão se forneceu de povos e raças que muitas vezes se equiparam a seus conquistadores, se não os superam. Contribuíram assim para estes com valores culturais de elevado teor. (1961, p. 272)

Na América,

A escravidão, no seu pior caráter, o homem reduzido à mais simples expressão, pouco senão nada, mais que o irracional: “Instrumento vivo de trabalho”, o chamará Perdigão Malheiro. Nada mais se queria dele, e nada mais se pediu e obteve, que sua força bruta, material. Esforço muscular primário, sob a direção e açoite do feitor. Da mulher mais a passividade da fêmea na cópula. Num e noutro caso, o ato físico apenas, com exclusão de qualquer outro elemento ou concurso moral. A “animalidade” do Homem, não a sua “humanidade”. (1961, p. 272)

E continua o autor:

A diferença de raça, sobretudo quando se manifesta em caracteres somáticos bem salientes, como a cor, vem, se não provocar – o que é passível de dúvidas bem fundamentadas, e a meu ver incontestáveis -, pelo menos agravar uma discriminação já realizada no terreno social. (1961, p. 274)

O processo de *branqueamento* na sociedade brasileira assumiu o lugar mesmo de negação histórica do elemento negro e indígena no componente racial, como afirma o autor.

A respeito deste debate, Lilia Moritz Swarcz (1993), em sua obra “O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870 – 1930)”, mostra como até o século XIX impera no mundo uma ideia do Brasil como país singular de miscigenação racial: “festival de cores”, “sociedade de raças cruzadas”, “espetáculo brasileiro de miscigenação” (SCWARCZ, 1993, p. 11). A ideia corrente ao século XIX de “branqueamento da raça” foi adotada como estratégia e solução, que faria do Brasil um país em transição, “deficiente em energia física e mental” (1993, p. 13). A mestiçagem era descrita sempre de forma adjetivada. Conforme a autora, as teorias raciais chegam tardiamente ao Brasil, mas foram acolhidas com entusiasmo pela elite pensante nacional. O argumento racial, assim, justificaria a intensa desigualdade de classes, com base em uma perspectiva evolucionista (1993).

Para Iamamoto (2000), enfrentar as expressões da questão social contemporaneamente implica decifrar as desigualdades sociais, de classes e suas expressões de gênero, raça, etnia, religião, nacionalidade, meio ambiente como formas resistência e rebeldia vivenciadas pelos sujeitos sociais.

Sobre este tema, importante estudo na área do Serviço Social é desenvolvido pela assistente social Dra. Roseli Rocha (IFF-Fiocruz), que apresenta a relação da temática étnico-racial com o projeto ético-político do Serviço Social, a partir da inserção do tema no exercício

profissional, no Código de Ética profissional (1993) e nas Diretrizes Curriculares do curso de Serviço Social. Para Rocha (2017), a inserção da temática étnico-racial no Serviço Social passa por três debates fundantes: 1. O mito da democracia racial; 2. A naturalização das desigualdades raciais; 3. A apropriação “vulgar” do pensamento marxista (visão meramente economicista da realidade social).

Para a filósofa Dra. Marilena Chauí (2001), na atualidade, impera na cultura brasileira um mito de nação pacífica, sem conflitos, sem racismo, sem desigualdades, de um povo ordeiro e generoso. Uma imagem positiva, um mito que se reatualiza e busca disfarçar as relações sociais e as perversas violências expressas com o autoritarismo nas diversas esferas da vida econômica, política, cultural e social. Trata-se de um “mito fundador”:

Um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e ideias de modo tal que quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é repetição de si mesmo. (CHAUÍ, 2001, p. 6) (sic).

No tocante ao debate aqui empreendido, impera no caldo cultural brasileiro, na perspectiva do mito, uma visão romântica do encontro pacífico das três raças: indígena, negro e branco. Quantos não são os brasileiros e brasileiras que dizem ter em sua família uma bisavó indígena que foi “pega no laço” e que se integrou no elemento nacional como se a mulher indígena fosse, no passado da nação, um animal a ser domado e não um ser social que resistiu e resiste à invasão de destruição de seu modo de vida e sua cultura?

Sobre o componente racial indígena, Caio Prado Júnior afirma:

No caso do indígena, ainda houve a educação jesuítica e de outras Ordens, que com todos os seus defeitos, trouxe, todavia, um começo de preparação de certo alcance. Mesmo depois da expulsão dos jesuítas, o que desfalcou notavelmente a obra missionária, pois as demais Ordens não souberam ou não puderam suprir a falta, o estatuto dos índios, embora longe de corresponder ao que devia ter sido em face da legislação vigente, e cujas intenções eram justamente de amparar e educar este selvagem que se queria integrar na colonização. (PRADO JÚNIOR, 1961, p. 275).

A noção de integração do indígena na colonização, e, posteriormente no Estado-nação brasileiro, será, como veremos mais à frente, a base das ações religiosas na Colônia e da política indigenista, que se faz sentir até os dias de hoje em diferentes influxos.

A historiadora Dra. Virgínia Fontes (2010) em seu livro “O Brasil e o Capital Imperialismo: teoria e história”, nos diz que, para se pensar o que chama de “capital imperialismo contemporâneo”, é preciso entender a concentração de recursos sociais de produção e as expropriações sociais<sup>24</sup> como a dupla face da tendência de expansão do capital. Para Fontes (2010, p. 22):

---

<sup>24</sup> Para uma leitura mais detida a respeito do tema, confira Fontes (2010, p. 21 - 97).

Marx não formulou diretamente o conceito de imperialismo (...) Ao longo d'O Capital, Marx demonstra a exaustão a dinâmica permanente e ampliada do capital, condição socialmente trágica de sua reprodução (MARX, 1985).

A extração do mais-valor seria precedida pela expropriação dos meios de produção, condição para que realize a venda da única potência que lhe “pertence”: sua força de trabalho. Ao vendê-la, o trabalhador se torna uma “coisa” (portador da mercadoria força de trabalho), agora o uso do tempo de emprego desta potência criadora pertence ao proprietário dos meios de produção, tal é o caráter fetichista da mercadoria (FONTES, 2010). Este é o “lado oculto” das expropriações que tende a subordinar a maior parte dos trabalhadores do mundo à lógica da exploração capitalista: a capacidade de valorizar capital (2010).

Em seu texto anterior “Reflexões Im-pertinentes – História e Capitalismo Contemporâneo”, Fontes (2005) aborda o processo expropriador a partir do termo *exclusão* que assume uma variedade de situações. O termo designa para a autora uma série de fenômenos que se expressam em “exclusão interna” e “inclusão forçada”. Assim, a “exclusão interna” diz respeito aos grupos e indivíduos sociais no interior das sociedades ocidentais (ou ocidentalizadas) que não são aceitos, como exterioridades, na abordagem foucaultiana, e são submetidos a procedimentos de “inclusão forçada” pela “[...] imposição de comportamentos, normas, códigos, valores, educação [...]” (2005, p. 38). Esta violenta imposição cultural foi a ação da Companhia de Jesus em 1500 ao instituir a catequese e os aldeamentos como forma de “inclusão forçada” (2005) dos indígenas no empreendimento colonial.

A exclusão se manifesta para a autora ainda sob duas formas específicas: *exclusão por indiferença* e *exclusão por extermínio*. A primeira diz respeito à negação da existência do outro. Sei que este existe longe de mim, portanto o ato da indiferença acaba por excluir o outro (diferente), do campo de valores. Já a segunda, a *exclusão por extermínio*, típica dos campos de concentração do nazismo no século XX, e da violência colonial exercida sobre nações indígenas latino-americanas no século XVI, implica a destruição sistemática e violenta do outro (FONTES, 2005).

Não sem perplexidades, constatamos essas duas formas de exclusão citadas por Fontes (2005), ainda hoje e, historicamente, na relação com os povos, grupos e indivíduos indígenas aldeados e em contexto urbano no Brasil. Tal lógica visa a manutenção da exploração pelas expropriações sobre suas terras, seus saberes, tradições, do direito ao solo urbano aos indígenas em contexto urbano, em prol da acumulação do capital e da manutenção das estruturas de poder. Em última instância, serve à *subsunção real do trabalho ao capital (mais*

*valia relativa*)<sup>25</sup>, pois em nossa história a expansão industrial aliou-se à expropriação dos trabalhadores rurais e, acrescentamos, dos povos indígenas para a generalização da produção capitalista (2005).

A respeito das expropriações, da proletarização e da semiproletarização na América Latina, Quijano (2005, p. 234 *apud* Fontes, 2005, p. 84) diz que:

Mais de cem anos depois da Independência, uma parte ampla da servidão indígena era obrigada a reproduzir sua força de trabalho por sua própria conta (...) a inferioridade racial dos colonos implicava que sequer eram dignos de pagamento do salário.

Para Fontes (2005, p. 95), este é um processo contínuo na ordem do capital e inclusive “[...] ao longo de todo o século XX”, e na atualidade, “[...] a expropriação doravante deverá incidir sobre toda e qualquer maneira de opor-se – social e coletivamente – ao capital como lógica da própria existência”. A expropriação faz parte do rol das particularidades da questão social no Brasil.

Nos diz Fernandes (1976) que a *Revolução Burguesa* não é aqui um episódio histórico, mas um fenômeno estrutural reprodutível, desde que certa sociedade nacional o possa absorver como padrão de civilização e necessidade histórico-social entre *economia, Estado e sociedade*. Para o autor, a Independência aparece como marco do fim da era colonial, como uma “revolução social”, um novo tipo de autonomia política, a formação da sociedade nacional. O poder passará a organizar-se a partir de dentro ao invés de uma imposição de fora. A grande lavoura e a mineração impunham a perpetuação de estruturas do mundo colonial: escravidão e extrema concentração de renda com enorme massa de homens livres. A ruptura com o estatuto colonial no plano material não significou, porém, ruptura no plano social e moral, numa espécie de continuidade.

Para avançarmos no debate da questão social na realidade brasileira, é preciso ficarmos atentos ao que Martins (1980) nos diz a respeito da questão política (e cabe aqui situá-la no marco da *questão social contemporânea*), quem tem sua expressão no *campo*, principalmente, ligada à questão da propriedade da terra, com um grande quantitativo de lavradores contando exclusivamente com o trabalho familiar ou trabalhando a terra sem garantias e direitos em condições dignas.

Essa situação está combinada com um histórico processo de concentração da propriedade da terra e a subjugação direta e indireta da produção agrícola pelo capital com a

<sup>25</sup> Para Karl Marx a “mais valia relativa” expressa a alteração relativa do trabalho não pago. A *subsunção real do trabalho ao capital* visa, assim, à “valorização do valor” como a forma de existência que tem maior relevo. Ela toma as temporalidades precedentes como forma reproduzida na condição da sua ampliação (FONTES, 2005, p. 94).

expulsão de trabalhadores do campo. O capital, de diferentes maneiras, nas distintas regiões e ramos de produção agropecuária, pressiona com força absurda para extrair dos trabalhadores do campo cada vez mais os seus excedentes agrícolas ou o seu trabalho excedente (MARTINS, 1980).

Assim, a questão política como *expressão da questão social* no campo abarca os conflitos cada vez mais numerosos, determinados pelo processo de *expropriação da terra* (1980). Processo semelhante se dá na expropriação das terras indígenas no Brasil.

Em seu livro “Não há terra para plantar neste verão – o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo”, Martins (1988) nos apresenta o contraditório impacto da mercadoria sobre os povos e culturas indígenas no Brasil e como as frentes de expansão estiveram diretamente ligadas à expansão de mercados capitalistas. Do trabalho escravo indígena, ainda vigente nos tempos atuais ligados à dependência com os fazendeiros e à dívida por crédito, ao controle da circulação de mercadorias, o capital, de diferentes formas, submete o indígena e o fruto do seu trabalho aos comerciantes e intermediários.

Dessa forma, a economia regional, quando os incorpora, o faz de forma extremamente desigual; acresce-se ainda, uma extração do excedente do trabalho maior do que se pode extrair do trabalhador não-indígena. Acontece, nas palavras do autor, uma *proletarização temporária e marginal*. Também as empresas mineradoras e madeireiras fazem uso dessa *superexploração* (MARINI, 2005). A terra, de relação de pertença, torna-se equivalente de mercadoria, o que acarreta consequências nefastas para as gerações seguintes: a lógica capitalista da mercadoria vai devastando modos de vida, mas também a resistência semeia novas significações do indígena para os não-indígenas (o branco, o negro, o pardo, o trabalhador do campo) (MARTINS, 1988).

Outro componente apontado por Martins (1988) são as migrações temporárias como forma de trabalho barato para o aumento da composição orgânica do capital, reduzindo os custos da reprodução da força de trabalho e o barateamento da mão-de-obra, o que gera pobreza absoluta em certas regiões em detrimento de outras, como expressão do “desenvolvimento geográfico desigual”.

Para Martins (1988), tendo em vista os elementos históricos, a luta pela terra é, pois, uma luta pela democracia. Há, porém, no Brasil, um desencontro na formação social brasileira entre luta pela terra e luta pela reforma agrária. Os 21 anos da ditadura militar lançaram a sociedade branca e capitalista (grandes empresas, especuladores imobiliários, grileiros e até pequenos agricultores) sobre as terras indígenas, que vai desde o latifúndio, como instrumento

de poder aliado ao empresariado moderno e que têm por base a renda territorial e a exploração sem precedentes das riquezas naturais e minerais das terras indígenas. Para o autor, é preciso subverter essa ordem de exclusão do trabalhador do campo e do indígena para resgatar o sentido do novo. A luta pela terra precisa alçar a luta pela democracia, através reforma agrária.

Nas grandes cidades, os confrontos entre as classes sociais surgem intensa e primeiramente devido à exploração do trabalhador pelo capital, pelo patrão. Também uma forma particular da expropriação é aquela que se manifesta nas duras condições de vida dos favelados, dos sem-teto, dos que vivem nas ruas, dos moradores de loteamentos clandestinos, invasões e alagados. A expropriação dos meios de produção é pressuposto para o processo de proletarização do trabalhador, da sua redução à condição de mão-de-obra livre, despojada de toda propriedade que não seja unicamente a propriedade da sua força de trabalho, sua capacidade de gerar mais-valor (MARTINS, 1980).

Nesse quadro, o que se convencionou chamar de *questão indígena*, no Brasil, ressurgiu nesse mesmo período (anos 1970), com força inigualável em toda a América Latina, onde houve a intensa expropriação de terras indígenas pelos capitais nacionais e pelo Estado, a serviço do capital financeiro internacional, com suas particularidades da Formação Social de cada país. Porém, no Brasil, o movimento indígena se segmenta nas lutas territoriais e étnicas específicas com algumas articulações (reunião de Barbados em 1979 que veremos mais adiante) e que culminam na garantia de direitos na Carta Constituinte de 1988 (artigos 231 e 232). As legislações anteriores (Estatuto do Índio, de 1973; Convenção 169 da OIT, de 1969) não são fruto da participação direta do indígena em sua construção, mas políticas feitas pelo governo militar e organismos internacionais para diferentes povos.

Ianni (1988), ao abordar o desenvolvimento econômico da Amazônia, nos aponta que foi posta em prática na ditadura militar uma política em que o indígena foi tratado com a ação de grileiros, latifundiários, fazendeiros e empresários como se não tivesse direitos e interesses, como um obstáculo ou como se não tivesse existência. Nenhum dos órgãos do governo federal (SUDAM, BASA, SUFRAMA, PIN, POLAMAZÔNIA, PROTERRA, INCRA), dedicou qualquer atenção ou compromisso com os direitos indígenas no período da ditadura militar (IANNI, 1988).

A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) foi criada em 1967, substituindo o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), para estudar e defender os direitos dos indígenas. A FUNAI era uma espécie de “ministério” que tratava das demandas dos indígenas (1988). Nesse período, se operou uma distinção entre o “índio” e o “nacional”. As diretrizes da FUNAI destinam-se a

proteger a pessoa indígena, suas instituições, comunidades, garantir a posse permanente das terras indígenas e o uso de recursos naturais nelas existentes, levando em conta o equilíbrio e a preservação da bio e sociodiversidade (1988).

O Estatuto do Índio de 1973 buscou reafirmar as diretrizes e garantias da política indigenista da FUNAI. Tanto na lei de criação da FUNAI, quanto no Estatuto do Índio, para Ianni (1988), fica clara a distinção e contraposição entre o índio e o nacional. Sua língua, cultura espiritual e material levam a esta distinção nesse período, o que resulta em não o reconhecer como nacional e brasileiro. O “índio” sempre foi visto como o “silvícola”, como um outro diferente, estranho e “estrangeiro na sua terra”, como diz Ianni (1988).

O Estatuto do Índio em seu artigo 3º apresenta o “índio” da seguinte forma:

I- Índio ou Silvícola – É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional; II – Comunidade Indígena ou Grupo Tribal – É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunidade nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes sem, contudo, estarem neles integrados. (1988, p. 198)

O mesmo Estatuto classifica o “índio” no artigo 4º, da seguinte forma:

I – Isolados – Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional; II – Em vias de integração – Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento; III – Integrados – Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis ainda que conservem usos, costumes e tradições características da sua cultura. (1988, p. 199)

Assim,

O indígena aparece nesse processo como algo estranho, acidente da natureza, povo a ser reduzido ou descido. Pode ser “isolado”, “em vias de integração”, ou “integrado”. Do ponto de vista dos beneficiários diretos e indiretos, públicos e privados, das chamadas “frentes de expansão”, ou “pioneiras”, índio bom é índio “integrado”, isto é, submetido; ou índio exterminado. Índio enquanto índio faz parte de outro mundo, da natureza não conquistada; ou da sociedade não conquistada. Isto é em geral o que está no pensamento e na prática de muitos pioneiros, desbravadores, grileiros, posseiros, jagunços, pistoleiros, técnicos, funcionários, burocratas e outros, que se acham nos serviços das “frentes de expansão” ou “pioneiras”, do capitalismo na Amazônia. (IANNI, 1988, p. 199)

Ianni (1988) mostra ainda que a expropriação de terras, força de trabalho e da cultura, da própria vida do indígena, é facilitada pela ideologia racial dos que se beneficiam direta e indiretamente do desenvolvimento extensivo do capitalismo na Amazônia, por exemplo, os grileiros, latifundiários, fazendeiros, empresários, funcionários, burocratas, tecnocratas, negociantes de terra e se direciona por parte desse para além da terra à *aculturação agressiva* do “índio” tido como um “estrangeiro fora do lugar”. Para integrá-lo nacionalmente, operava-

se com a desintegração da personalidade, transformando-o na mais marginalizada das classes sociais que são os peões. Os parques e reservas indígenas organizados e controlados pela FUNAI, tanto “protegeram” como colaboraram na continuidade da expropriação de suas terras, sua força de trabalho e suas culturas, revelando uma ambiguidade destrutiva entre “proteger” e “integrar” comunidades indígenas. A dita “proteção” implica sempre em expropriação. A transformação da terra indígena em terra grilada, ocupada, latifúndio, fazenda, empresa é sempre a ação de transformar o “índio” em “nacional”, sob o pretexto de um desenvolvimento econômico e social da nação (IANNI, 1988, p. 202-203).

Para Ianni expropriação das terras indígenas começa sempre pela ação de desalojamento do indígena de sua terra, seja de forma rápida ou demorada. Já a expropriação cultural se dá pelas missões, sejam católicas ou evangélicas. A primeira no intuito de “catequizar”, e a segunda de “evangelizar”. Ambas terminam por submeter e desqualificar a cultura tradicional do indígena e submetê-lo aos deuses dos nacionais: o Cristo, a propriedade privada e o dinheiro (IANNI, 1988).

Somando todo este processo, a expropriação visa operar no indígena sua subordinação à lógica do mercado capitalista, à proletarização e à lumpesinagem (IANNI, 1988). Os que não se submetem e se integram são confinados em parques e reservas, sempre pressionados pelas frentes expansivas do capital.

A posse como algo coletivo, tribal, comunitária e a natureza como do uso de todos, é atacada frontalmente pelo “nacional”, pois não serve à lógica do capital, pois

o seu trabalho, enquanto modo de produzir-se, reproduzir-se ou ser, material e espiritualmente, estranha, incomoda, irrita, “agríde” o “nacional” em sua sociabilidade. A sociabilidade do índio está fundada numa comunhão da terra, do trabalho e das coisas materiais e espirituais que não se coaduna com a sociabilidade capitalista da “sociedade nacional” (IANNI, 1988, p. 213).

Assim,

[...] o que é mesmo desconfortante, incômodo, irritante, agressivo no índio - para o nacional - é o seu modo de trabalhar a sua sociabilidade, a sua comunidade, a natureza, a organização social e o sobrenatural. Principalmente a sua maneira de conceber e praticar o trabalho, o modo de trabalhar e o produto do trabalho. A sua maneira de trabalhar a terra, de produzir e reproduzir a sua vida, material e espiritualmente, é isso que leva o “nacional” a classificar o índio como “índio”, “silvícola”, no sentido de diferente, esquisito e exótico (...) O índio perfeito, ideal, aquele que se acha integrado, é aquele que foi expropriado de sua terra tribal e passou a vender a sua força de trabalho. (*idém*).

Martins (1986) nos apresenta o que chama de crítica da razão dualista como necessidade de estabelecer uma explicação com base na totalidade histórica à relação campo-cidade, na cidade e no campo. O autor nos diz que a crítica da razão dualista não deixa de ser quase sempre dualista. Busca, assim, uma análise dialética que rompa com a dualidade campo-

cidade, pois, historicamente, a noção de rural é determinada por condições e circunstâncias sociais (MARTINS, 1986).

Para Martins (1986, p. 12 e 13) o rural é: “[...] parte de uma forma de construção social da realidade [...]”.

Henri Lefebvre nos diz o que é a comunidade camponesa e como a sociedade capitalista a define e redefine em termos de categorias para uma ordenação política de neutralização das tensões sociais.

O fetichismo da mercadoria se expressa na alienação do produto do trabalho: “[...] cada sujeito só pode relacionar-se com outros através da mercadoria, de fato relaciona-se com os outros como se fosse destituído de condição humana, como se fosse coisa” (1986, p. 21).

O suposto empirismo nos estudos do rural não advém da falta de fundamentação teórica, mas da matriz teórica adotada: positivista e funcionalista.

Martins (1986) nos diz que para H. Lefebvre o processo social que diz respeito à totalidade da vida social e a dimensão da práxis implica

[...] a relação que cada homem trava com os outros e consigo mesmo através da História, através da alteração contínua das suas condições de existência e, conseqüentemente, da alteração contínua das suas relações sociais, como produto alienado de sua própria atividade. O processo é a vivência da História nessa dupla dimensão” (1986, p. 37).

A descontinuidade entre o urbano e o rural é um exercício de exploração de classe (urbana sobre a rural), por meio da subordinação técnica do urbano sobre o rural, o que implica a historicidade da vida social (1986). Assim, é preciso ultrapassar a dualidade rural-urbano ao explicar as bases da produção do ser social e sua consciência.

Para Martins (1991), a questão política no campo é sobretudo a questão da propriedade da terra – uma imensa maioria que ocupa a terra sem garantias e direitos - posseiros e pequenos proprietários do Nordeste. Em 1970, haviam 14 milhões de trabalhadores nessa condição e 220 mil indígenas e um terço dos trabalhadores do campo não recebiam qualquer pagamento por seu trabalho.

Estamos falando aqui de um histórico processo de concentração e propriedade da terra com subjugação direta e indireta da produção no campo pelo capital e expulsão dos trabalhadores da terra, a fim de extrair seus excedentes agrícolas e seu trabalho excedente.

No campo o processo de expropriação da terra, e na cidade a exploração do trabalho expressam, ambos, as duras condições de existência dos favelados, moradores de cemitérios (Araçá – São Paulo), os que vivem em baixo das pontes, moradores de loteamentos clandestinos, invasões e alagados (MARTINS, 1991).

O caráter social da produção no capitalismo implica o trabalhador coletivo e a apropriação privada dos resultados da produção coletiva, de forma que, para a libertação dessa violenta contradição, é preciso que o trabalhador liberte seus companheiros, que liberte a sociedade inteira, que a produção social combine com a apropriação social para todos os trabalhadores (1991).

Assim,

A unidade das lutas, reivindicações, propósitos, projetos e esperanças dos trabalhadores do campo e da cidade – dos colonos, boias-frias, clandestinos e fichados, posseiros, operários, dos brancos e dos índios – não pode ser, portanto, uma unidade simplesmente social, como se todos vivessem nas mesmas condições históricas e percebessem do mesmo modo os problemas da sociedade e sua solução. São oficialmente diferentes e veem de modos diferentes a sua libertação e a sua liberdade. Essa unidade somente existirá se for elaborada politicamente, se for unidade da diversidade. Por isso, a grande questão hoje é a questão da democracia, que reúna a força dos oprimidos do campo e da cidade sem submetê-los à violência terrorista da ditadura e da unanimidade de pontos de vista. Para os diferentes personagens de nossa história presente, ser amigo ou inimigo dependerá muito de como for recebida a forma política dessa democracia. Desde logo, é sério engano propor a *exploração* e não a *expropriação* como eixo principal da questão política no campo, como seria grave erro político colocar a expropriação e não a exploração como eixo da questão política na cidade. (1991, p. 20)

O capital se apropria da terra para transformá-la em “terra de negócio”, de exploração do trabalho alheio, com o objetivo do lucro para explorar quem não tem terra ou para a venda por preços altos a quem dela precisa. O trabalhador a transforma em terra de “trabalho”. São, pois, formas totalmente diferentes de conceber a propriedade. A sociedade inteira paga ao capitalista o uso da terra pela chamada renda fundiária ou renda da terra. A unificação das lutas de colonos camponeses, posseiros e indígenas deve ser uma luta contra a lógica capitalista de propriedade da terra com a construção do saber popular no plano da ação, do direito de interpretação e do direito contra a expansão capitalista da propriedade fundiária, a expropriação à exploração do trabalho familiar para a valorização do capital (1991).

Martins (1991), ao abordar a emancipação do índio e a emancipação da terra do índio afirma que

a identidade da pessoa na nossa sociedade é aquela que, como já disse Marx, resulta do fato de que as pessoas se relacionam umas com as outras como se fossem coisas, e as coisas – as mercadorias – se relacionam, se trocam entre si, como se fossem pessoas, dotadas de saber e de vontade. A mercadoria é a mediadora privilegiada nesse universo, é uma espécie de deus-coisa oculto que, entretanto, não podemos ignorar. É emancipado, ou seja, é pessoa quem se concebe a si mesmo na perspectiva da coisa, quem se descobre como objeto, não como sujeito. (...) Ora, quem se recusa ver-se como objeto, quem luta quer se impor como sujeito do processo social que vive. Quem luta questiona a dominação e, com ela, a expropriação e a exploração que ela garante. O Estado-bonzinho propõe a emancipação do índio brasileiro exatamente no momento em que esse índio começa a lutar, começa a insurgir-se contra o falso grande-chefe, começa a reelaborar em bases políticas a sua identidade tribal, começa a afirmar que é diferente e quer continuar a sê-lo, começa a escorraçar do seu mundo o invasor que representa a

forma de ser, de ver, de dominar, configurada no Estado burguês, no fazendeiro, no grileiro, na mercadoria, no contrato. Os Kaingang, os Bororo, os Xavante, os Guajajara, os Gavião, os Xocó têm sido eloquentes na afirmação da sua identidade. (MARTINS, 1991, 130-131).

Assim, a emancipação que o Estado promete aos indígenas, de igualdade jurídica e de cidadania, é a ruptura com a tutela, de lhe conceder a maioria, ser igual aos outros cidadãos, mas “a igualdade jurídica da compra e venda propicia a desigualdade econômica do explorador e do explorado” (1991, p. 131).

A proposta da emancipação garante ao indígena o direito à terra e eis aqui o ponto principal da problemática, pois o regime buscou impor formas contratuais de relação entre o indígena e a terra, sendo que para este a propriedade coletiva da terra é o fundamento da sua existência em sociedade, já a terra emancipada se torna a terra-coisa, terra-mercadoria na órbita da sociedade do capital (1991).

O Estatuto do Índio assim define:

[...] a terra do índio passa a ser terra para o índio. O Estatuto desvinculou juridicamente o índio da terra das suas tradições tribais. A terra foi redefinida para fins políticos, econômicos e administrativos como mero objeto – todas as terras, todos os lugares passaram a ser consideradas como equivalente: podem ser trocadas. Com base nessa pressuposição burguesa, índios têm sido removidos do seu território tribal e alojados em sítios distintos. A ditadura militar dessacralizou a terra indígena, brutalizou o índio (1991, p. 131).<sup>26</sup>

Assim,

A emancipação da terra indígena e a forma de fazê-la entrar no circuito da troca é a forma de torná-la cativa do capital, instrumento de sujeição de quem trabalha. É o capital que está sendo emancipado. É preciso remover as muralhas, as vontades, as formas de ser e pensar com que ele se defronta (...). Sem a troca o capital não se multiplica, sem a coisificação a troca não se consuma. Com o índio que se recusa a ver a si mesmo como coisa, a coisa não vai. (...) A interferência do Estado representa nesse caso a própria negação da emancipação. (...) A emancipação do índio não depende de que ele se submeta ao querer homogeneizador, branco e burguês do Estado repressivo. A emancipação do índio depende unicamente de que ele se descubra como diferente que é, descobrindo a natureza da dominação que sofre. A partir da própria vontade do índio, da sua luta crescente, é que se fica sabendo que o Estado brasileiro não tem condições de ser fiador da emancipação – não tem crédito, porque do ponto de vista do oprimido é um Estado subversivo. (1991, p. 131).

Ao pensar “a terra na realidade do índio” e o “índio na realidade da terra”, Martins (1991) nos chama atenção para:

- Preocupação com uma *prática encarnada, descaracterização do índio e o problema da terra.*

<sup>26</sup> Aqui Ianni (1988) apresenta uma profunda relação com a concepção de território adotada pelo Estado no período da ditadura militar no Brasil (1964-1984), que não aprofundaremos aqui.

- Necessidade de demarcação urgente das terras indígenas e recuperação de territórios perdidos em conflitos para não-índios.
- Omissão dos órgãos oficiais na recuperação das terras perdidas.
- Questionamento da expropriação sofrida, da legitimidade e poder dos expropriadores e interesses de classe e da dominação através do Estado.

Assim, “[...] na omissão há uma intenção e uma ação” (MARTINS, 1991, p. 134). E nos apresenta a situação das terras indígenas, nos anos 1970:

1. *Terras ameaçadas* - de invasão pelos brancos (grandes fazendas e empresas);
2. *Terras griladas* – posse pelo não-índio ainda depende de regularização;
3. *Terras expropriadas* – posse e domínio legalmente nas mãos de brancos.

Dessa maneira, a história do índio é a história da terra. Este é um dos aspectos da chamada questão indígena que nos convoca a pensar o papel que o indígena tem na realidade da terra no Brasil, de forma que

consequimos perceber que a invasão e expropriação de terras indígenas é um dos fatores fundamentais da sua descaracterização tribal. À medida que se deteriora a forma de ocupação e utilização da terra pelo índio, como consequência da sua invasão e incorporação por fazendas e empresas, também se deteriora a sua *identidade tribal*. A destruição do espaço do índio destrói também as condições de reprodução de seu *modo de ser*. O índio está ameaçado progressivamente de ser remetido do seu universo de não-propriedade para o universo da propriedade, com a sua divisão clássica em proprietários e não-proprietários – em proprietários dos meios de produção, de um lado, e proprietários unicamente da força de trabalho, de outro. A deterioração da identidade do índio é condição para destruí-lo como etnia, como grupo tribal com história, cultura, língua e futuro até certo ponto particulares. (MARTINS, 1991, p. 135)

O fim último é a conversão das terras indígenas em terras devolutas e propriedade privada, o que evidencia a necessidade histórica do capital de reproduzir-se ampliadamente com o esgotamento rápido da fronteira agrícola. Isto evidencia a estrutura fundiária brasileira com alta concentração de terras nas mãos de poucos e uma imensa quantidade de trabalhadores sobrevivendo com pouca terra, sob a posse de outro (1991).

Assim,

Estamos, na verdade, em meio a uma questão social e política. A reprodução do capital começa a atingir a forma mais radical certos setores e áreas do país e o faz *removendo* os empecilhos que encontra pela frente. Não só a invasão das terras indígenas, mas também a expulsão de posseiros de suas terras de trabalho e a crescente concentração de desempregados e subempregados nas grandes cidades promovem uma grave redução na qualidade de vida, intensificando o aparecimento de doenças carenciais e aumentando o índice de mortalidade. Os especialistas chamam esse processo de *superexploração*, aquele em que a exploração compromete a própria sobrevivência da população. O que tem sido vagamente definido como genocídio das populações indígenas é uma das consequências

indiretas da superexploração, que não deve ser unicamente do ponto de vista econômico. (1991, p. 136)

A partir daí, Martins (1991) afirma que:

A natureza social e histórica da terra, seja do índio ou não, está sendo definida independente da vontade dos povos indígenas. A terra está se convertendo numa relação social que é ao mesmo tempo uma relação de dominação, isto é, uma relação política. Por isso, a existência e o ser do índio estão sendo alcançadas por essa relação social. (1991, p. 136 - 137).

O autor nos apresenta a títulos conclusivos que

[...] a realidade do índio esparrama-se para fora do pequeno espaço em que o índio procura viver sua vida. O espaço do índio hoje está nas complexas relações do Estado, da Igreja, dos Partidos, das instituições que lutam pela construção de uma sociedade civil livre e democrática. Por isso, o índio é tema de discussão, de análise, de opção em todos os cantos. Em toda a parte, há gente contra e a favor. Na verdade, à medida que a propriedade invade os territórios indígenas, o índio invade a sociedade que quer dominá-lo: invade como problema, como obstáculo, como inimigo, como aliado, como promessa, dependendo da situação social de quem se defronta com ele, direta ou indiretamente, conhecendo-o pessoalmente ou não. Ora, uma prática encarnada, uma encarnação que se baseie numa interpretação localista e tribal da realidade, que desconheça as relações sociais e as relações de poder que permeiam a situação do índio hoje, e mendigo e alcoólatra amanhã, é uma prática que não se baseia na efetiva realidade do índio, (...) [...] a encarnação na realidade do índio só se dá concretamente quando encarnamos também nos conflitos que estão no âmago da sua situação social. (1991, p. 137-138).

## 1.2 Indígenas em contexto urbano: estado da arte da unidade de análise

Além de uma infinidade de autores no campo antropológico, ao buscarmos autores clássicos da Sociologia, encontramos a temática indígena nos textos referenciados de Octávio Ianni (1988) e José de Souza Martins (1991), além de um livro de Florestan Fernandes (2006), “A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá”, onde o autor nos apresenta a relação da guerra com a satisfação de necessidades sociais advindas das condições de existência social dos Tupinambá e sentidas coletivamente. Fernandes parte do método funcionalista nas ciências sociais para explicar as condições e os fatores sociais, as causas e resultados do fenômeno pela dinâmica da guerra na sociedade Tupinambá, “[...] como as atividades guerreiras e as suas consequências afetavam toda a vida social dos Tupinambá” (2006, p. 24), das atividades materiais ao contato com o sagrado. Esta é sua hipótese de trabalho.

Dessa forma diz Fernandes (2006, p. 24):

[...] a guerra tupinambá abrange os ritos que preparavam e se seguia, à organização e à realização das expedições guerreiras, o choque armado, as operações de retorno, o tratamento da pessoa dos prisioneiros de guerra, a utilização final deles com fins rituais (...) como o canibalismo.

O próprio sujeito em si (*indígenas em contexto urbano*), nossa unidade de análise, se nos apresenta como novidade epistemológica. Ao buscarmos publicações com a chave de procura “*indígenas em contexto urbano*” em portais especializados de pesquisa como Capes, Scielo, Google Acadêmico, verificamos que a temática apresenta relevante novidade teórica, não havendo publicações de pesquisas duras em nível de doutorado, até o momento.

Constatamos, no início da elaboração do projeto de pesquisa (2013), apenas dois artigos. O primeiro publicado na revista “Geografares – revista do mestrado e do Departamento de Geografia-UFES”, denominado “*Os Tupinikim e a cidade: etnicidade em contexto urbano*”, de Celeste Ciccarone e Eduardo Moreira (2008) que nos alertam:

No censo de 2000, ganha visibilidade o crescimento demográfico dos indígenas na cidade e o processo de emergência étnica desta população, desconstruindo a imagem da cidade como espaço de negação da identidade indígena. As relações entre a cidade e a aldeia emergem em sua historicidade nos relatos dos Tupinikim, como fluxos constantes de mão-de-obra infantil e adulta para a produção e reprodução da sociedade urbana, e de parentes, bens e mensagens que mantêm articuladas, na mobilidade, a cidade, da qual se apropriam, em seus próprios termos, com o lugar de origem, habitando os dois mundos (CICCARONE & MOREIRA, 2008)

O segundo artigo é “*Migração do povo indígena Sateré-Mawé em dois contextos urbanos distintos na Amazônia*”, de autoria de Pery Teixeira, Evelyne Marie, Therese Mainsbourg e Marília Brasil (2009), que nos dão mostra de uma interessante abordagem metodológica:

Partindo de informações levantadas em duas pesquisas de campo – uma censitária e outra amostral – referentes a distintas áreas urbanas do estado do Amazonas, este trabalho procura fornecer subsídios para a compreensão da migração indígena com destino urbano na Amazônia, com enfoque principal no povo indígena Sateré-Mawé. Trata-se de um estudo comparativo entre características migratórias dos Sateré-Mawé residentes em Manaus, capital do estado do Amazonas, e os que moram nas cidades próximas às terras indígenas de origem daquele povo, no leste do estado. Apesar da semelhança de algumas das características do processo migratório nos dois contextos – motivados pela procura de trabalho e por oportunidades de educação –, observa-se diferenciação na importância dessas causas em cada contexto, além de ocorrerem distinções na faixa etária e na distribuição por sexo dos migrantes. (TEIXEIRA & MARIE et alii, 2009).

Em recente pesquisa de atualização bibliográfica (2017) nos portais de pesquisa, além dos dois artigos mencionados, encontramos 3 trabalhos publicados. Nunes (2010) nos fala do “Silêncio antropológico” sobre os “índios urbanos” no indigenismo do Brasil e aponta em seu trabalho a tentativa de pensar a presença indígena nas cidades a partir do pensamento ameríndio. O autor nos diz que a presença do indígena nas cidades brasileiras é bastante antiga, mas como fenômeno de análise na etnologia indígena é bastante “novo”, pensando temas como consumo, processos de monetarização, dependência de mercadorias industrializadas, dinheiro, bem como conversão religiosa, educação escolar, formação

acadêmica/intelectual/técnica, modos de sociabilidade, de se vestir, de comer, de pensar, o que evidencia o peso que a economia tem em nossa forma de organizar e valorar a vida em sociedade (NUNES, 2010).

O autor nos afirma:

Como não pensar, por exemplo, em Marx e toda conotação subversiva que tem o dinheiro em sua obra? O capital dissolveu, para este autor, tudo o que encontrou pela frente, relações trabalhistas, familiares (parentesco), etc, instaurando sua própria e inevitável lógica. (2010, p. 10).

Nunes (2010) nos diz ainda que quando se fala em “urbanidade indígena”, advém da sociedade não-indígena, urbana, por excelência, os rótulos: “índios urbanos”, “índios citadinos”, “índios desaldeados”, “índios aculturados”. Em seguida o autor nos traz um importante mapeamento do tema no campo da Antropologia e do qual faremos uso aqui para compreender a relevância do estudo.

O pioneiro na temática dos *indígenas e a urbanidade* é Roberto Cardoso de Oliveira (1968), com seu livro “Urbanização e Tribalismo”, quando fala dos Terena nas cidades de Campo Grande e Aquidauana (NUNES, 2010). Após esta obra, foram defendidas 4 dissertações de mestrado sobre o tema indígenas e urbanidade no início dos anos 1980: 1. “*Índios Proletários em Manaus*”, de Jorge Oswaldo Romano (1982); 2. “*A Descida do Rio Purus: uma experiência de contato interétnico*”, de Marco Antônio Lazarin (1981); 3. “*Identidade étnica e regional: trajeto construtivo de uma identidade social*”, de Leonardo H. G. Fígoli; e 4. “*A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida cotidiana*”, de Yara Maria Brum Penteado (1980). As três primeiras dissertações citadas acima tiveram a orientação de Roberto Cardoso de Oliveira. Só nos anos 2000 a temática volta à cena nas pesquisas etnográficas. Destaca o estudo de mestrado “*O universo social dos indígenas no espaço urbano: Identidade étnica na cidade de Manaus*”, de Raimundo Nonato da Silva (2001).

Em recente pesquisa bibliográfica, na área da Antropologia/Etnologia, destacamos aqui ainda o artigo “*Dimensões do urbano: o que as narrativas indígenas revelam sobre a cidade? Considerações dos Baré sobre Manaus*”, de Juliana G. Melo (2013), que aborda as dinâmicas de inserção de indígenas em cidades brasileiras e suas percepções sobre o espaço urbano no contexto amazônico (cidade de Manaus, indígenas Baré) e as desigualdades sociais no acesso a direitos e formas de violência contra os Baré, que resistem com *seu modo singular de viver seu cotidiano, mesmo no contexto urbano*.

Para nosso estudo aqui desenvolvido nesta tese, o artigo “*Indígenas na cidade do Rio de Janeiro*”, de Marco Aurélio dos Santos Albuquerque (2015) traz importantes dados sobre as

populações indígenas em contexto urbano na região metropolitana da cidade do Rio de Janeiro, com destaque para a *Aldeia Maracanã*, a mobilização, visibilidade social indígena e sua relação com o governo na constituição de políticas públicas para esta população. Tema que perpassa a trajetória de nossos sujeitos de pesquisa entrevistados, no ano de 2017, e que têm na Aldeia Maracanã a referência da presença do indígena em contexto urbano e ponto de encontro de lutas por visibilidade e direitos sociais na cidade. Os dados do IBGE reunidos por Albuquerque (2015) estão citados na *Introdução* de nossa pesquisa. Destacamos aqui ainda sua problematização histórica das políticas indigenistas e sua contextualização feita sobre a cidade do Rio de Janeiro e as populações indígenas em contexto urbano, o que nos poupou um esforço sistemático dos dados e nos permitiu ir direto ao tema a partir das entrevistas de História Oral<sup>27</sup>.

Assim, partindo da pesquisa de Albuquerque (2015), destacamos o que nos diz Baines (2004) de que a política indigenista contribui para o fenômeno da migração indígena para as cidades. O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) tinha como entendimento a necessidade de integração dos índios à sociedade nacional, estabelecendo áreas reduzidas para estas populações; sem terras adequadas para sua vivência, migram em busca de trabalho por salários nas cidades e fazendas das regiões do entorno de suas terras.

Albuquerque (2015) relaciona o aumento do latifúndio e a concentração de terras no Brasil ao aumento da presença indígena em grandes centros urbanos. Aumenta também, diz o autor, o *associativismo indígena*, a *mobilização étnica* e a *visibilidade social*.

Baines (2004) cita ainda o grande número de líderes indígenas migrando para grandes centros urbanos para participar politicamente do movimento indígena e a presença dos jovens em busca de estudos para o enfrentamento da sociedade não-indígena, o que se liga também à valorização dos temas ambientais, étnicos, com destaque para as políticas compensatórias, como as ações afirmativas, devido aos processos de reivindicação do movimento indígena e a uma tendência da política internacional.

---

<sup>27</sup> Nesta perspectiva, reduzimos o número de entrevistados desde a qualificação, que seria de 6 (seis) sujeitos entrevistados, 2 (dois) deles da Aldeia Maracanã. Entendemos que o artigo de Albuquerque (2015) aborda a temática de forma suficiente e fizemos uso das informações sobre os indígenas em contexto urbano ligados à Aldeia Maracanã. O universo de entrevistados passa a ser na versão final da tese de 3 (três) entrevistados. 1 (hum) indígena do grupo *Rahis* passa a morar na cidade de São Paulo no ano de 2015, o que o desloca de eixo sua territorialidade urbana da cidade do Rio de Janeiro, não deixando de fazer parte do fenômeno, em sua totalidade. Mantivemos a pesquisa apenas com o universo dos 3 (três) indígenas que permanecem até o ano de 2017 na cidade do Rio de Janeiro.

Para o Instituto Socioambiental (ISA, 2007), estes fatores influenciaram no crescimento da população indígena pelo critério da auto-identificação de pessoas que estão nas cidades e identificam-se como indígenas e não exatamente o aumento da população indígena no campo.

Albuquerque (2015) nos fala ainda que a questão dos indígenas na cidade aparece oficialmente em 2006 na *1ª Conferência Nacional dos Povos Indígenas*, com a inclusão do capítulo “índios urbanos” na versão final do documento aprovado. Em 2010, no *Fórum Urbano Mundial*, Márcio Meira, então presidente da FUNAI, reconhece em sua fala que apesar de seu desejo de que os indígenas fiquem em suas aldeias regidas pela FUNAI, as cidades brasileiras cada vez mais recebem indígenas.

Esta presença dos indígenas no contexto urbano forçou as Secretarias de Direitos Humanos a incluir a temática indígena na agenda de construção das políticas públicas na cidade. Destacamos com Albuquerque (2015) que há mais de 15 anos tramita no Congresso o novo “Estatuto dos Povos Indígenas”, onde se incluem direitos de populações indígenas em contexto urbano. O autor destaca em sua análise que as principais demandas dos indígenas em contexto urbano são: moradia, educação e saúde. Coetâneo ao estudo de nossa tese que traz uma certa ampliação nos temas: *Moradia, Lutas Sociais, Trabalho e Direitos Sociais* (compreendidos aqui a saúde, a educação, a assistência e previdência social, entre outros).

Apesar de a questão indígena vir antes mesmo da sociedade salarial, quando os primeiros invasores europeus aqui desceram, e assim anteceder a *Questão Social* no Brasil, concebida esta em sua forma clássica da luta entre classes, muito tardiamente os povos indígenas no Brasil se uniram pela primeira vez em torno de seus direitos na reunião de Barbados, em 1979, e começaram uma ampla organização que culminou na Constituinte, no ano de 1988 (BERGER, 2012).

Conforme dados preliminares dos indígenas em contexto urbano que colhemos da oralidade e das aproximações aos sujeitos da pesquisa com o Grupo *Rahis*, sabe-se que na ECO-92, os indígenas em contexto urbano se reuniram pela primeira vez em escala global na chamada “Cúpula da Terra” e, posteriormente, na “Cúpula dos Povos” no ano de 2002 na Rio 10+ e, recentemente, na 2ª Cúpula dos Povos na Rio + 20, em 2012. Esses eventos reuniram em um mesmo local povos indígenas de diferentes etnias, territórios e organizações políticas distintas do território nacional, e mesmo da América Latina, para discutir os avanços e retrocessos da *questão indígena* e das *questões socioambientais*, na última década do século XX e na primeira década do século XXI. As Cúpulas foram espaços paralelos ao evento oficial da ECO-92, Rio 10+ e Rio + 20, que congregaram

apenas os estadistas, deixando de fora os legítimos representantes dos movimentos sociais. Ao longo do aterro do Flamengo (Rio de Janeiro), foram estabelecidos diversos espaços de movimentos sociais, universidades e organizações não-governamentais de corte socioambiental. Entre os sujeitos políticos nascentes nas duas reuniões da Cúpula dos Povos, destacam-se os *indígenas em contexto urbano*, despontando como um dos principais arautos pós Rio 10+ e Rio+20.

Os indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro se congregam em pelo menos dois grandes grupos. Os chamados "*Indígenas do Maracanã*", por ocuparem o território do antigo *Museu Nacional do Índio*, próximo ao estádio do Maracanã, zona oeste da cidade, são originários de diversas etnias, vindos de diferentes territórios indígenas do território nacional. Como sinalizado acima, a ocupação do referido território tem gerado conflitos quanto a sua posse nos arredores do complexo do Maracanã. A prefeitura da cidade do Rio de Janeiro tentou expulsá-los, por diversas vezes e, mais recentemente, realizaram a remoção destes indígenas com a força armada de forma truculenta, os alocando na antiga colônia de hansenianos de *Curupaiti* em Jacarepaguá-RJ, apesar da oposição dos indígenas e inclusive de parcelas da sociedade civil organizada.

No segundo grande grupo, temos um número massivo de diversas etnias no Complexo da Maré e em outros quatro complexos de favela da cidade do Rio de Janeiro - Acari, Jacarezinho, Rocinha/Vidigal e Alemão.

Vale ressaltar que um dos importantes impulsos desta pesquisa nasceu do contato com a antropóloga Dra. Manuela Carneiro da Cunha, professora aposentada do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP) e da California University, no momento da realização da Mesa "*Saberes Tradicionais e Ciências*" no *Fórum Internacional sobre Ciência, Tecnologia e Inovação para o Desenvolvimento Sustentável*, durante a Rio + 20, coordenada pela professora Dra. Denise Pini Rosalem da Fonseca, tendo como um dos relatores o autor desta tese. Participaram da mesa: a acadêmica Dra. Manuela Carneiro da Cunha; Dra. Myrna Cunningham, membro do Fórum Permanente das Nações Unidas sobre Questões Indígenas e do Centro para a Autonomia e Desenvolvimento dos Povos Indígenas (Cadpi); Roberto Marín, da Associação de Capitães e Autoridades Tradicionais Indígenas de Pira Paraná (Acaipi); Jaqueline Evangelista Dias, da Articulação Pacari; Jennifer Rubis, coordenadora do Climate Frontlines da Unesco; e Joji Carino, do Centro Internacional de Povos Indígenas para Política de Pesquisa e Educação (Tebtebba).

Sem dúvida, Manuela Carneiro da Cunha é uma grande referência neste debate. Recentemente lançou a coletânea "*Índios no Brasil – História, Direitos e Cidadania*"

(CUNHA, 2012), com importantes e esclarecedores artigos que utilizamos como fonte de pesquisa<sup>28</sup>.

### 1.3 De que urbano e em qual contexto estamos falando? Em que medida o *espaço* importa?

Oliveira (1982) afirma que o sistema produtivo mediante o qual o Brasil se insere na divisão internacional do trabalho, à época da expansão do mercantilismo, fundava-se sobretudo no campo. As bases da formação social brasileira são marcadas pelo *mando* e *poder*, que nascem desde um Brasil agrário colonial, com a propriedade privada da terra para a acumulação da riqueza das elites historicamente estabelecidas e que se espraia ao urbano numa economia dependente de superexploração (MARINI, 2005). Portanto, o entendimento de urbano será aqui mediado por uma noção de totalidade campo-cidade, rural-urbano coetânea à abordagem de Henri Lefebvre acima desenvolvida.

Para Oliveira, as cidades nascentes no período pós-colonial se constituíram segundo um padrão litorâneo, não só devido ao seu caráter exportador de produtos primários, mas também devido à divisão social do trabalho. Isto tem a ver com a forma específica do capital que controlava desde cima a economia agroexportadora (OLIVEIRA, 1982).

É nas cidades que se localizarão tanto os aparelhos que fazem a ligação da produção com a circulação internacional de mercadorias quanto os aparelhos de Estado – do Estado colonial português, em primeiro lugar, e depois do Estado brasileiro–, que tem nas cidades, evidentemente, a sua sede privilegiada (1982).

As cidades são na verdade a sede do capital comercial que, controlando a produção agroexportadora, fazem a ligação dessa produção com a circulação internacional de mercadorias. É esse caráter de sede do capital comercial que responde, na maioria dos casos, pela forma como a urbanização se estruturou na Colônia e depois, na Independência, no

---

<sup>28</sup> Sua perspectiva teórica (Estruturalista), distinta da nossa matriz crítico-dialética, construída neste projeto, não impede, a nosso ver, a apropriação qualificada de seu debate para situar o tema dos indígenas em contexto urbano no marco de uma perspectiva pluralista e de totalidade. Em especial no subcapítulo 1.4 - *Implicações para entender esta problemática no campo das políticas sociais*.

prosseguimento da expansão da agricultura de agroexportação, no período do café até o final dos anos 1920 (1982).

Para Oliveira (1982), estamos acostumados a entender que o fenômeno da urbanização na sociedade e na economia brasileira surge apenas a partir da industrialização. Porém, é notório o fato de que a industrialização vai redefinir o que é o urbano exatamente porque a cidade passa a ser a sede não só dos aparelhos burocráticos do Estado quanto do capital comercial, passando a ser a sede também do novo aparelho produtivo que é a indústria. Isso nos tem levado a dar menor atenção, de certa forma, à formação urbana dentro das condições da economia agroexportadora. Para o autor, é preciso ter bem claro que a urbanização precede, sob muitos aspectos, uma nova urbanização que se redefine a partir do momento em que a cidade passa a ser também a sede do aparelho produtivo, ou seja, a sede da indústria propriamente dita. O Brasil, para Oliveira, produziu uma extrema polarização, um vasto campo movido pelo conhecido complexo latifúndio-minifúndio, tendo como base a monocultura agroexportadora que não gerou uma rede urbana de maior magnitude no entorno das próprias regiões produtivas, mas que, por outro lado, criou grandes cidades (OLIVEIRA, 1982).

As cidades concentravam a maior parte dos aparelhos de Estado, controladores das relações entre a economia colonial e a economia metropolitana. Esse padrão vai permanecer quase intocado, durante muito tempo no Brasil, criando ou recriando permanentemente um padrão de urbanização que consiste nessa extrema polarização: de um lado uma rede urbana bastante pobre e, de outro, outra rede urbana extremamente polarizada em grandes e poucas cidades, que eram exatamente as sedes do controle burocrático do capital comercial (1982).

Algumas das tentativas de transformação, as quais poderíamos aqui inferir como contradições mais flagrantes dentro da História brasileira, deram lugar precisamente a movimentos políticos batizados pela história de “revoluções”, que tiveram nas cidades seu palco privilegiado. As cidades, enquanto sede do capital comercial, começaram a criar uma série de contradições entre esses capitais comerciais fundados no controle da produção agrícola e na intermediação com a circulação internacional de mercadorias: vão começar a entrar em choque, por exemplo, no tocante às relações com a metrópole e com o próprio sistema produtivo fundado na monocultura e no latifúndio (1982).

A questão indígena como parte e expressão da questão social contemporânea, posta aos assistentes sociais, nos provoca a pensar em que medida as demandas a esta profissão estão permeadas pelas circunstâncias em que se produzem as necessidades sociais e pela caracterização das intervenções sociais que se propõem a enfrentar as manifestações da

questão social. Nesta tese procuramos entender que uma dessas requisições é a *emergência da questão indígena como uma questão urbana*, diferentemente da sua expressão mais clássica na aldeia e no campo, fenômeno que vem se ampliando nas últimas décadas e que nos desafia a uma apropriação do debate de forma qualificada nos marcos do projeto ético-político do Serviço Social. Para tanto, a pedra quente do debate é o conceito de “*espaço*” no campo da Geografia. Lançaremos mão aqui de alguns autores que consideramos imprescindíveis nesse debate.

Ana Fani Alexandre Carlos (2015), em seu artigo da coletânea “Crise Urbana”, nos propõe a reflexão da “[...] reprodução do espaço urbano como momento da acumulação capitalista” (CARLOS, 2015, p. 25). Conforme a autora, a “mundialização do capitalismo” engendra um conjunto de elementos que tendem a apontar no século XXI para um novo patamar das relações sociais. Para a compreensão da realidade metropolitana, implica-se aqui entender a centralidade da reprodução do “espaço urbano” no processo de reprodução capitalista, o que aponta para um novo papel do *espaço* no processo de acumulação do capital (2015).

A passagem do *capital produtivo industrial* para o *capital financeiro* implicou a reprodução do espaço urbano no plano mundial. Este “novo espaço” estaria expresso no “produto imobiliário”, o que implica uma mudança de aplicação do capital sob a forma dinheiro. Passa-se assim da predominância do capital produtivo para o capital financeiro. Nesse movimento, o espaço, sob a forma de mercadoria, muda a orientação das aplicações no setor financeiro. O espaço expressa, assim, uma “produção social” e, como tal, reveladora das contradições do valor-de-uso e do valor-de-troca e a metrópole como “condição da produção” (2015, p. 26).

O capital busca a construção de um espaço “racional-funcional” ao mercado imobiliário. Determinadas áreas são valorizadas pela classificação de renda, que tem como meta o lucro (2015, p. 27). As operações urbanas passam a requerer mudanças significativas no setor de serviços, a valorização de novos setores econômicos (turismo e lazer, por exemplo), com profundas “alterações no uso e dos lugares”, com “mudanças de zoneamento, ‘reparcelamento’ do solo urbano, políticas de intervenção espacial” (2015, p. 27).

Nos diz a autora que:

A violenta transformação das áreas onde se estabelecem os novos projetos expulsa os residentes e implanta um padrão estético homogêneo. O concreto e o vidro são utilizados para criar uma imagem do “moderno” nos novos edifícios voltados às atividades do setor de serviços e são criadas as formas condominiais nos setores residenciais. Com isso, uma nova “ordem” se estabelece a partir da ação dos promotores imobiliários vinculada às estratégias do sistema financeiro que orienta e

reorganiza o processo de reprodução espacial através da fragmentação dos espaços vendidos e comprados no mercado. A ação do Estado através do poder local -, intervindo no processo de produção da metrópole, reforça a hierarquia, os lugares, criando novas centralidades, expulsando para a periferia os antigos habitantes, recriando um espaço de dominação e impondo sua presença em todos os lugares, agora sob o controle da vigilância (seja direta ou indireta) (2015, p. 27).

O que a autora está evidenciando é o perverso processo de valorização do espaço urbano para a apropriação privada da riqueza, o que implica “redefinição das relações sociais”, “transformações no uso do espaço”, “mudança nas funções dos bairros”, “uma nova relação espaço-tempo” (CARLOS, 2015, p. 27). A “produção do espaço” implica, então, “a propriedade privada do solo urbano”, seu parcelamento e inserção no “circuito da troca”, implicando “disputa dos usos de lugares pelas classes sociais” (2015, p. 28). Assim,

[...] o espaço urbano, enquanto trabalho social materializado, é apropriado de forma diferenciada pelo cidadão. Na sociedade capitalista, o acesso ao solo urbano, orientado pelo mercado, mediador fundamental das relações que se estabelecem nesta sociedade, produz um conjunto limitado de escolhas e condições de vida apoiados na existência da propriedade privada da riqueza social, que sob a forma do solo urbano, determina o acesso a vida urbana medida por um preço – como expressão de seu valor. [...] (2015, p. 28).

A partir daí a metrópole se torna palco de “[...] conflitos, afrontamentos e confrontações”, “[...] lugar de manifestação do individual e da experiência socializante, (empobrecida ou não), produto de uma multiplicidade de trocas de todos os tipos que produz a sociabilidade na cidade [...]” (2015, p. 34).

Neste contexto, uma das questões candentes na cidade do Rio de Janeiro, no início do século XXI, entre inúmeras expressões das lutas urbanas, são os indígenas em contexto urbano, nossa unidade de análise.

Henri Lefebvre, em sua obra “A Produção do Espaço” (LEFEBVRE, 2000), nos apresenta o espaço como produto social que intervém na própria produção e suporte de relações econômicas e sociais. De forma dialética, a reprodução do aparelho produtivo se apresenta como reprodução ampliada das relações sociais. Para o autor, o espaço conforma, assim, forças produtivas, divisão do trabalho, relações de propriedade, valor de troca e valor de uso. “Reúne o mental, o cultural, o social, o histórico” (2000, p. 6). “A organização do espaço centralizado serve ao mesmo tempo ao poder político e à produção material, otimizando os benefícios. Na hierarquia dos espaços ocupados as classes sociais se investem e se travestem” (2000, p. 9).

Há, assim, uma multiplicidade indefinida de espaços: geográficos, econômicos, demográficos, sociológicos, ecológicos, políticos, comerciais, nacionais, continentais, mundiais. Sem esquecer o espaço da natureza (físico), o dos fluxos (energias) etc.

Dessa forma,

[...] a prática espacial consiste numa projeção no terreno de todos os aspectos, elementos e momentos da prática social, separando-os, e isso sem abandonar por um instante o controle global, a saber o assujeitamento da sociedade inteira à prática social, ao poder do Estado. Como se verá, essa práxis implica e aprofunda mais de uma contradição. (2000, p. 18).

O saber se integra às forças produtivas nas relações sociais de produção e contém como utopia tecnológica o saber integrado e integrador no modo de produção. Implica, na expressão de Gramsci, a hegemonia de uma classe que “[...] se exerce sobre a sociedade inteira, cultura e saber dos indivíduos” (2000, p. 19). A classe dominante mantém, dessa forma, sua hegemonia usando por todos os meios o saber, as técnicas e o poder de forma operativa no espaço: saber e ação no modo de produção.

Com base em Lukács, Lefebvre apreende que “[...] o espaço define a reificação, assim como a falsa consciência” (2001, p. 28). Assim,

No modo de produção atual e na “sociedade em ato” tal como ela é, o espaço (...) [assumiu], embora de maneira distinta, uma espécie de realidade própria, ao mesmo título e no mesmo processo global que a mercadoria, o dinheiro, o capital (2001, p. 31).

O espaço expressa e porta relações sociais e assume tal caráter social, enquanto espaço (social) e produto (social), e contém as relações sociais de produção e reprodução. O autor argumenta que o espaço apresenta três níveis de reprodução que se interpenetram na sua produção:

1. Reprodução biológica (família);
2. Reprodução da força de trabalho (classe operária);
3. Reprodução das relações sociais de produção.

Assim, o espaço social contém atos sociais, os quais comportam sujeitos ao mesmo tempo coletivos e individuais, que nascem, vivem, morrem, se expressam e agem (2001, p. 36).

A família, como expressão das relações pessoais, indiretas, bem como a natureza, a terra e a procriação fazem parte da reprodução. O espaço social, além das relações materiais, envolve também o lúdico, o sagrado e o interdito (proibido). Na prática espacial moderna, a vida cotidiana reproduz seu espaço, decifrando-o (2001).

Dessa maneira, há uma relação dialética entre os espaços *percebido*, *concebido* e *vivido*, onde é necessário que o sujeito passe de um ao outro sem se perder. Isso implica uma dimensão corporal na relação com o espaço (2001). Sobre o *corpo político*, o autor nos dá uma importante afirmação neste exercício de:

[...] compreender o espaço social em três momentos que se reporta ao corpo. Uma vez que a relação com o espaço de um “sujeito”, membro de um grupo ou de uma sociedade, implica sua relação com seu próprio corpo e reciprocamente. A prática social considerada globalmente supõe um uso do corpo: o emprego das mãos, membros, órgãos sensoriais, gestos de trabalho e o das atividades exteriores ao trabalho. (2001, p. 41)

A representação do espaço implica uma ideologia, um conhecimento no interior de uma prática socioespacial. A produção do espaço envolve uma prática social, representações do espaço e espaços de representação entre o percebido, o concebido e o vivido. A reprodução das relações sociais requer um duplo movimento: “dissolução de relações, nascimento de novas relações” (2001, p. 50).

O espaço deve ser estudado a partir das relações sociais que contém, expressam, são produto (e o produzem) em movimento dialético. Nos *Grundrisse*, Marx expressa a maior relação dialética entre cidade e campo, realidade natural e realidade social, e reconsidera todas as mediações históricas: a comunidade da aldeia, a família, etc. (2001).

O autor de “O Direito à Cidade” nos diz que é preciso, pois, ficar atento à armadilha do espaço “em si”, do fetichismo do espaço para “[...] conceber uma economia política do espaço que reconsidere a economia política, que a retire da falência, propondo-lhe um novo objeto: a produção do espaço” (2001, p. 89).

Em sua obra “Espaço e Política”, Lefebvre nos fala do surgimento de uma racionalidade segregadora que tem sido imposta para ordenar o espaço e resulta na expulsão dos considerados “[...] incômodos, inconvenientes, ou mesmo ameaçadores, enfim, os esbulhados de sempre para as periferias desurbanizadas” (LEFEBVRE, 2008, p. 10), como expressão das contradições do espaço.

Nesse processo, os indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro, em especial as diversas etnias que ocuparam o antigo Museu do Índio, em frente ao estádio do Maracanã, foram tratados conforme esta lógica e racionalidade segregadora, pois seu corpo e sua cultura afiguravam como uma afronta à ordenação do espaço urbano, de uma cidade projetada para os grandes eventos olímpicos e turísticos, que através de uma política sanitária de Eduardo Paes, que evoca Pereira Passos, no início do século XX, empurram os trabalhadores para as regiões periféricas.

Assim nos diz Sérgio Martins no prefácio da edição brasileira de Lefebvre (2008, p. 11):

O direito à cidade vem à tona, anunciando como movimento orientado para confrontar e superar os descompassos do real em relação ao possível, as contradições entre sociedade e civilização (as amplas possibilidades desta sendo frustradas, não se realizando, ou se realizando empobrecidamente, através daquela). “Excluir do *urbano* grupos, classes, indivíduos implica também excluí-los da

civilização, até mesmo da sociedade. O *direito à cidade* legitima a recusa de se deixar afastar da realidade urbana por uma organização discriminatória, segregadora”.

Para Harvey (2014, p. 11) em sua obra “Cidades Rebeldes – do direito à cidade à revolução urbana”, Lefebvre encara o direito à cidade como “queixa e exigência” de se “encarar a crise nos olhos” e “criar uma vida urbana alternativa”. O direito à moradia estaria ligado a uma promoção da democratização. Este surge das ruas como manifestação de um “[...] grito por socorro e amparo das pessoas oprimidas em tempos de desespero” (HARVEY, 2014, p.15). O passo decisivo que levaria do Direito à Cidade, como unidade de lutas sociais, à Revolução Urbana, se daria na destruição criativa da economia de acumulação de riqueza para reinventar a cidade com os mais profundos desejos dos espoliados (2014).

Trata-se, pois, do exercício de ir em busca da totalidade em que o espaço é elemento central no processo de produção e reprodução das relações sociais de produção. O espaço como produto (produzido) e produtor de relações sociais.

Em sua obra “O Direito à Cidade” Lefebvre (1991) nos dá um importante elemento para avançarmos em nosso debate sobre o urbano pela categoria espaço: trata-se da relação urbanidade-ruralidade que se intensifica mesmo nos países industrializados e se expressa como “cidade e campo, natureza a facticidade” (LEFEBVRE, 1991, p. 19). O núcleo urbano, como centro de poder, não desaparece e expressa as contradições do espaço. A noção de *habitat* e *habitar* significa, na história da cidade, “[...] participar de uma vida social, de uma comunidade, de uma aldeia, de uma cidade” (1991, p. 23).

Os subúrbios foram criados como resposta ao surto da industrialização acelerada no período da Revolução Industrial do século XIX e à chegada do camponês na cidade pelo “êxodo rural”. Nas grandes cidades isto significará o decréscimo dos padrões de vida da classe operária em precárias condições de vida, sem acesso ao consumo e aos serviços. Assim,

[...] Como Engels previra, a questão da moradia, ainda que agravada politicamente desempenha apenas um papel menor. Os grupos e partidos de esquerda contentam-se em reclamar “mais casas”. Por outro lado, não é um pensamento urbanístico que dirige as iniciativas dos organismos públicos e semipúblicos, é simplesmente o projeto de fornecer moradias o mais rápido possível pelo menor custo possível. Os novos conjuntos serão marcados por uma característica funcional e abstrata: o conceito do *habitat* levado à sua forma pura pela burocracia estatal. (1991, p.26).

Esta noção típica do século XIX descrita por F. Engels de acesso à moradia como acesso a “mais casas” está presente na ação política do Brasil contemporâneo, por exemplo, no *Programa Minha Casa, Minha Vida*, do governo Federal, no qual algumas famílias de indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro foram contempladas após a

expulsão violenta do solo urbano na *Aldeia Maracanã*<sup>29</sup>. Cabe destacar que a Aldeia Maracanã não terminou e que segue em atividades que vem sendo retomadas no espaço para afirmação deste como um território dos indígenas em contexto urbano no momento atual (2017).

Para Lefebvre (1991), a moradia está na própria constituição histórica das cidades e da noção de urbano, tal como a concebemos modernamente. As modificações do espaço em sua totalidade urbano-rural expressam a própria globalidade mundializada do modo de produção capitalista (produção, reprodução e circulação).

O que ocorre na história do capitalismo é uma clara separação entre cidade e campo, como uma das primordiais divisões do trabalho, além da divisão sexual, por idade e instrumentos (técnica), como uma divisão entre trabalho material e intelectual. A cidade afigura como detentora do trabalho intelectual e o campo do trabalho material. É necessário que façamos o movimento de entender a totalidade campo-cidade (1991).

Para o autor,

[...] A cidade é uma mediação entre mediações. Contendo a ordem próxima, ela a mantém; sustenta relações de produção e propriedade; é o local de sua reprodução. Contida na ordem distante, ela se sustenta; encara-a; projeta-a sobre um terreno (o lugar) e sobre um plano, o plano da vida imediata; a cidade inscreve essa ordem, prescreve-a, *escreve-a*, texto num contexto mais amplo e inapreensível como tal a não ser para a meditação. (...) Se há uma produção da cidade, e das relações sociais na cidade, é uma produção e reprodução de seres humanos por seres humanos, mais do que produção de objetos. A cidade tem uma história; ela é a obra de uma história, isto é, de pessoas e de grupos bem determinados que realizam essa obra nas condições históricas. As condições, que simultaneamente permitem e limitam as possibilidades, não são suficientes para explicar aquilo que nasce delas, nelas, através delas (1991, p. 52).

A relação histórica cidade-campo é pois de uma obra (cidade) que se erige sobre o campo, a cidade o corrói, o dissolve, despojando os elementos tradicionais do campo (LEFEBVRE, 1991). Para o autor, a essência da reprodução do espaço é a vida cotidiana (produção e consumo) que se dá no centro urbano. O Estado precisa intervir para garantir as coerências do espaço social diante da destruição ocasionada pela diminuição exacerbada do valor de uso pelo valor de troca no capitalismo, que se dá como reprodução ampliada do espaço urbano (GOTTDIENER, 2010, p. 148).

<sup>29</sup> De acordo com dados do governo federal, o Plano Nacional de Habitação Rural busca a inclusão de indígenas no “Programa Minha Casa Minha Vida”, com a construção de casa em formato de ocas, na zona rural, recebendo 25 mil por unidade. O estado do AM é um dos primeiros nesse processo. Referente *aos indígenas em contexto urbano* há experiências na aldeia urbana Marçal de Souza no Mato Grosso do Sul, mas que não estão diretamente ligados ao “Programa Minha Casa Minha Vida”. IN: <http://www.brasil.gov.br/infraestrutura/2014/04/minha-casa-minha-vida-chega-aos-povos-indigenas-do-pais>. Acesso: 15 abr. 2016. No Rio de Janeiro, algumas famílias desaloçadas da antiga Aldeia Maracanã foram contempladas no Programa com um prédio na Av. Frei Caneca, no centro da cidade, mas que não mantém características das tradições indígenas.

Contemporaneamente, esta relação se mantém e se aprofunda. As favelas e periferias se constituem na atualidade não como fenômeno característico, mas como problema. A dissolução da sociedade agrária nos países subdesenvolvidos e em desenvolvimento empurra para as cidades os camponeses sem posses e arruinados. Quem os acolhe? As favelas, conjuntos habitacionais e periferias. O mesmo fenômeno se faz observar na relação das aldeias indígenas, como pertencentes ao eixo rural.

David Harvey (2015) em seu texto “O espaço como palavra-chave”, na Revista Em Pauta do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), nos apresenta o espaço, do ponto de vista do geógrafo, a partir de 3 classificações:

1. *Espaço absoluto*: o espaço de Newton, Descartes e Euclides, o fixo, como “coisa em si mesma”, espaço da propriedade privada, espaço primário de individuação, que permite a padronização, o cálculo e a medição;
2. *Espaço relativo*: o espaço de Einstein, das geometrias não-euclidianas esféricas, inconcebível de ser separado do tempo, da dimensão espaço-temporal, espaço das relações.
3. *Espaço relacional*: o espaço de Leibniz, do caráter relacional espaço-tempo, podendo-se falar igualmente em espaço-temporalidade.

Para o autor, o espaço não expressa uma ou outra das três categorizações separadamente, mas pode adotar uma ou outra a depender da circunstância. Considerar esta categorização importa para observarmos como as teorias sociais lançam mão de categorias próximas de espaço a esta tríade. Também Henri Lefebvre usa essa divisão tripartite do espaço: 1. espaço material; 2. representação do espaço; e 3. espaços de representação. São dimensões materiais, concebidas e vividas (HARVEY, 2015).

Para uma análise sobre os indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro, é preciso entender também como se dão as relações entre o corpo e o espaço na cidade. Para Harvey em “Espaços de Esperança”, o corpo aparece como uma estratégia de acumulação no modo de produção capitalista. A ideia grega clássica do “corpo como medida de todas as coisas” nos convida a compreender melhor os discursos sobre o corpo, onde a globalização assume o centro do debate. O corpo para Harvey (2004) é visto de forma relacional e “[...] interiormente contraditório em virtude dos múltiplos processos socioecológicos que para ele convergem” (HARVEY, 2004, p. 137).

Assim,

[. . .] o conjunto de atividades performativas disponíveis ao corpo num dado tempo e lugar não são independentes do ambiente tecnológico, físico, social e econômico em que o corpo tem seu ser. E também as práticas representacionais que operam na sociedade moldam o corpo (e, mediante as formas de trajar e de se portar, propõe todo tipo de sentidos simbólicos adicionais). (2004, p. 137).

Harvey (2004, p. 137) nos diz que é no corpo e pelo corpo que se dão as “[. . .] distinções de classe, de raça, de gênero e de uma multiplicidade de outros aspectos (...)”, que “[...] se acham inscritas no corpo humano em virtude dos diferentes processos socioecológicos que exercem sua ação sobre esse corpo”. Assim nos diz o autor:

[. . .] o corpo humano é ativo e transformador em relação aos processos que o produzem, sustentam e dissolvem. [. . .] Logo, pessoas corporificadas dotadas de capacidades semióticas e vontade moral tornam seu próprio corpo um elemento fundacional naquilo que há muito chamamos de “corpo político” (2004, p. 138)

Que estratégias empreendem os indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro entre 2012 a 2016 e como reproduzem contraditoriamente as formas de reprodução das relações de produção? Em que medida este *corpo político*, marcado de signos das tradições indígenas se submete ou se subverte numa dialética contraditória entre o ser e o reproduzir? Em que medida o espaço importa nesse processo em um dado contexto urbano?

A obra de Milton Santos ganha destaque, ao abordar a categoria *espaço*, como espaço geográfico, a partir de “sistemas de objetos” e “sistemas de ações”, de onde surgem formas híbridas: as técnicas. As perguntas que Milton Santos fará são: como o território é usado? Por quem? Por quê? Para quê? Isso a fim de delimitar períodos e redescobrir contextos em busca do “[. . .] que é o novo no espaço e como se combina com o que já existia” (SANTOS, 2004, p. 11). O autor irá contar com a história do território, do meio natural, do meio técnico, do meio técnico-científico-informacional, dos sistemas técnicos, dos objetos e das formas de fazer e de regular o território. Dessa forma, diz que a constituição do território, a partir de seus usos, leva em conta o movimento do conjunto e de suas partes enquanto complementaridades, de onde surge a divisão territorial do trabalho e os círculos de cooperação que passam a “[...] pensar o território como ator e não apenas como um palco, isto é, o território em seu papel ativo” (*idém*).

Milton Santos define territorialidade, por “[...] pertencer àquilo que nos pertence” (2004, p. 19). A territorialidade se estende aos próprios animais, quando criam uma área de vivência e reprodução. A territorialidade humana, porém, implica a preocupação com o destino. A construção do futuro entre os seres vivos é um privilégio do homem (SANTOS, 2004).

O território em seu sentido mais restrito é o “nome político” dado ao espaço de um país (território nacional). Assim, “[...] a existência de uma nação nem sempre é acompanhada da posse de um território e nem sempre supõe a existência de um Estado” (2004, p. 19). Existe,

assim, uma territorialidade sem Estado, mas não um Estado sem território. O “espaço territorial” estaria, assim, sujeito a transformações sucessivas. O “território usado” aparece como “sinônimo de espaço geográfico” (2004).

Porém, nos diferentes momentos históricos, o território assume seu papel de unidade e/ou diversidade (2004)<sup>30</sup>.

Em sua obra “A Natureza do Espaço”, Santos (2008a) define *espaço* como “[...] um conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações” (2008, p. 21). Isto permite o reconhecimento das categorias analíticas internas da categoria espaço: paisagem, configuração territorial, divisão territorial do trabalho, espaço produzido ou produtivo, rugosidades e formas-conteúdo (SANTOS, 2008a).

Para Santos (2008a), ao analisar o conteúdo geográfico do cotidiano, é possível conhecer a realidade do *espaço geográfico*, é possível perceber uma ordem ao mesmo tempo mundial e local, e implica também uma ontologia do ser no *espaço*, que assume quatro momentos:

1. Técnica, tempo e intencionalidade materializados nos objetos e ações;
2. A questão ontológica, o *espaço* como forma-conteúdo;
3. As categorias acima revisitadas à luz do presente histórico, evidenciando a forma hegemônica e as formas de racionalidade;
4. O reconhecimento de racionalidades concorrentes, entre a racionalidade dominante e as novas perspectivas de método e ação.

Assim, “[...] o espaço urbano reúne áreas com os mais diversos conteúdos técnicos e socioeconômicos, e destaca a dimensão espacial do cotidiano e sua relação com o lugar” (2008a, p. 308).

Em sua obra “Da Totalidade ao Lugar”, Santos (2008b) nos apresenta uma profícua articulação das categorias *espaço*, *sociedade* e *Formação Social*, a *formação socioeconômica* como *formação espacial*, o espaço como estrutura social, o uso da terra, a divisão e organização socioespacial do trabalho, o território e os espaços da globalização, a partir da noção de totalidade do método marxiano. Aborda, ainda, a categoria Formação Econômica e Social (FES) para uma teoria do espaço e o modo como as sociedades são formadas diferencialmente em relação às forças externas. Para o autor, a base está na produção, o

---

<sup>30</sup> Lembremos que a categoria “tempo” aparece na visão da Geografia humana crítica dialeticamente articulada e indissociável do “espaço”, podendo falar em dimensão espaço-temporal, ou tempo-espacial (SANTOS, 2004, p. 20).

trabalho como força transformadora do espaço, *segundo leis historicamente determinadas*, podendo mesmo falar em uma Formação Econômica, Social e Espacial. Natureza transformada, *Segunda Natureza*, conforme Marx, expressa para Milton Santos o Espaço (2008b, p. 22).

Emilio Sereni, citado por Santos (2008b, p. 24), um dos principais teóricos sobre a categoria Formação Econômica e Social, afirma que “[...] a categoria expressa a unidade e a totalidade das diversas esferas – econômica, social, política, cultural – da vida de uma sociedade, daí a unidade da continuidade e da descontinuidade de seu desenvolvimento histórico”. Assim, o modelo de formação econômica e social como totalidade estruturada, visão que para Santos (2008b) se aproxima de Gyorgy Lukács, nos chama atenção para o fato de que “[...] o estudo histórico das sociedades opõe, à primazia do econômico, a primazia da totalidade” (2008b, p. 24); *modo de produção, formação social e espaço* são categorias interdependentes, onde a formação social implica uma estrutura técnica e produtiva, o que nos provoca a pensar que “[...] Os modos de produção escrevem a História no tempo, as formações sociais escrevem-na no espaço” (2008b, p. 29).

Santos (2009, p. 31 e 32) nos convoca então a pensar o papel das formas espaciais e técnicas como atributo produtivo do espaço, sua forma-conteúdo “na e pela formação social” e também que “[...] a unidade da continuidade e descontinuidade do processo histórico não pode ser realizada senão no espaço e pelo espaço”. A formação social está implicada na organização do espaço.

Enquanto organização histórica, a Formação Econômica e Social expressa a totalidade da unidade da vida social (2008b, p. 32). Assim, “O espaço reproduz a totalidade na medida em que essas transformações são determinadas por necessidades sociais, econômicas e políticas. (...) Mas o espaço influencia também na evolução de outras estruturas e, por isso, torna-se um componente fundamental da totalidade social e de seus movimentos (2008b, p. 32-33). E conclui que é preciso falar assim em formações socioespaciais.

Ao analisar a cidade de São Paulo em sua obra “Por uma Economia Política da Cidade”, Santos (2009) nos apresenta a primazia do setor financeiro no processo de mundialização do capital e articula a categoria *espaço (e cidade)* à Economia Política para análise da cidade capitalista, tema que nos interessa neste capítulo.

A abordagem de Milton Santos da categoria *espaço*, e todas as articulações e mediações realizadas, com o debate sobre *cidades*, nos interessa particularmente aqui para entender a realidade da cidade do Rio de Janeiro (2012 a 2017) e os sujeitos políticos indígenas em contexto urbano.

Santos (2009, p. 111) nos chama a atenção de que “A economia política não pode prescindir de um dado espacial”. O espaço nesta definição implica o *trabalho morto* (acumulado) e o *trabalho vivo* como espaço geográfico. O autor define cidade como meio de produção material e imaterial, consumo e comunicação. Entender o processo global da produção passa pela compreensão para além da economia política do processo de urbanização para uma economia política da cidade. O entendimento do urbano passa pela economia política da cidade no momento em que se pensa a produção dos diversos atores da vida urbana, os diferentes sujeitos e seus interesses (2009, p. 114).

Partimos aqui da leitura crítica do *território* como uma categoria com múltiplas determinações nas relações sociais de produção e reprodução da vida social (ABREU, 2016).

Trata-se de pensar a dimensão espacial como mediação constitutiva das relações sociais onde as expressões da questão social ganham caráter de extermínio e violência aberta contra as populações indígenas aldeadas, no campo e em contexto urbano, para apropriação de seus territórios, a fim de servir e favorecer ao agronegócio as formas de financeirização da terra para a valorização do capital.

Entendemos o território a partir de Abreu (2016) como totalidade concreta na dinâmica das contradições do modo de produção capitalista. Este lugar nos exige a crítica da economia política na produção do espaço, onde território expressa e é atravessado pelas transformações do tempo presente. É importante ter claro que estamos falando da vida social e da conjuntura de crise do capitalismo mundializado, com impactos na produção da questão social e na dinâmica da urbanização e das formas dos territórios. Este movimento nos implica pensar na lei do desenvolvimento desigual e combinado e no modelo imperialista de desenvolvimento na fase monopólica, onde destacam-se os processos de expropriação e superexploração do trabalho (2016), estudados acima nesta tese com seus clássicos.

A autora nos diz que David Harvey e Henri Lefebvre nos apresentam o território como importante categoria de análise e apreensão do real, na produção do espaço, a partir da dimensão geográfica na organização do capitalismo. O ponto de partida aqui é a reafirmação do trabalho como categoria central na vida social (tempo e espaço), no processo de produção e reprodução da vida social (2016).

Para Marx, o capital pela circulação de mercadorias na sua forma mais simples depende da ampliação de mercados. Isto implica novas centralidades e usos dos territórios pela apropriação da natureza para ostentação e luxo de uns poucos sobre a miséria de bilhões em todo o mundo (2016).

Seguindo o pensamento da autora podemos apreender que o território é produto e atravessado por mediações sociais, econômicas e políticas no movimento da história, e, na atualidade, tem sido usado para obtenção do lucro especulativo. É preciso entender que espaço, na perspectiva materialista dialética, implica a totalidade na produção e reprodução da vida social de forma contraditória. O uso do território na produção de valores de uso e valores de troca tem por base a renda fundiária para composição orgânica das mercadorias. O território como mercadoria passa, assim, pela especulação fundiária e formas avançadas como o capital fictício (ex.: Royalties, pré-sal do petróleo e créditos do carbono). Cabe lembrar que processo de trabalho e processo de valorização em Marx, para a produção da mercadoria, visam a produção da mais-valia no processo global do capital e sua rotação. Território aparece, pois, como resultado de relações sociais e históricas nos ciclos do processo produtivo, na dinâmica da reprodução ampliada do capital (2016).

Abreu (2016) nos dá o exemplo da superurbanização, citada por Mike Davis, no processo de reprodução da desigualdade e pobreza na ordem neoliberal. A dominação e exploração do trabalho recai sobre o trabalhador com os processos da flexibilidade, toyotismo, sazonalidade do trabalho rural e urbano, processos de expulsão de indígenas e trabalhadores pobres do campo, fruto e gerador da fragmentação socioespacial, dificultando a organização dos trabalhadores e das classes subalternas.

Para Moreira (2012, p. 24-25),

[...] o espaço é a forma e a relação homem-natureza, o conteúdo”, (...) “[...] totalidade estruturada de relações, dialeticamente complexas e historicamente determinadas, na forma do qual reside o amálgama do entrecruzamento entre a forma homem-natureza, para a forma homem-sociedade”.

Harvey (2003) aborda o espaço e o tempo como “[...] categorias básicas da existência humana” (2003, p. 187), onde impera uma “compressão” pelo trabalho no regime de acumulação flexível e da reestruturação produtiva. Assim, “[...] o território é tido como locus privilegiado do modelo de desenvolvimento capitalista em sua fase madura [...]” e permite pela “[...] dinamização econômica, social e política em âmbito regional”, na visão de David Harvey, o objetivo é retardar os efeitos da crise estrutural e sistêmica do capital” (ABREU, 2016, p. 39).

As disputas pelo poder assumem no capitalismo a forma da disputa pelo uso do solo na apropriação capitalista do território. Estamos falando aqui da questão fundiária que tem assumido na formação social e econômica do Brasil requintes de crueldade contra os povos indígenas, desde o projeto colonizador de 1500, e o projeto neoliberal e toda a forma da barbárie do capital assumida contemporaneamente.

Abreu (2016, p. 41) ao afirmar que “[...] a conformação dos *territórios* tem uma profunda relação com o modo de produção e reprodução da vida social, atravessado pelo crescimento das forças produtivas”, nos permite observar que esse movimento do território na perspectiva da totalidade nos remete a uma leitura dos *limites e possibilidades no enfrentamento da questão social*.

Faz-se necessário aqui também sinalizar as crises no modo de produção capitalista que, para Mészáros (2009), em sua fase atual, trata-se da mais profunda e prolongada, pois é estrutural e sistêmica e implicou a redução das taxas de lucro, “[...] acúmulo de mercadorias, estagnação da produção, ajuste de preços e redução dos salários” (2016, p. 41), quando intensifica-se a exploração do trabalho, com profundas transformações no mundo do trabalho e o agravamento das expressões da questão social. Nas crises, o capital se reorganiza para retomar as taxas de lucro e acirra os confrontos entre as classes sociais, o que nos leva, sem dúvida, a formas de segregação socioespacial e formas de preconceito e discriminação com seu ápice na criminalização das classes trabalhadoras (subalternas) nos seus diferentes segmentos, ganhando relevo nas opressões de classe, étnicas, de gênero e geração: no trabalho escravo na atualidade, por exemplo, temos brancos, negros, indígenas, homens mulheres, idosos, crianças etc. O agravamento da questão social se faz sentir na cidade, no campo e na aldeia de formas diferenciadas, mas trata-se igualmente de formas repressivas para as classes subalternas e coloca em risco as conquistas democráticas em um país com forte herança conservadora, de seguidas ditaduras burguesas, com o objetivo de manter a “ordem e progresso” dentro do sistema com uso da força militar, diga-se policial, ante as ações das assim chamadas pelos dominadores de “classes perigosas”.

Avança nesse processo o capital financeiro parasitário, os processos de financeirização e mudanças no mundo do trabalho com impactos diretos nas condições de vida dos trabalhadores pelo agravamento da questão social, pois ganhou uma forma global no imperialismo capitalista.

Se os indígenas são os verdadeiros donos destas terras, como é possível que o Estado na contemporaneidade lhes negue o direito ao solo urbano? O que justifica a expulsão de indígenas da Aldeia Maracanã, de espaços como o antigo Museu Índio?

Não por acaso, os movimentos sociais de luta pela promoção da igualdade racial afro-brasileira, indígena, cigana e pela liberdade religiosa vem reagindo ao modelo opressor de pensar o Brasil. Um dos seus maiores instrumentos de luta é a Lei 10.639/03, que torna obrigatório o ensino de história e cultura da África e afrobrasileira no currículo escolar do ensino fundamental e médio e, por conseguinte, na formação dos professores, bem como a Lei

11645/08, que torna igualmente obrigatório o ensino de história e culturas indígenas do Brasil. Estas duas leis se constituem em conquistas históricas dos movimentos sociais que buscam tirar da invisibilidade e da discriminação as matrizes culturais dos povos originários e dos saberes de comunidades tradicionais. A última é uma retificação da primeira ampliando-a.

Em resposta a este quadro, o imperativo do “Direito à Cidade” de Henri Lefebvre, reposto mais recentemente por David Harvey, nos aponta um caminho interessante. Lefebvre (2001) nos apresentará a Cidade como arena dos confrontos políticos e o processo de industrialização como o motor das transformações na sociedade moderna. A expansão das trocas, a economia monetária, a produção mercantil, o mundo da mercadoria na industrialização, operaram uma mudança radical gerando o capitalismo comercial e bancário, seguido do capitalismo concorrencial. A cidade como fábrica possibilitou a concentração dos meios de produção.

Entendemos, pois, que os *indígenas em contexto urbano* assumem neste estágio do capitalismo tardio neoliberal um papel significativo de sujeito de resistência, que comondo outras coletividades de resistência na unidade das lutas sociais, caminhem para a efetivação dos direitos na construção de um projeto de cidade que de fato os respeite e a todos os sujeitos e nos atenda em nossas necessidades humanas de saúde, educação, cultura, assistência social, trabalho, lazer, etc, que respeitem as tradições indígenas, sua cultura e seu modo de ser, e em uma escala maior, um país que realmente garanta direitos de cidadania a todos os trabalhadores, e aos indígenas, de viver conforme suas tradições em seus territórios tradicionais das aldeias, na cidade, no campo ou onde optarem por viver.

#### 1.4 Implicações para entendermos a questão indígena no campo das Políticas Sociais

Para Behring e Boschetti (2009), é preciso contextualizar o debate das Políticas Sociais com o surgimento da *Questão Social*<sup>31</sup> e a relacionar a Política Social com as questões estruturais da economia e seus impactos no processo de produção e reprodução da classe trabalhadora, bem como situar as forças políticas e o lugar do Estado com os interesses que movimentam esse terreno.

---

<sup>31</sup> Conferir em 1.1 desta tese.

A partir de um interessante estudo do Programa de Pós-Graduação em Política Social da Universidade de Brasília (UNB), sobre povos indígenas e assistência social, como dissertação de mestrado da Ma. Alcinéia Moreira de Souza (2011), orientada pela Dra. Rosa Helena Stein, podemos apreender que:

Na análise sobre a incorporação da questão indígena nas políticas sociais, no caso, a assistência social imbuída dessa perspectiva dialética, outras complexidades são percebidas que vão além da constatação de que esta é uma das novas expressões da questão social do capitalismo contemporâneo. Uma primeira delas é romper com uma das faces do etnocentrismo, como ressalta Clastres (1990, p. 33), que tem a “convicção complementar de que a história tem um sentido único, de que toda sociedade está condenada a inscrever-se nessa história e a percorrer suas etapas que, a partir da selvageria, conduzem à civilização”. Esse é um elemento essencial para se compreender os diferentes estágios em que se encontram os povos indígenas no Brasil e, porque, em muitos deles, ainda vivem modos de vida que contrariam e resistem à lógica desse sistema. (SOUZA, 2011, p. 14 e 15)

Precisamos esclarecer que de uma maneira geral os brasileiros sabem muito pouco sobre os povos indígenas, perpetuando visões idealistas e “estéticas” sobre sua cultura, na palavra de Pierre Clastres, em Souza (2011), “etnocêntricas”, sem conhecer de fato a realidade em que vivem essas nações, povos, etnias e culturas.

Pensar a expressão indígena da questão social contemporânea no Brasil implica, como vimos acima nesta tese, um mergulho na Formação Social Brasileira, que nos evidencia alguns traços que ganham relevo: “o sentido da colonização”, a “dependência”, a “herança do escravismo” e o “mito fundador e sociedade autoritária”, que se fazem sentir nas relações sociais e nas formas como a Questão Social se expressa na atualidade, na cidade e no campo, por meio da “expropriação” e da “violência” (MARTINS, 1980), também em territórios indígenas nas aldeias e nas cidades. A política indigenista, marcada pela tutela (IANNI, 1988), hoje solicita novas abordagens que têm como ponto de partida os anos 1970 e 1980, quando se reconhecem os indígenas como sujeitos de direitos.

O desafio maior hoje passa pela *lente* com que vamos ler a realidade desses povos, que escape ao etnocentrismo e compreenda suas culturas numa perspectiva crítica e de totalidade e, aí sim, caminhar dos direitos humanos (civis, políticos, sociais e ambientais) para as políticas públicas, onde eles conduzam e decidam o processo, inclusive o orçamento, como está garantido em lei, mas não em realidade, para todos os brasileiros.

Portanto, tratar a problemática da expressão *indígena da questão social contemporânea no Brasil e a Política Social* implica um múltiplo desafio em todas as esferas da política pública e da profissão do Serviço Social: teórico-metodológico, ético-político e técnico-operativo, na direção do projeto ético-político profissional do Serviço Social e seu compromisso com a classe trabalhadora (e as classes subalternas, onde incluímos os sujeitos

indígenas aldeados e em contexto urbano). Temos uma dívida histórica com nossos povos originários e o momento de avanço do conservadorismo e dos interesses econômico-financeiros nacionais e internacionais da “mundialização do capital” (CHESNAIS, 1996), sobre os territórios e territorialidades dos povos indígenas, nos convoca à luta em prol de uma nova sociabilidade. Dessa forma, no rumo de uma nova sociedade sem exploração de *classe, etnia e gênero*, bem como geração, os povos e indivíduos sociais indígenas têm muito a nos ensinar com seus valores e formas de conceber a vida, o mundo, as relações sociais e com o meio ambiente.

A própria palavra “índio” se nos apresenta como uma identidade atribuída pelo colonizador. Enquadrou-se em uma classificação única povos e culturas diferentes, e passou-se a impor nessa homogeneização do “outro”, políticas coloniais, e depois nacionais, de marginalização (CALEFFI, 2003).

No século XVI, os indígenas aparecem na representação do colonizador como objeto (artefato) de curiosidade de colecionadores e pesquisadores, como exóticos e primitivos. Imperava a dicotomia Primitivos *versus* Civilizados, o que justificou para o colonizador a escravização dos indígenas pela chamada “guerra justa” dos bandeirantes, apresadores de indígenas e sertanistas devastadores dos biomas originais (2003).

A relação colonial estabelece a negação da humanidade dos indígenas, onde a catequese e os aldeamentos buscavam em última instância transformar os indígenas em mão-de-obra para o empreendimento colonial (SILVA, 2010).

Até o século XIX, há, assim, a ausência de instâncias sociais e políticas na relação dos indígenas com o governo. A legislação indigenista era contraditória. Imperava a relação imposta pelos colonizadores. A partir do final do século XX e início do século XXI, ser indígena tem novos significados (ainda extremamente desrespeitados) de “portador de status jurídico”, que lhe prevê uma série de direitos, enquanto parte de uma coletividade descendente de uma população pré-colombiana e pré-cabralina (CALLEFI, 2003).

Os direitos dos povos indígenas são chamados de *direitos originários*, por serem os povos que já habitavam este continente há milhares de anos antes da chegada do colonizador e estão reunidos nas seguintes legislações:

a. *Artigo 231 e 232 Constituição Federal de 1988*: direitos às terras tradicionalmente ocupadas; e legitimidade dos indígenas para defender seus direitos e interesses, respectivamente.

b. *Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)*: em vigor no Brasil, desde 1969, institui a legalidade da consciência da identidade indígena e a autonegação dos povos.

c. *Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973)*: direitos civis e políticos, assistência ou tutela, registro civil, condições de trabalho, “terras dos índios”, educação, cultura e saúde, “crimes contra os índios”.

d. *Lei 11645/08*: “*art. 26-A*. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena” (PR, 2013).

No séc. XX, a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), autarquia fundada pelo Marechal Cândido Rondon (descendente da etnia Bororo), foi a primeira forma de atendimento estatal a esses povos, órgão extremamente questionado principalmente com a saída de seu criador que se denominava “amigo dos índios”, mas o qual evidenciou casos de corrupção e violências contra os indígenas ainda em sua gestão (CALEFFI, 2003).

Após a morte de Rondon, os escândalos levaram à extinção do SPI em 1967 e à criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), pela Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, vinculada ao Ministério da Justiça, entidade com patrimônio próprio e personalidade jurídica de direito privado. “É o órgão federal responsável pelo estabelecimento e execução da política indigenista brasileira em cumprimento ao que determina a Constituição Federal Brasileira de 1988” (FUNAI, 2013).

Nos anos 1980, a previsão do desaparecimento dos povos indígenas deu lugar a uma retomada demográfica geral. Conforme Cunha (2012, p. 123), “Os índios estão no Brasil para ficar”. Nas epidemias que assolaram as populações indígenas até os anos 1980 (limite da previsão de desaparecimento), morria-se, sobretudo, de fome e de sede. Como toda a população era acometida da doença ao mesmo tempo, não havia quem socorresse e alimentasse os doentes: “Os sobreviventes, movidos pela fome, vendiam-se a si mesmos em escravidão” (*idém*).

A autora alerta que, atualmente, a mortandade do primeiro contato, como entre os Yanomami na construção da rodovia Perimetral Norte, perdura com a malária trazida pelos garimpeiros e vitimou cerca de 15% desta etnia, entre 1988 e 1990. “Isto é inadmissível e grave” (*Ibidem*).

A retomada do crescimento da população indígena, em processo, está vinculada, também, diretamente “[...] com as demarcações das terras indígenas e ao atendimento de políticas sociais e sanitárias” (SILVA, 2010, p. 11).

O ressurgimento de etnias no Leste e no Nordeste reclamam o direito às suas terras em áreas densamente povoadas e encontram oposição violenta da sociedade e do Estado. A exemplo de nossa pesquisa de campo com os Tupiniquim, município de Aracruz-ES, no mestrado em Serviço Social da PUC-Rio, observamos suas redes e articulações político-territoriais com os Guarani-Mbyá (no mesmo território do município de Aracruz-ES), os Tupinambá, Pataxó, Pataxó Hã-hã-hãe do sul e extremo sul da Bahia, região onde o Deserto Verde, os fazendeiros e empresas de turismo avançam de forma criminosa sobre estas populações; também observamos outras redes de movimentos sociais indigenistas, com o Movimento do Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), a Federação de Apoio Social e Educacional aos Movimentos Sociais (FASE), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Brigada de Apoio aos Indígenas Tupiniquim e Guarani<sup>32</sup> entre diversos outros (BERGER, 2012).

A partir desse breve resgate de estudos de diferentes matrizes teóricas, mas que aqui nos trazem contribuições significativas, pois apresentam elementos da história das políticas indigenistas no Brasil, é possível depreender o surgimento na cena contemporânea de um sujeito político específico que tem problematizado nas cidades o lugar que a questão indígena vem assumindo como parte e expressão da questão social, como uma questão também urbana: quais seus dilemas e demandas para o campo das políticas sociais? Para tanto, daremos aqui voz a três desses sujeitos, pela metodologia da História Oral, tendo o grupo *Rahis* como espaço de encontro, divergências e construção de agendas políticas e *lutas sociais*, entre 2012 e 2017, e que nos provocam a repensar muitos elementos, conceitos e pré-conceitos históricos sobre o ser social indígena e suas diferentes formas de ser e estar nos espaços da cidade capitalista contemporânea e, em especial, na formação econômica, social e espacial brasileira na cidade do Rio de Janeiro em tempos de barbárie, suas trajetórias, sua história de vida, articuladas desde uma perspectiva histórica de totalidade.

---

<sup>32</sup> Composta em sua maioria por estudantes da UFES e outras universidades e faculdades do ES, ligados ao movimento estudantil.

## 2 TRAJETÓRIAS INDÍGENAS EM CONTEXTO URBANO

Quem são os indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro? Como se identificam? Quais suas etnias e lugares do Brasil de onde provém? Como equacionam e expressam sua relação com a **moradia**, das aldeias de origem à cidade do Rio de Janeiro? Quais os motivos da vinda para a cidade do Rio de Janeiro? Como vivenciam e percebem as questões e os dilemas do **trabalho** na cidade capitalista em sua História de Vida? Quais as suas percepções sobre o espaço e as questões afetas às **lutas sociais** travadas pelo grupo *Rahis* na cidade do Rio de Janeiro entre 2012 e 2017 frente o acesso aos **direitos sociais**, grupo do qual são fundadores e os 3 principais sujeitos de liderança? Quais suas noções de direitos sociais? Como relacionam com seus direitos originários como indígenas? Como percebem a ação do Estado e o atual quadro político do Brasil para os povos indígenas?

Marcados por trajetórias de liderança nas aldeias e no contexto urbano, nossos entrevistados expressam a multideterminação do ser social e as formas como o capital expropria suas terras, seus saberes, sua sociabilidade, e como reconstroem a noção de pertencimento indígena no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro, mesmo com todas as formas de ataque às suas *lutas sociais*, ora desmerecendo-as, ora invisibilizando suas reivindicações, ora vilipendiando suas tradições em nome de uma homogeneização do indivíduo e da classe, para sua transformação em classe trabalhadora, explorada, oprimida e expropriada de todas as formas de pertencimento étnico, comunitário, social e político de origem indígena. A alienação do trabalho no contexto da cidade do capital, em tempos de barbárie como caracterizado com Lefebvre (2001) e Netto (2012) e a crise estrutural do capital (MÉSZÁROS, 2009), se faz sentir tanto no eixo urbano como no rural, onde se expressa a ausência do Estado com políticas públicas sociais de atendimento às populações indígenas.

Para dar voz a esses sujeitos, recolhemos depoimentos de História Oral de 3 (três) sujeitos centrais do grupo *Rahis*.<sup>33</sup> Estrutturamos a apresentação deste material gravado e transcrito em blocos temáticos. No primeiro bloco - “Quem são os sujeitos indígenas?” -, apresentamos uma breve caracterização dos três indígenas entrevistados; o segundo bloco refere-se à “Moradia”; o terceiro, à “Lutas Sociais”; o quarto, ao “Trabalho”; e o quinto, aos “Direitos Sociais”.

---

<sup>33</sup> No Anexo A apresentamos nossos pressupostos teórico-metodológicos.

Foram realizadas perguntas com base no roteiro de entrevista de História Oral (Anexo B), dando livre expressão ao entrevistado, com o objetivo de que as perguntas despertassem suas memórias e percepções, suas ações, condições de vida e de trabalho, dilemas, desejos e utopias. O material coletado será a seguir problematizado à luz da pesquisa bibliográfica e documental que realizamos no capítulo anterior.

Trata-se de uma análise sobre os depoimentos que buscará realizar mediações entre as singularidades da trajetória de cada um dos três entrevistados com elementos da universalidade da História Social e dos processos sociais, no intuito de apreendermos as particularidades e o que nos têm a dizer essas Histórias de Vida, pensando o que nos diz Lukács ao perceber as representações individuais como “[...] trama de mediações complexas, na qual a diversidade, as fragmentações e as ambiguidades contêm os elementos que particularizam uma dada realidade” (YASBEK, 2015, p. 34).

Para Maria Carmelita Yasbek (2015, p. 34),

Perseguir a contribuição que depoimentos e histórias de vida podem oferecer para o conhecimento da vida social, implica reconhecer que “no fundo da narrativa encontra-se a realidade social e coletiva incorporada pelo sujeito” (Brioschi e Trigo, 1989: 40). É claro que as narrativas são marcadas por diversidades e trazem o sabor da individualidade. [...]. (sic)

O processo então é o de captar a realidade na sua versão, na sua interpretação dos fatos, conceitos e temas elencados na entrevista e que expressam conteúdos objetivos e subjetivos da vida social na cidade capitalista em tempos de barbárie, tão difíceis como o que estamos vivendo na cidade e no campo/aldeia. Busca-se, assim, compreender estas trajetórias no mundo da prática social (práxis), das formas de consciência do sujeito às relações sociais mais amplas da vida em sociedade. Esse caminho nos exigiu um posicionamento teórico e metodológico frente ao material coletado, tendo em vista os objetivos da investigação, buscando não cair em dogmatismos e lugares comuns na temática.

A linguagem de nossos sujeitos expressa também um lugar social e a construção de uma forma política de estar e atuar na cidade. Um conjunto de questões os une: todos trabalham, todos buscaram equacionar a moradia no contexto urbano e se uniram, nos anos de 2012 a 2013, para reivindicar na esfera pública, através de ações coletivas, “direitos humanos e políticas públicas” (devir histórico do grupo *Rahis*). Reivindicar, não apenas para si, mas para o conjunto dos *indígenas em contexto urbano*, atentos às violações de direitos humanos, desde as aldeias. Sua liberdade de narrativa e sua forma de entender a vida, distintas deste modo bárbaro de viver da sociedade capitalista neoliberal, tanto emocionam como nos convidam à ação compartilhada.

## 2.1 Quem são os sujeitos indígenas?

### a. Twry Pataxó (N. B. V.)<sup>34</sup>

**Etnia:** Pataxó. Aldeia Pataxó Barra Velha, Município de Porto Seguro-BA.

**Idade:** 48 anos

**Estado civil:** casada

**Número de filhos:** 02 (dois) e uma neta, todos indígenas, reconhecidos pela aldeia de origem.

**Observações:** O marido não é Pataxó. É provindo de Lagoa Grande, próximo das aldeias Potiguaras, a mãe do marido tem caracteres indígenas, mas ele não se autodeclara, por viver desde jovem no contexto urbano.

**Descrição:** Componente do *Rahis*, da etnia Pataxó do sul da Bahia, aldeia Barra Velha, cidade de Itabela - BA; moradora da favela da Maré, comunidade Rubens Vaz. Trabalha com artesanato (“biojoias” como descreve), em feiras livres e produção associada com mulheres negras, brancas e pardas, moradoras da favela da Maré, ligadas à Organização Não-Governamental (ONG) “*Mães da Maré*”, fundada por Twry Pataxó, com o intuito de “gerar trabalho e renda” para as associadas na “perspectiva ambiental da sustentabilidade”. Utilizam matérias naturais (cipós, sementes), vindas da tradição indígena e matérias recicláveis (garrafas pet, lacres, diversos), típicos do contexto urbano. Realizam parceria com instituições de capital privado como a *Rede Asta* e *Coletivo Coca-Cola*, entre outras redes de economia solidária da cidade do Rio de Janeiro. Atualmente (2015 ss), retornou para a aldeia de origem com toda a família.

### b. Nome: Cristiane Santos (C. C. P. S.)<sup>35</sup>

**Idade:** 46 anos.

**Etnia:** Karipuna, BR 156, aldeia Piquiá, Terras do Uaçá, Oiapoque.

**Estado civil:** solteira

**Número de filhos:** 02 (duas). A aldeia de origem as considera indígenas.

**Descrição:** Moradora do bairro São Cristóvão, originária do Oiapoque e criada na cidade do Rio de Janeiro, Cristiane reconstrói sua identidade indígena no contexto urbano, como descreve, a partir do contato com a indígena Twry Pataxó. Até então, “pintava os cabelos de

---

<sup>34</sup> Abreviação do nome de registro, seguindo os pressupostos éticos em pesquisa de sigilo quanto à identidade dos entrevistados.

<sup>35</sup> *Idém.*

louro”, era “gerente da Unimed Rio” e não se identificava como indígena. Após conhecer Twry Pataxó, que diz a Cristiane que ela “é indígena”, passa a investigar suas origens e a reconstruir pertenças, tornando-se representativa e defensora dos direitos dos povos indígenas em nível nacional, onde seu trabalho consiste em palestras, assessorias em assuntos indígenas e desenvolvimento de projetos com temática indígena e o sagrado indígena (“espiritualidade e religião ao criador”).

**c. Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe (E. M. M.)<sup>36</sup>**

**Idade:** 42 anos

**Etnia:** Tupinambá (por parte de pai) e Pataxó Hã-hã-hãe (por parte de mãe). Terra Indígena Camuru Catarina Paraguaçu, sul da Bahia, na cidade de Pau Brasil.

**Estado Civil:** casado.

**Número de filhos:** 4 filhos genéticos, e outros “filhos de relacionamento”, “de criação”).

**Descrição:** Da etnia Tupinambá (por parte de pai) e da etnia Pataxó hã-hã-hãe (por parte materna), ambas do sul e extremo sul da Bahia, Anápuáka mora atualmente com a esposa num prédio de conjunto habitacional do *Programa Minha Casa Minha Vida*, como uma das famílias contempladas, no Centro da cidade do Rio de Janeiro-RJ. Foi contemplado com o apartamento junto com um grupo de indígenas remanescentes da aldeia Maracanã, os quais estavam alocados na antiga colônia de hansenianos de Curupaiti, Jacarepaguá, Rio de Janeiro-RJ, retirados da “Aldeia Maracanã”. Anápuáka é prêmio Mozilla Firefox de Mídias e trabalha com mídias livres e ativismo indígena, além de fundador da *Rádio Yandê*, uma web rádio, entre diversas outras atividades.

## 2.2 Moradia

A primeira a relatar é **Twry Pataxó** que nos fornece sua condição atual de mobilidade entre a aldeia Pataxó Barra Velha e a cidade do Rio de Janeiro:

“Eu morei na Maré (favela), de 99 a 2015, retornei para a aldeia (Barra Velha), em 2015, retorno definitivo, mas, sempre que venho ao Rio de Janeiro, eu fico no Estácio, na casa da Sheila, que é casada com um Pataxó e eu fico aqui com eles.”

---

<sup>36</sup> *Ibidém.*

Esta é, pois, uma característica marcante da maior parte dos indígenas em contexto urbano. A mobilidade entre a aldeia e a cidade é marcada por fluxos do trabalho com a produção do artesanato na aldeia, onde o trabalho coletivo assume lugar de destaque. Em observação de visita que o pesquisador realizou em 2015 à aldeia Pataxó Barra Velha, a convite de Twry Pataxó, observamos a divisão do trabalho: as mulheres e os jovens coletam as sementes de Juerana, Fedegoso, Tiririca, Pau Brasil, entre outros. Outro grupo de mulheres de núcleos familiares próximos tingem essas sementes; o primeiro grupo fia as sementes (colocar em fios de náilon). Esse material beneficiado é repassado ao núcleo familiar de Twry que elabora as “biojoias”. Twry, como uma das mais velhas e experiente no artesanato na aldeia e na cidade dá o formato final, que segue a tradição Pataxó. Portanto a mobilidade de Twry agora no retorno à aldeia está diretamente ligada ao trabalho. A dependência em relação à cidade capitalista para a comercialização do artesanato é cíclica, levando em conta o fato de ser uma grande cidade, como o Rio de Janeiro, pois há uma diversificação de mercados e possibilidades de comercialização. A partir de 2015, com residência fixa na aldeia, Twry desenvolverá outros projetos locais, como veremos adiante, mas a mobilidade entre a aldeia e a cidade continua como fluxo.

**Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe** nos apresenta da seguinte forma sua condição atual de moradia:

“Então, resido no bairro do Estácio; fica na área central do Rio de Janeiro. Esse processo de residência hoje é um conjunto habitacional do Programa Minha Casa Minha Vida, do Governo Federal, que faz parte de uma das políticas públicas de habitação do Governo Federal, aonde me enquadrei num bloco onde só moram famílias indígenas, por um processo de política pública também, ao qual quem estava habilitado a residir nesse espaço, não por um processo antecessor, ah porque é indígena tem direito, mas sim porque se enquadra num programa de política pública de habitação do Governo Federal Minha Casa Minha Vida.”

Aqui, Anápuáka nos apresenta o fato mencionado no Capítulo 1, onde identificamos que as famílias de indígenas em contexto urbano, que estavam na ocupação da Aldeia Maracanã, foram removidas com força policial e alocadas na colônia de hansenianos de Curupaiti, quando uma parte delas foi contemplada no *Programa Minha Casa Minha Vida* do Governo Federal. Anápuáka, por fazer parte do movimento, teve seu nome contemplado entre as famílias que viviam de aluguel até aquele momento.

**Cristiane Santos** relata sua moradia, marcados pela condição da infância na casa de parentes e a residência atual que marca sua vida adulta. Traz, pois, um recorte espaço-temporal, dada a indissociabilidade entre essas categorias como vimos acima:

“Quando eu saí do Oiapoque pra cidade do Rio de Janeiro, eu morava em Laranjeiras, que é uma das áreas nobres do Rio de Janeiro, é onde eu fui criada. E aí quando eu tenho minhas filhas, eu venho morar em São Cristóvão, que o poder aquisitivo era mais fácil pra nós criarmos crianças né, que não era viver naquela ilusão de Zona Sul de serem ricas sem serem ricas.”

Em seus primeiros anos na cidade no Rio de Janeiro, **Twry Pataxó** mora em diferentes lugares como Abolição, Madureira, Ilha do Governador e por último teve sua moradia, até o ano de 2015, no Complexo da Maré. Depois disso, volta para a aldeia Barra Velha, onde está residindo no momento desta pesquisa, mas, como sinalizado, em mobilidade periódica marcada pelo trabalho. Apenas na comunidade Rubem Vaz, no Complexo de Favelas da Maré, Twry tem residência fixa. Nos demais lugares, morou em casas alugadas.

Estes dados evidenciam os processos de financeirização do solo urbano e a exploração via aluguel, que tem assolado a classe trabalhadora, desde a Revolução Industrial. O aluguel é uma das formas de expropriação do direito à moradia nos grandes centros urbanos, evidenciado no relato de Twry Pataxó em sua trajetória urbana na cidade do Rio de Janeiro

A respeito deste tema lembremos o que nos diz Ana Fani Alessandri Carlos,

[...] o espaço urbano, enquanto trabalho social materializado, é apropriado de forma diferenciada pelo cidadão. Na sociedade capitalista, o acesso ao solo urbano, orientado pelo mercado, mediador fundamental das relações que se estabelecem nesta sociedade, produz um conjunto limitado de escolhas e condições de vida apoiados na existência da propriedade privada da riqueza social, que sob a forma do solo urbano, determina o acesso à vida urbana medida por um preço – como expressão de seu valor. [...] (CARLOS, 2015, p. 28).

**Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe**, no começo de sua trajetória urbana na cidade do Rio de Janeiro, apresenta elementos semelhantes num processo, porém, marcado por traços da economia nacional e implementação das políticas internacionais de contrarreforma do Estado (BEHRING, 2003), da política neoliberal no Brasil, em contexto de crise estrutural do capital, como evidencia Mészáros (2009). Anapuaka passa da moradia em casa própria ao aluguel; retorna para casa própria em área da periferia da cidade do Rio Janeiro; novamente para aluguel e, por fim, reside em apartamento, como contemplado no *Programa Minha Casa Minha Vida*. Seu depoimento está marcado pela passagem entre casa própria-aluguel, como efeitos da crise política num contexto de instabilidade de moradia.

“Quando eu vim morar no Rio de Janeiro aos 13 anos de idade, eu fui morar em apartamento na Barra da Tijuca, depois eu me mudei pra Santa Cruz, Zona Oeste, também era apartamento próprio. Com a crise do governo Collor, nós passamos a morar de aluguel, numa casa, depois apartamento e daí pra diante eu fui morar num conjunto habitacional no Cesarão, morando em casa própria, depois passei novamente pra aluguel, onde vivi maior parte da minha vida. Moro há três anos só aqui no Centro do Rio, com habitação própria, hoje aqui é meu, está no meu nome, está na minha dívida, então, anteriormente, eu morei só de aluguel e na casa de meus pais, mas todo processo foi transições de apartamento e casa.”

**Cristiane Santos** descreve suas formas de moradia de sua chegada no Rio de Janeiro, ainda na infância, até o momento atual da seguinte forma:

“Era própria, sempre foi próprio.”

E sobre moradia atual acrescenta:

“Bem, a casa é das meninas (filhas), porque o apartamento é do pai delas. Eu falo que eu moro aqui de intrusa né, que na verdade o apartamento é delas. Então eu sou a convidada mor que toma conta de tudo.”

A família de Cristiane, no Rio de Janeiro, detém a posse de casas próprias na zona Sul da cidade (bairro Laranjeiras), o que se repete na condição de moradia atual (bairro São Cristóvão), como condição do seu primeiro casamento. A casa está no nome das filhas, como espécie de bem material deixado pelo pai após a separação do casal. Esta condição lhe proporciona um lugar diferenciado no movimento geral de instabilidade territorial dos demais entrevistados e demarca a nosso ver um lugar de classe.

A classe dominante se mantém como tal por deter a posse da terra e dos meios de produção na cidade e no campo. A classe trabalhadora detém uma mercadoria peculiar que é sua força de trabalho, sua capacidade de produzir coisas. Expropriados do solo urbano na cidade do Rio de Janeiro, Anápuáka e Twry vivem processos de mobilidade urbana, que expressam a forma como o capital se apropria da renda da terra no solo urbano, para expropriar a classe trabalhadora de forma indiferenciada. A atual condição de Anápuáka como contemplado no *Programa Minha Casa Minha Vida* (PMCMV) não o exime de pagar pelo seu apartamento, como ele mesmo relata “está na minha dívida”, pois o PMCMV não cede casas, mas financia dentro de um processo creditício em áreas de recuperação e “revitalização” urbana, como o Centro do Rio de Janeiro que, desde o final do século XIX, deixou de ser a centralidade do capital na produção do espaço. O retorno de Twry para sua aldeia de origem evidencia a precariedade da vida no limite da realidade da favela, no complexo de favelas da Maré. As ocupações da polícia militar, no início de 2015, tornam a permanência da família inviável, a ponto de seu marido vender três casas de sua posse, para retornar e estabelecer moradia na aldeia Barra Velha, sul da Bahia, lugar de origem de Twry Pataxó. Este é um movimento que vem sendo agravado pela violência do Estado e pelos conflitos dos territórios em uma cidade em processo de reestruturação urbana e especulação imobiliária de áreas que estavam fora da centralidade do capital. Os complexos de favelas (Alemão, Rocinha, Vidigal, Acari, Jacarezinho, Maré) passam por processos de ocupação militar e retirada do tráfico que, na verdade, se desloca para outros territórios, ocasionando conflitos territoriais que vêm se caracterizando como uma verdadeira guerra urbana. Um processo que inviabiliza, como os indígenas em contexto urbano, sua permanência neste estado de sítio estabelecido.

Assim, a moradia na trajetória urbana dos indígenas entrevistados evidencia o contexto político, social e econômico por que passa o Rio de Janeiro, na atualidade, que vai das remoções forçadas (Aldeia Maracanã, Morro da Providência, entre outros), às desocupações em favelas, produzindo uma cidade opressora para os pobres, com o intuito de gerar a especulação imobiliária do solo urbano e a reestruturação do espaço urbano, como forma de valorizar o capital. Lembremos que os territórios ocupados pelos trabalhadores, têm cor, etnia e classe social: trabalhadores e trabalhadoras, negros, indígenas e brancos pobres.

Perguntados se conheciam indígenas que moram na rua na cidade do Rio de Janeiro, os entrevistados apresentaram formas diferenciadas de compreensão da realidade da rua para o indígena.

**Twry Pataxó** nos relatou da seguinte forma:

“Conheço alguns casos, inclusive de Pataxós que vieram para o Rio de Janeiro trabalhar e, em algum momento, não podiam trabalhar, ou foram roubados e acabaram ficando sem um meio de pagar um aluguel e acabavam parando debaixo da marquise. Tenho conhecimento de outros indígenas de outros povos que vivem perambulando pela rua. Acredito que tenha, não me lembro agora, de fato, não me vem à mente, mas há algum tempo atrás até que eu via muito caso de indígena dormindo na praia, que vinha para o Rio de Janeiro trabalhar, não tinha como pagar um aluguel, ficava, trabalhava de dia e dormia na beira da praia mesmo. Esses indígenas que moram na rua, acontecem igual ao Galdino. Eles vêm das aldeias a procura de algum trabalho, na cidade grande. Por algum motivo eles acabam perdendo aquilo que trouxe pra sobreviver e muitas vezes eles não tem um local de referência pra procurar resgatar a mercadoria ou até mesmo documento. Isso acontece às vezes né, igual agora a gente foi em BH (Belo Horizonte), um Pataxó foi resgatado na rodoviária porque ele tinha perdido todos os seus documentos, todo seu material de trabalho e ficou dormindo muito tempo, meses, dormindo na rodoviária, até que um outro Pataxó, identificou ele e retirou ele da rua para voltar a convivência com outros indígenas. Às vezes isso acontece.”

A centralidade do trabalho para a mobilidade dos indígenas Pataxó das aldeias no sul e extremo sul da Bahia aos grandes centros urbanos se evidencia de forma explícita no depoimento de Twry Pataxó sobre indígenas morando na rua. Apesar de não ter identificado indígenas Pataxó como moradores de rua permanentes na cidade do Rio de Janeiro, Twry afirma que já presenciou casos de indígenas de outras etnias que vivem como moradores de rua na cidade. Em especial, a praia como espaço para a comercialização de artesanato se torna também local onde se dorme, à noite, numa espécie de nomadismo urbano. Conforme Twry, o preço do aluguel e o fato de não ter parentes e conhecidos com moradias fixas na cidade ocasiona uma moradia provisória na rua. Quando do caso de roubo dos materiais de venda na cidade, como o artesanato, acabam por ficar sem meios de retornar às aldeias e a condição de morar na rua, de provisória, passa a permanente.

São expressões da questão social na violência urbana, que se fazem sentir pelas populações indígenas de forma intensa, pois a situação de mobilidade, de nômade urbano,

neste exemplo, fragiliza os indígenas em diversos aspectos. A entrevistada cita, a título de exemplo, o caso emblemático do indígena Pataxó Galdino que, nesta mesma condição, na cidade de Brasília, no ano de 1997, ao dormir na rua, foi morto por jovens de classe média alta que atearam fogo com dois galões de gasolina. O mais assustador no depoimento dos jovens réus perante o juiz foi que pensaram que se tratava de um mendigo e não de um “índio”. Ou seja, nesta ordem societária *tardo-capitalista* de que nos fala Netto (2012), o indivíduo social, fora de seu território original, na condição de morador de rua, torna-se coisificado, desprovido de identidade social e, assim, passível de ser tratado como um objeto.

O que se pode observar na vigência da sociedade do capital é um processo de desumanização do ser social quando de sua formação mais avançada, numa espécie de barbarização da vida em sociedade (NETTO; BRAZ, 2012). A sociabilidade burguesa, em nome de uma cultura de competição onde prevalece a lógica do valor de troca sobre o valor de uso, termina por barbarizar e brutalizar o ser social. Twry reforça este tema, em depoimento sobre recente viagem que realizara à cidade de Belo Horizonte (MG), um grande centro urbano como a cidade do Rio de Janeiro. Um indígena Pataxó em situação de rua, dormia na rodoviária da cidade, por ter tido seu material de trabalho e documentos roubados, até o momento em que foi encontrado por outro Pataxó que proporcionou seu retorno para a aldeia de origem. Evidencia-se nesse depoimento, a ausência de uma política pública de atendimento aos indígenas que se deslocam, periodicamente, para os grandes centros urbanos, em busca de comercialização do artesanato indígena, o que expõe essas populações, na condição de migrante, a sérios riscos e mesmo de seu direito humano à vida.

**Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe** relata sobre o tema, a partir de uma situação em que ele próprio já esteve na condição de morar, mesmo por poucos dias, na rua:

“Olha morado...eu pessoalmente já morei 7 dias na rua por não ter habitação, num processo de perda do meu lar pra família da minha ex-esposa e foi um processo de 7 dias. Agora, outras populações indígenas eu não conheço, porque de alguma forma as populações indígenas acolhem outros, pode ser ciclo de 24 horas, no máximo 48 horas em forma dispersa, mas de alguma forma um acaba acolhendo o outro e não tô falando de um sistema extremamente social, mas existe uma relação de afeto, mesmo quando você não gosta do outro, você acaba trazendo meios de conviver junto até se estabelecer, mas residindo na rua atualmente não conheço e nem no passado.”

Anápuáka faz referência a um sistema de acolhimento entre os próprios indígenas que vão para a cidade, numa espécie de solidariedade interétnica, baseada em relações afetivas, até que se encontre estabilidade, ao se constituir um lugar de moradia.

A respeito do tema, **Cristiane Santos** relata uma situação concreta que testemunhou na cidade do Rio de Janeiro:

“A gente tem um caso só de indígena que ele mora debaixo do viaduto da Paulo de Frontain, que ele é indígena do... ele diz que é da Bahia. O Walter que é meu parceiro de trabalho teve com ele umas três vezes e eu tive com ele só uma vez, tipo rápido, assim, só pra conhecer quem era ele. Então na cidade do Rio de Janeiro é o único caso, assim, que eu conheço que mora na rua.”

Assim, as poucas situações de indígenas morando na rua podem ser fruto da solidariedade entre os indígenas com relação ao acolhimento de quem se vê sem condições de moradia nos grandes centros urbanos.

Aqui, iniciamos com os entrevistados um resgate de sua memória desde a aldeia, universo que remete à memória, aos seus territórios de origem, a fim de entender como se tecem as relações sociais para nossos sujeitos entrevistados. Para Milton Santos, o território pode revelar elementos da totalidade, num movimento dialético; o território a partir de seus usos, leva em conta o movimento do conjunto e de suas partes enquanto complementaridades, de onde surge a divisão territorial do trabalho e os círculos de cooperação que passam a “[...] pensar o território como ator e não apenas como um palco, isto é, o território em seu papel ativo” (SANTOS, 2004, p. 11). Como vimos acima nesta tese, o território é aqui entendido como totalidade concreta na dinâmica das contradições do modo de produção capitalista. Este lugar nos exige a crítica da economia política na produção do espaço, onde território expressa e é atravessado pelas transformações do tempo presente (ABREU, 2016). Da compreensão do território, Santos (2004, p. 19) define territorialidade, por “[...] pertencer àquilo que nos pertence”. Este esforço de resgate das territorialidades da aldeia no período da infância busca, pois, entender como se dão as relações de pertencimento nos territórios de suas etnias nas aldeias de origem, para assim iluminar os traços de sua territorialidade no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro, de seus dilemas à construção de políticas públicas sociais para estas populações nas cidades.

**Twry Pataxó** descreve sua infância como um tempo feliz até o ponto em que percebe elementos da “problemática social” em sua aldeia Pataxó Barra Velha:

“Minha infância, apesar das dificuldades que havia na aldeia, minha infância foi, como a infância de todos os indígenas, feliz, tomando banho de mar, de rios, caçando no mato, com armadilhas para pegar pequenos animais, a travessura, uma vida de mato mesmo, aprendendo, ensinando, trocando os conhecimentos com outros parentes, uma vida feliz, antes da gente conhecer, porque quando a gente é criança tem os problemas, mas a gente não identifica eles, até aí você é feliz, quando você passa a despertar o novo, você passa a prestar atenção no problema social da aldeia, aí você vai mudando até mesmo a sua infância.”

O tempo da infância feliz no espaço da aldeia sofre uma ruptura, como tempo histórico para Twry, quando passa a perceber expressões da questão social no campo/aldeia devido a ausência do Estado com políticas sociais públicas:

“Você deixa de querer ser criança para querer ser adulto rápido, pra ajudar na problemática do seu povo. Comigo não foi diferente. Quando eu era criança, eu via os velhinhos morrerem, as crianças morrerem, mulher grávida morrer sem fazer o parto por falta de atendimento médico dentro da aldeia. Aí acompanhado a problemática da educação que a gente não tinha, tinha poucos professores preparados pra trabalhar com a problemática indígena e acabava tendo problemas com os professores, porque eles chegavam cheio de esperança pra trabalhar, mas tinha também dificuldade de transporte dos professores. Era tudo muito difícil. Era uma infância feliz, havia paz e harmonia dentro da aldeia, mas o problema social também era grande. A falta de educação, não de educação (familiar), mas de Educação mesmo, escola. A escola era deficiente por falta de material. A gente tinha professor, mas não tinha material para o professor aplicar as disciplinas e via a saúde e a falta de atenção da FUNAI com os indígenas e aí eu fui compreendendo as coisas como devia ser, como deveria ser a saúde indígena, como deveria ser a educação para o indígena, como deveria ser o tratamento da FUNAI para os povos indígenas. E aquilo foi me despertando uma angústia em eu ver tanto problema e não poder resolver.”

A ausência do Estado na prestação de serviços sociais públicos nas aldeias como a saúde, a educação, a “falta de atenção da FUNAI com os indígenas”, na expressão de Twry, é sentida como angústia pelo indivíduo perante a realidade e expressa o que José de Souza Martins nos alerta a respeito da descontinuidade entre o urbano e o rural como um exercício de exploração de classe (urbana sobre a rural), por meio da subordinação técnica do urbano sobre o rural, o que implica a historicidade da vida social (MARTINS, 1986) e uma noção de desenvolvimento desigual e combinado, onde as desigualdades se reproduzem em todos os níveis e lugares pela integração e fragmentação, como nos alerta Ianni (2008) (ABREU, 2016).

**Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe** relata uma trajetória que se inicia no grande centro urbano (cidade de São Paulo) e em determinado momento retorna para a aldeia, como condição de aprendizado da cultura tradicional, pensado por seu pai e depois retorna à cidade:

“Eu nasci em São Paulo, eu digo que fui feito na Bahia e nasci em São Paulo. O É. (abreviação do nome civil do entrevistado) nasce em São Paulo, porque é muito específico, as pessoas têm que entender o que são os processos culturais. O É. nasce em São Paulo em 74 e aos 8 pra 9 anos de idade eu retorno pra aldeia, meu pai sempre foi do movimento, quando ele se separa da minha mãe, ele volta pra aldeia nos anos 80 e ele vai pra São Paulo e praticamente nos convoca pra viver dentro da aldeia num diálogo pleno dos meus pais, a gente entrou num acordo de que eu e meu irmão iríamos pra aldeia e viveríamos lá pra fazer nosso processo de condução cultural, porque desde pequeno eu me entendo já como indígena, sempre soube que era indígena, meu pai nunca negou essa informação e nunca negou a história, nunca negou fatos. Tanto que quando a gente vai pra aldeia nos anos 80, de 84 pra 85, naquele momento foi um momento fantástico porque eu já conhecia todo mundo, eu já conhecia a geolocalização, as referências locais, porque meu pai sempre foi de contar as histórias de tudo, a transformação da informação da oralidade sempre foi praticada e não foi mais nada que simplesmente ver o que era contado. E aí nós vamos pra Pau Brasil nesse período e vivemos lá durante 4 ou 5 anos mais ou menos, mas com intensidade muito grande, porque minha tia Lucília, a matriarca da família Tupinambá Muniz, sempre nos colocou numa situação de aprendizado de praticamente 24 horas, sem exagero mesmo, ela cobrava muito da gente entender como funcionava nossa própria cultura na prática. Teoria a gente tinha, existia como conviver na roça, a questão da própria produção cultural, de como era ser indígena dentro do território.”

**Cristiane Santos** situa sua fala sobre a infância na aldeia de origem, a partir do momento do nascimento cultural no tempo da vida adulta e do resgate de sua história como indígena que havia se perdido:

“A minha história como indígena se inicia na Rio + 20 em 2012. Eu tava rindo muito na Rio + 20 dos caciques. Um deles me chama e pergunta se eu sou sobrinha da Maria, se eu sou sobrinha da Rosa, da Ednair, começa a falar o nome das minhas tias e primas. Aí eu falo pra eles que sim né. Então ele me pede um abraço “me dá um abraço que eu sou seu tio-avô”. Isso é o Raimundo Yaparrá, que é o cacique da aldeia Piquiá, a qual ele me contou a história que a minha avó era prima dele afastada, mas era indígena Karipuna, e quando eu vou em busca da minha identidade, aqui no Rio de Janeiro me deram várias identidades Waiampi, por ser do Oiapoque, Guarani, tanto é que tem fotos minhas como Guarani na internet, como Waiampi, como Xavante, são erros e acertos do Kaká Werá, que me chama de Xavante por causa do rosto redondo né e quando eu me auto-declaro, eu me afirmo, eu vou buscar as minhas raízes no Oiapoque, é Karipuna.”.

Cristiane se autodeclara no tempo presente como descendente indígena na etnia Karipuna. Fica claro em seu depoimento um processo de resgate de sua etnia indígena, que passa por divergências, desencontros e resgates. Conforme vimos no primeiro capítulo, em especial a Rio + 20, segundo dados preliminares dos indígenas em contexto urbano que colhemos da oralidade e das aproximações aos sujeitos da pesquisa com o Grupo *Rahis*, sabe-se que, na ECO-92, os indígenas em contexto urbano se reuniram pela primeira vez em escala global na chamada "Cúpula da Terra" e, posteriormente, na "Cúpula dos Povos", no ano de 2002, na Rio 10+ e, recentemente, na 2ª Cúpula dos Povos, na Rio + 20, em 2012. Esses eventos reuniram em um mesmo local povos indígenas de diferentes etnias, territórios e organizações políticas distintas do território nacional e da América Latina, para discutir os avanços e retrocessos, na última década do século XX e na primeira década do século XXI, da *questão indígena* e das *questões socioambientais*. As Cúpulas foram espaços paralelos aos eventos oficiais da ECO-92, Rio 10+ e Rio + 20, que congregaram apenas os estadistas, deixando de fora os legítimos representantes dos movimentos sociais. Ao longo do aterro do Flamengo (Rio de Janeiro), foram estabelecidos diversos espaços de movimentos sociais, universidades e organizações não-governamentais de corte socioambiental. Entre os sujeitos políticos nascentes nas duas reuniões da Cúpula dos Povos, destacam-se os *indígenas em contexto urbano*, despontando como um dos principais arautos pós Rio 10+ e Rio+20.

Cristiane destaca o reencontro com a aldeia Karipuna Piquiá, do Oiapoque, da qual provém sua família, territorialidade enquanto pertença (SANTOS, 2004), que no contexto da cidade capitalista teve laços desatados com o tempo, mas que se reúnem pela noção do parentesco, que é destacado no depoimento da indígena, como reencontro com seu tio-avô Raimundo Yaparrá na Cúpula do Povos na Rio + 20 e que lhe precisa seu local de origem. A

partir desse momento, podemos nos referir a um nascimento cultural que não tem sua localização na temporalidade da infância na aldeia, mas de uma (re)construção no contexto urbano e que expressa um movimento desta complexa realidade aqui retratada. Papiõn parte da territorialidade como “pertencer àquilo que nos pertence” (SANTOS, 2004), para situar o território (“sinônimo de espaço geográfico” (2004).

Retornando ao relato de **Twry Pataxó**, ela nos apresenta uma nova fase marcada por uma adolescência de ousadia territorial, quando rompe com o espaço da aldeia para buscar melhorias, em busca da garantia de direitos sociais de sua população aldeada, em Barra Velha, sul da BA:

“E aquilo foi me despertando uma angústia em eu ver tanto problema e não poder resolver. E aos quinze anos eu decidi sair da aldeia. Eu achava que se eu sáísse da aldeia eu encorajava outras pessoas a sair também, estudarem e buscar solução para a aldeia. E aí eu saí mesmo com 15 anos de idade e comecei a encorajar meus amigos, meus colegas a sair da aldeia para estudar. E eles saíram também e eu não consegui de fato atingir todos os objetivos que eu queria fazer não só pelo povo Pataxó, mas por outros povos, mas só o fato de eu ter saído da aldeia, de eu ter despertado o meu povo que eles poderiam fazer muito mais do que eles pensavam, que eles poderiam tocar a aldeia, que eles poderiam comandar a aldeia eles mesmos, sem interferência do funcionário da FUNAI, foi muito bom, porque eles despertaram mesmo, para coordenar desde a FUNAI, até dentro da aldeia. E hoje em dia a FUNAI na minha aldeia é coordenada por indígena. A aldeia é toda coordenada por indígena, nós não temos só o médico que não é indígena, mas desde a administração da FUNAI e a aldeia toda com indígenas, os professores, coordenação, toda por indígena, assim, o meu sonho foi atendido, que meu povo se encorajasse e sáísse da aldeia, buscasse solução para os problemas, foi atingido. Hoje nós temos, como estou falando, uma coordenação toda por indígena e eu acho que eu fui muito mais do que eu imaginava, porque eu não só atingi meu objetivo, como meu povo também, pude ajudar outros povos que não são indígena.”.

O depoimento de Twry ainda nos apresenta um elemento histórico importantíssimo que se dá, em sua percepção, a partir do momento em que a ela sai da aldeia Barra Velha, aos 15 anos de idade, em busca de direitos sociais de educação e saúde para seu povo; em busca de conhecimento. O impulso de Twry levou outros e outras indígenas a se lançarem para fora do território da aldeia para produzir no espaço das cidades uma visibilidade das formas como se expressa a questão social entre os indígenas Pataxó e, assim, reivindicar políticas sociais de atendimento a esta e demais populações indígenas. No depoimento de Twry, aparece também a ruptura com a dependência da tutela integral da FUNAI, quando os indígenas Pataxó passam a assumir o processo de condução da aldeia e auto-gestão do território. É claro que devemos levar em conta os limites que são impostos nesse processo, mas destaca-se aqui o protagonismo dos indígenas na fala da entrevistada.

**Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe** tem o período da adolescência marcado pela saída da aldeia, para a cidade do Rio de Janeiro, em busca de continuidade nos estudos, o que expressa a centralidade do trabalho e a qualificação nos estudos como “oportunidade”,

para ele e para os demais indígenas que buscam as grandes cidades:

“E nós ficamos [na aldeia], eu pelo menos fiquei até os 13 anos de idade, de 9 a 13, então um momento de muita intensidade, digo que eu vivi várias vidas, vivi várias experiências, foram muito intensas mesmo quando eu saio de lá por questões de possibilidades, de não ter mais um estudo local na região de Pau Brasil. Eu estudava em Camacã, então tinha dificuldades para este estudo e foi um momento muito intenso de retomadas e conflitos no território de Catarina Paraguaçu, onde a matança dos povos indígenas era muito intensa e nesse momento minha mãe já tinha se casado, tinha vindo pro Rio de Janeiro, saiu de Itabuna e veio aqui pro Rio (...). E naquele momento eles decidiram que seria muito bom tirar a gente daquele território, porque eles chegaram ao consenso que a gente não chegaria aos 18 anos de idade, a gente morreria antes, porque era uma crise muito grande de conflitos e a gente não corria do conflito nem da luta. Então, por generosidade, ele queria que a gente desse mais alguns passos na vida, sempre foi muito exigente no estudo. Nós viemos pro Rio de Janeiro e aqui eu continuei meus estudos a partir de 88.”

A motivação para a saída de Anápuáka da aldeia de origem (Pau Brasil) tem nos conflitos territoriais históricos da etnia Pataxó Hã-hã-hãe e Tupinambá no sul e extremo sul da BA a questão fundiária e a luta pela terra como eixo central.

Sobre suas relações sociais, no tocante ao contato étnico na cidade Rio de Janeiro, o trecho do depoimento evidencia uma consciência do espaço que de atribuída, se torna operacionalmente política. **Anápuáka** afirma:

“Eu sempre saí pela tangente, sempre fui de boa, sempre consegui dinamizar com meus amigos e ao mesmo tempo mostrar pra eles que eles estavam errados e convivi muito bem na cidade. Sempre fui muito sagaz nessa questão de conviver. Não deixar a cidade me destruir e nem eu destruir a cidade por conta disso, porque ainda tem essa questão de você começar a combatê-la de forma agressiva, até porque eu vim de uma situação de conflito o tempo todo, você se torna agressivo, violento, isso é muito normal existir, não vou dizer que é um trauma, mas é um processo social que aos poucos vai se adaptando ou você conflita e simplesmente recua. Naquele momento eu fui me adaptando e medindo o que era bom de um lado para o outro. Cresço na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro em Santa Cruz, um bairro há quase 90 quilômetros do Centro do Rio de Janeiro. Passo toda minha adolescência lá e quando falo adolescência é não vivendo só lá, porque acabo explorando toda a cidade do Rio, crescendo na cidade de uma forma muito grandiosa, macro, não é porque eu morava em Santa Cruz eu achei que lá seria meu único território. Eu comecei a expandir meus territórios e conhecer outras regiões, baixadas, sempre me permiti isso, nunca me defini como um indivíduo somente de Santa Cruz. Não, eu me botei na condição que a cidade do Rio de Janeiro, o Estado do Rio de Janeiro era meu espaço e comecei a viver as políticas da cidade.”

Anápuáka refere-se a uma vivência política na cidade como uma totalidade social, da aldeia de origem e seus inúmeros casos de extermínio das populações indígenas, o entrevistado, agora, ao refletir sobre os conflitos em seus embates culturais e étnicos no período da adolescência na cidade do Rio de Janeiro, responde inicialmente de forma agressiva e, aos poucos, vai buscando formas de compreender os signos desses novos territórios urbanos e, com eles, dialogar, ao conhecer, usar e se apropriar de diferentes territórios da cidade do Rio de Janeiro.

Anápuáka traz elementos que indicam a vivência do racismo através do preconceito de amigos de adolescência que não entendiam sua afirmação étnica como indígena. A imagem que se tem do indígena, de uma forma geral, é idealizada, *platônica*, como nos diz Manuela Carneiro da Cunha (2000), evocando o “índio” do livro didático, que perpetua na sociedade uma visão única de “o índio é uma coisa só”. Cabe salientar, como sinalizado no primeiro capítulo, que a própria palavra “índio” se nos apresenta como uma identidade atribuída pelo colonizador que enquadrou, em uma única classificação, povos e culturas diferentes, e passou a impor, nessa homogeneização do “outro”, políticas coloniais e depois nacionais, de marginalização (CALEFFI, 2003). Este processo se faz sentir ainda hoje entre as diversas etnias, nações e povos indígenas e com os indígenas em contexto urbano, através da negação de sua autodeclaração, desmerecendo sua identidade construída, conforme os padrões de sua etnia e território, para lhe impor a lógica homogeneizante da cidade capitalista, em última instância, transformá-lo em classe trabalhadora, explorada, oprimida e expropriada, como trabalhador alienado no processo de produção e reprodução das relações sociais da ordem burguesa.

Como vimos acima nesta tese com Iamamoto (2000), enfrentar as expressões da questão social, contemporaneamente, implica decifrar as desigualdades sociais, de classes e suas expressões de gênero, raça, etnia, religião, nacionalidade, meio ambiente como forma resistência e rebeldia vivenciadas pelos sujeitos sociais.

Dos primeiros contatos com a cidade do Rio de Janeiro, ainda na infância, **Cristiane Santos** também nos relata de forma mais explícita a questão do racismo, a partir da observação de formas de discriminação contra sua avó, mulher negra, e contra ela própria, ao se autodeclarar indígena (e indígena em contexto urbano), após nos relatar sobre os motivos da saída de sua família do território de origem no Oiapoque:

“Sim, a minha tia saiu, assim, porque ela queria uma vida diferenciada do que a vida que ela tinha no Oiapoque e a minha mãe saiu de lá porque os meus avós paternos, o meu pai faleceu num ano, eu nasci no outro e foi quando eles descobriram que tinham uma neta e mandaram me buscar pra ser criada no Rio de Janeiro, por isso que eu sou assim sempre um pouco diferente dos outros indígenas, que eu fui criada no Rio de Janeiro, estudei em bons colégios no Rio de Janeiro e aprendi o que era o racismo muito pequena, porque eu via a diferença da minha avó de ser negra e como ela era tratada na sociedade em geral aqui do Rio de Janeiro, da classe digamos assim B pra A né. E quando eu cresço, eu já tinha minha família formada e vou vivenciar o que é ser indígena no contexto urbano, eu percebo muito o racismo que há. Dos indígenas de aldeia, para com os indígenas auto-declarados, e isso é uma vertente muito forte em toda a parte do Brasil, quando se diz indígena, a primeira pergunta é: quem é sua família, onde você tá, quem é você dentro da parte indígena?”.

Para **Twry Pataxó**, o racismo contra o indígena na cidade se expressa no exotismo e na visão de que são seres desprovidos de conhecimentos da cidade, que acaba por reforçar a violência da visão estereotipada sobre suas culturas e sua pessoa:

“(...) tipo assim, pelo fato de ser indígena as pessoas achava que eu fosse tapada, realmente não soubesse andar ou falar, me expressar. Eu me lembro quando cheguei no Rio de Janeiro, na Ilha do Governador só tinha 901, que era de Bonsucesso pra Ilha do Governador, era o trajeto que eu fazia. É...901, eu sei que, 917, era o ônibus que eu pegava na Abolição pra saltar no Bonsucesso e de Bonsucesso atravessava a linha do trem e pegava o 901 que me deixava lá na Ilha lá onde que eu ficava e...quando eu falava que era indígena as pessoas se espantavam né, porque achavam que indígena não sabia andar, que indígena não sabia falar, não sabia se expressar e aquilo me chocava né, como é que as pessoas poderia ver o indígena assim como um bicho de sete cabeça. Mas se em 85 era assim, não mudou muito não em relação ao indígena pro dia de hoje. Porque hoje você vai nos lugares, as pessoas, quando chega o índio de roupa normal, as pessoas fica olhando pra minha cara como se eu fosse um monstro: “Cadê indígena?”. Quando eu chego com roupa comum, que vou fazer um determinado trabalho e quando ponho roupa de indígena, o pessoal quer ver o indígena com aquela roupa de fibra, com aquele cocar, né, com aqueles troço todo, com aqueles adereço todo, pra dizer que é indígena. Se eu entro em algum lugar hoje com roupa normal e digo que eu sou indígena, as pessoas se espanta. Quer ver o indígena hoje igual o indígena de 517 anos atrás e antigamente quando a gente dizia que era indígena a pessoa se espantava em ver o indígena na cidade, então não mudou muito não, de antigamente pros dias de hoje. As pessoas continua ignorando o povo indígena.”

Twry ainda expressa como essas visões platônicas (CUNHA, 2000) e homogeneizadoras influenciam na recepção de seu trabalho como palestrante de culturas indígenas e sua afirmação contra esta expressão do racismo, para romper com formas de opressão veladas:

“Engraçado que, hoje em dia, a gente vai palestrar, as pessoas se surpreende, fala ‘nossa como você fala bem, nunca vi índio falar assim...’, como se eles tivesse tido contato com outros indígenas. Pensam que nós indígenas somos todos iguais, falamos a mesma língua, que fazemos as mesmas coisas. Quando se fala do indígena é uma diversidade muito grande. Ninguém tem o mesmo hábito, ninguém tem a mesma cultura. A cultura é totalmente diferente uma da outra e eu acho engraçado nos dias de hoje alguém querer me ver como indígena toda cheia de pena, cheia de cocar, os tempos muda, não é porque o fato de eu ser indígena que eu tenho que andar 24 horas caracterizada de indígena. Eu sou indígena e pronto, porque indígena é genético, não é uma roupa que me faz ser indígena, é meu sangue, minha genética.”

**Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe** apresenta sua relação com a visão estereotipada sobre os indígenas quando se apresenta como indígena no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro:

“Olha, os primeiros problemas foi essa questão de ser indígena, você falar “eu sou indígena” e o pessoal rir. Eles falavam “ah índio é no meio do mato, você não tem cara de índio, índio tem cabelozinho de tal jeito, assim, e seu cabelo não é mais assim”, e eu falei “sou”, “mas quem diz que você é?”, “eu digo que eu sou, eu nasci de um indígena, eu nasci de uma mulher indígena”, então a gente tem esse entendimento que... e foi um dos problemas simplesmente a questão de eu me apresentar pra essa sociedade, muito mais na questão da educação do que nos demais porque eu convivía num condomínio aonde, de alguma forma eles achavam interessante, outros não. Só que eu não carreguei isso como um meio, uma mazela a

peessoa falar “ah não é bom, isso não é legal”, creio que eu sou um dos poucos que passaram por um processo de dizer e me adaptar a esse processo, não achar que eu não merecia ou simplesmente gerar traumas, eu falei “não, eu tô aqui pra isso mesmo, eu vim com uma meta”, então não vou me permitir, vou me adaptar e fazer se adaptar a mim, então isso foi muito bom, meu ponto de vista! Mesmo quando as pessoas me rejeitavam né. Seja no meu processo pessoal como adolescente, num contexto urbano, aonde as meninas já me olhavam tipo assim “esse cara é estranho, ele não é o padrão comercial, ele não é o padrão de Rio de Janeiro”. Eu tenho um estereótipo diferente né. Falam “você é mexicano né, indiano, o que que você é?”, “não, eu sou indígena”, rolava essa questão, “sou de Pataxó, eu sou Tupinambá”. Aí as pessoas não entendiam também isso, como é que eu posso ter dupla etnicidade, né, territorial e você ter que explicar isso. Durante anos assinei que era Pataxó Hã-hã-hãe, depois entrei num outro processo de assinar que eu sou Tupinambá Hã-hã-hãe e as pessoas meio que se confunde. Sou Tupinambá, macro, quando eu falo macro, meu pai é Tupinambá, meu avô é Tupinambá, meu bisavô, todo mundo lá do meu pai Tupinambá, ponto. Pro lado da minha mãe, nós temos negro, minha bisavó casou com Tupinambá, minha avó casou com Tupinambá, minha mãe casou com Tupinambá. Sempre brinco em entrevistas ou bate-papo, que tinha falta de homem, os homens que tinham era só de uma etnia, era só Tupinambá e aí acabo.”

Nos depoimentos de Twry Pataxó, Anapuaka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe e Cristiane Santos ficam evidentes os conflitos do local de moradia, das aldeias de origem marcados por extermínios, da luta pela terra, por direitos e políticas sociais, no contato e moradia com/na cidade do Rio de Janeiro, o que impulsiona nossos entrevistados ao enfrentamento cotidiano das formas de opressão expressas no racismo étnico, territorial, o que exige deles, a todo momento, ação e, no caso de nossos sujeitos, acompanhada da consciência e da reflexão. Em uma palavra, práxis que não assume uma perspectiva individual, mas coletiva, de culturas, onde a ação, a decisão e a reflexão tendem sempre a ser coletivas e no encontro destas trajetórias indígenas no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro, produzem *lutas sociais* históricas, as quais veremos a seguir.

### 2.3 Lutas sociais

Sobre as lutas sociais na cidade do Rio de Janeiro, **Twry Pataxó** apresenta como marcador histórico em sua trajetória urbana a fundação do grupo *Mães da Maré*, por ela idealizado e concretizado a partir de um curso, tendo por base o território da favela da Maré (comunidade Rubem Vaz), onde residiu até o ano de 2015. Cabe destacar neste processo o lugar que as mulheres ocupam no processo de produção e reprodução das relações sociais:

“Então, o primeiro espaço de conquista de trabalho coletivo foi o Mães da Maré, que foi a partir de um curso que a Lanza deu pra 40 comunidades e o curso iria acabar, porque o povo tava desistindo de fazer o curso e era o curso chamado Capacitação de Agente Social, ou Agente de Mudança Social. Eles estavam capacitando o

peessoal das favelas pra esse pessoal da favela desenvolver ou mudar a cara da favela. E aí quando eu fiquei sabendo desse curso ele estava praticamente acabando, porque o pessoal tava desistindo. Aí uma amiga minha me levou pra conhecer, fiquei o dia todo com ela, gostei, quis entrar no curso. Esse curso foi aplicado durante seis meses e ao término do curso, cada favela tinha que nascer um projeto e no final do curso, no dia da formatura do pessoal, no penúltimo dia, surgiu um pessoal da Cidade de Deus procurando alguém que fosse designer, que fosse estudante de designer, que o pessoal da Cidade de Deus estavam formando um grupo chamado de Favelas Fashion Rio, que era pra mostrar pra sociedade que a moda é criada na favela. As próprias meninas da favela que não tinham dinheiro, criavam seus modelitos e aí os grandes estilistas copiavam esses modelos, alterava, e dizia que eram eles que tinham lançado. Então, o pessoal das favelas estavam ligados a esses movimentos, atentos a esse trabalho dos designers e aí eles criaram o movimento e faltava alguém pra entrar dentro desse grupo e aí falaram 'ah tem uma índia aí que ela cria biojoias, cada dia ela faz joias linda pra vender aqui pra gente, que ela mesma faz'. E quando a mulher me levou a proposta, eu não tinha dinheiro, a gente não tinha dinheiro, a gente contava moeda pra ir pro curso, que a gente tinha que pegar condução e as vezes a gente contava moeda pra ir pro curso. E, pra minha surpresa, eu fiquei muito encantada quando ela falou, porque eu fui indicada, né, mas eu achei que a gente não fosse dar conta porque a gente não tinha dinheiro e aí a Lanza nesse momento, já que foi a Lanza que tinha lançado esses curso, a Lanza tinha que dar suporte pros grupos que quisessem andar, que quisessem dar continuidade aos projetos. E aí no dia do projeto, do curso, o professor falou "quantas pessoas tá com o projeto na mão pra lançar?", aí pra minha sorte ninguém tinha nenhum projeto. Era pra cada favela sair um projeto, 40 favelas, pra cada favela terminar o curso e já sair com um projeto em mãos, um projeto pra comunidade. Ninguém tinha projeto nenhum pra minha sorte. Aí eu falei "Eu tenho, professor" e ele falou assim "qual o nome do projeto?", eu falei "Marias Maré", vai a gente pro computador: "já tem, já tem Marias Maré na Maré", "Caceta, Mulheres da Maré", "Já tem, já tem Mulheres da Maré", "Mulheres da paz", "Já tem", eu falei "Caralho, tudo quanto é Maré, tudo quanto é mulher essa Maré já tem", aí eu falei assim "Mães da Maré", aí foram pesquisar e falaram "Não tem Mães da Maré", aí eu falei então "Mães da Maré, porque somos todas mães, então fica Mães da Maré", e aí pra minha surpresa, como a gente não tinha dinheiro, a Lanza deu o dinheiro pra nós, e a gente investiu, compramos matéria-prima e o interessante foi que foi um desafio pra esse grupo, a gente teve que criar looks próprios, a gente não podia copiar nada de ninguém, tinha que ser look próprio pra desfilar, que era linha de moda. Aí eu falei "Gente, a gente não sabe fazer nada, a gente só sabe fazer crochê, mal mal costurar, mas vamos ver". E nessa época a gente já trabalhava com o lacre da boca da garrafa, a gente já tinha feito bolsa, já tinha feito alguns produtos do lacre e a gente vendia, tinha tiaras que a gente fazia também, que era febre na época e a gente fazia esses negócios e aí a gente começou a montar uns modelitos e tomar um chá. Ia daqui a Vargem Grande, lá pro lado do Recreio, tinha que ir quase todo dia levar uns modelos pras meninas experimentar, as modelos tinha que ver se os modelos que a gente tava fazendo cabia nelas. E aí o pessoal que tava de frente, tudo nariz em pé, nada prestava, nada prestava, tava tudo ruim. Quando eles viram os modelitos da gente, que era feito de lacre de garrafa, eles ficaram encantados, falaram "Isso aqui é o que?", "Lacre de garrafa", "Ah, não é mesmo!", "É!", e aí nós fizemos três looks, um look com o lacre da garrafa, que era todo top e saia, outra saia longa, estilo godê, todo rodado com lacre bordado, como é que se fala, sombra/bordado e sombra e que foi a sensação do desfile de moda que abriu e fechou o desfile de moda e engraçado que os outros grupos eram grupos de costureiras elas montaram, elas adaptaram o look delas, quando na verdade nós fomos o único grupo a fazer realmente look. As outras customizaram compraram a roupa pronta, recortaram coisas e customizaram. Não foi a caso do grupo, o grupo realmente fez as roupas. E a gente ganhou pra abrir e fechar o desfile. Então, foi o início do movimento coletivo. Depois eu entrei no movimento de Economia Solidária, eu queria aprender o que que era esse movimento de Economia Solidária, dizia-se que era Economia Sustentável, queria saber mais sobre isso e queria aprender. E aí eu entrei na rede de Economia Solidária, conheci a Ana Haste, que coordenava todo o movimento de Economia Solidária no Rio de Janeiro, fiquei

com eles um tempo, depois eu tive que me afastar porque... Mães da Maré, depois eu retornei de novo; daí a gente foi se inserindo nos movimentos sociais. Eu já fazia parte desses movimentos, aí carreguei Sheila pro movimento, uma menina que fez parte do projeto Mães da Maré, que é Papiõn, também, ficou com a gente durante algum tempo; Paula, é conhecida como Paula Moura, a Cida que foi guerreira comigo, que é a Cida que coordena o grupo até hoje e as outras senhoras, a dona Maria, a dona Maria José, deixa eu ver quem mais...tem mais gente que eu tô esquecendo agora, elas vão me bater depois. Comecei a carregar essas mulheres pra dentro dos movimentos sociais pra elas aprenderem o que era movimento social e aí as indígenas no Rio de Janeiro, no movimento social coletivo, eu fui eleita como delegada de assistência social por Caxias, delegada de Economia Solidária por Niterói, delegada de Segurança Alimentar pelo Rio e como a luta era muito grande a gente foi puxando outros parentes pro movimento e aí também, dando continuidade ao coletivo, fiz parte do movimento da Aldeia Maracanã, que foi uma grande luta pros povos indígenas que moram aqui no Rio de Janeiro. Tem mais movimentos. São tantos movimentos que a gente faz que a gente acaba esquecendo alguns.”.

Os saberes tradicionais de seu território de origem (aldeia Pataxó Barra Velha), em especial o artesanato Pataxó, imprime em seus produtos uma forma própria, caracterizada pela tradição indígena com que seu artesanato é feito, mesmo quando usa materiais que vêm do contexto urbano (lacs, garrafas pet, plásticos, tecidos, entre outros). O sentido de “produção” na dupla acepção de Marx e Engels: 1. Produção como criação enquanto arte, ciência, instituições, Estado e atividades chamadas práticas, a natureza transformada é produzida; 2. Produção na acepção estrita herdada dos economistas (Ricardo e Smith) pode ser deduzida na fala de Twry pelo aspecto criador de sua produção de artesanato, que dá origem a suas ações coletivas com o grupo Mães da Maré.

**Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe** nos fala das lutas sociais a partir do grupo *Rahis*, do qual é um dos fundadores e um dos principais articuladores, associando à ideia de ocupação do espaço público na cidade do Rio de Janeiro, que se dá de maneira coletiva com outros grupos étnico-raciais e religiosos:

“Então o Rahis vem do momento em que a gente precisava mesmo ocupar esses espaços e legal porque a gente começou a articular com as populações de povos de terreiro e tem que lembrar que foi fundamental isso, não pelo aspecto só da religiosidade, era por aspectos de sinergia e querer. Quando a gente coloca na constituição Mãe Flávia Pinto, Pai Anderson, Mãe Beata, Aderbal Moreira, Pai Adailton Moreira, são pessoas no processo religioso que foi muito interessante e tem um processo de outro padrão religioso que é o católico, tem a Denise Pini, ela é católica, mas é também muito mais o processo acadêmico e junta esse povo todo. Na comunicação a gente tem o Cadu Freitas, que junta também, ele é da Rádio MEC. Aí junta com o pessoal de Brasília, da Rádio Nacional de Brasília e a gente tá o tempo todo juntando.”.

Anápuáka destaca em seu depoimento a constituição heterogênea nas lutas sociais empreendidas pelo do grupo *Rahis*, com uma forte capacidade de diálogo entre os diferentes sujeitos na construção de políticas públicas de atendimento a populações tradicionais no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro, tanto indígenas como comunidades

afrodescendentes de terreiros e, também, o espaço da academia, como local onde se encontram esses sujeitos.

A noção de coletividade vivida nas aldeias por Anápuáka ganha outras cores na cidade do Rio de Janeiro quando passa a dialogar com populações afrodescendentes e religiosas de matriz africana, católica, tendo como norte um elemento de construção de pertencas étnicas e culturais e que vai criando pautas públicas e visibilidade para a questão indígena como uma questão também urbana: os indígenas estão na cidade e precisam ser reconhecidos em seus direitos originários na cidade, inclusive. Uma convivência que vai construindo entre etnias, culturas e religiosidades diferentes, uma linguagem pública e circuitos de trocas e aprendizados nas ações coletivas do *Rahis*:

“O *Rahis* dentro do Combate à Intolerância Religiosa foi muito forte. A gente, apesar de uma minoria, a gente conseguia pautar eixos dentro dessa construção de existir um Plano. Ele simplesmente não tá ativo, mas por questão de demanda do próprio Estado. O Estado hoje tá violando esses direitos nessa produção do combate à intolerância, mas foi uma das demandas maiores do Raízes Históricas Indígenas (*Rahis*), e lidou diretamente com a questão da Cultura, lidou com a questão da Educação no momento em que a gente teve em contato com a Denise Pini, a questão de acesso do indígena à PUC, na JMJ, na Jornada Mundial da Juventude, a gente teve toda uma gama de suporte de Mãe Flávia Pinto, de Pai Anderson, de Mãe Beata de Yemanjá, no momento que a gente tem que lembrar que a gente teve aquele suporte de trazer esses Pataxós católicos pra esses espaços de povos de terreiros e tinha um padre dentro, dentro de um ambiente de terreiro e houve essa sinergia, essa troca. Houve sim um certo rejeito pessoal de alguns indígenas naquele momento porque não compreendia, mas a vivência de cada dia foi criando uma relação de afeto e de entendimento da religiosidade, o que é religião é prática de religião, não é pra conflitos de entendimento.”

Anápuáka apresenta o elemento político das *lutas sociais* empreendidas pelo *Rahis* em momentos históricos com outros grupos, com especial destaque:

“Do momento político de Mãe Beata de Yemanjá dentro da Rio+20, quando ela pega o espaço que era destinado aos povos de terreiro e troca com os povos indígenas, foi trocado, ela foi muito política nisso, a gente precisava de um espaço maior e ela simplesmente ofertou. Organizações como Koinonia, que deu um suporte financeiro pra gente bancar a alimentação e foi ali, foi muito legal, o pessoal do MIR (Movimento Inter Religioso), com a Graça, que foi muito pontual com a Alice Gress, então o *Rahis* ele tava circulando nisso tudo, então assim, não era o Anapuaka, não era a Cristiane Pantoja, não era a Twry, era um grupo, era uma organização que até aquele momento ele tinha a sua funcionalidade, até onde ele pode ir, como organização ele foi muito bem, muito obrigado, cumpriu suas metas e quando cada um precisou construir suas políticas e suas ações próprias, cada um debandou pra um lado e continuou a fazer seus trabalhos.”

Sobre a continuidade das ações coletivas do *Rahis* no momento atual (2017), para Anápuáka,

“O *Rahis* simplesmente não morreu, ele tá numa fase de hibernação, se ele vier em algum momento, muito bem, se não vier então muito bem também, porque ele deixou uma presença do indígena na cidade, num contexto de política pública. Isso é muito positivo, porque não se fazia isso antes, mesmo os movimentos presentes da Aldeia Maracanã, não construía isso. Ele construía relações pessoais com grupos,

mas não construiu políticas públicas com o Estado; e aí a nossa missão era fazer essas pautas. Encontrava pessoas, pessoas que faziam parte e tava junto do Estado dentro de Conselhos, organizações, pautas e ali o tempo todo. Foi muito bom, foi um ótimo aprendizado e sou muito grato a ter participado naquele momento, por isso foi mais uma etapa da vida.”

Anápuáka apresenta de forma muito lúcida, a nosso ver, que as lutas sociais do *Rahis* geraram visibilidade de suas pautas públicas da questão indígena e do próprio sujeito indígena na problemática urbana, para a construção de políticas públicas, quando o grupo ocupa espaços públicos de participação da sociedade civil, como Conselhos, Fóruns, Conferências nacionais e internacionais e mesmo movimentos religiosos e acadêmicos, como a Jornada Mundial de Juventude, a visita do papa Francisco ao Brasil, ações de terreiros de Umbanda e Casas de Candomblé que compunham um departamento específico dentro da Secretaria Municipal de Assistência Social e Direitos Humanos, que é o departamento de combate à Intolerância Religiosa. Tratou-se mesmo de uma ocupação de territórios na esfera pública, fazendo uso destes espaços, como um espaço também do indígena. Como vimos, para Milton Santos (2004), o território se expressa em seu uso e ocupação e a territorialidade à construção de pertencas no espaço. Trata-se aqui de construções de territórios e territorialidades indígenas no contexto urbano, onde o Estado assume o papel de mediador para a criação e implementação de políticas públicas, planos e ações, como expresso no trecho: “A gente, apesar de uma minoria, a gente conseguia pautar eixos dentro dessa construção de existir um Plano. Ele simplesmente não tá ativo, mas por questão de demanda do próprio Estado”. Anápuáka destaca assim que as ações coletivas do grupo *Rahis* trouxeram ganhos significativos para o reconhecimento do sujeito indígena no contexto urbano como problemática de Estado, sua responsabilidade e dentro de uma noção de direitos.

**Cristiane Santos** lista as lutas sociais do grupo *Rahis*:

“Bem, foi realizado a campanha da CEPLIR, que é o Centro de Promoção da Liberdade e Igualdade Religiosa, campanhas de Dia das Mulheres, campanhas que o Anápuáka participou também que foi da CEPRI, é o Centro de Promoção da Igualdade Racial, que a gente fazia parte e agora foi exterminado pelo prefeito Crivella. Então a gente tinha um bom diálogo nessas campanhas e isso deu muita visibilidade ao que se transformou o Raízes Históricas Indígenas.”

Cristiane também revela sua vivência como indígena nas lutas sociais citadas, desde sua pertença territorial no contexto urbano:

“É, tem a ver com essa vivência da reconstrução, porque quando eu saio da Unimed Rio eu começo a trabalhar com as políticas públicas e os Direitos Humanos no estado através do seu Severino, que ele que me apresenta à *Intolerância Religiosa* do Estado do Rio de Janeiro, que antes era SUPERDIR, Superintendência de Direitos de Igualdade e Direitos Difusos e Coletivos da cidade do Rio de Janeiro e lá eu conheço o Pai Adailton, que vem a ser filho de Mãe Beata de Yemanjá, conheço Mãe Meninazinha, Mãe Deusimar, Negrogum que já era meu amigo de infância que eu não via há milhões de anos, que ele também foi criado próximo à Mangueira e

minha mãe era da Mangueira né, eu fui criada na Mangueira, fora Laranjeiras, quando minha mãe casa vai morar na Mangueira.”

Cristiane destaca, igualmente, o momento da Rio+20 e sua participação no movimento da Aldeia Maracanã como pontos de partida históricos para o surgimento do grupo *Rahis* e suas lutas sociais, na cidade do Rio de Janeiro:

“Então abre esse leque de proporções de saber que existia um direito de você professar sua religião dentro do estado do Rio de Janeiro e quando eu sou chamada pra falar da questão indígena, tinha que indicar um grupo pra que ficasse detentor do saber né. Aí eu indico o nome do cacique Carlos Tucano, que eu conheci, tinha como referência no estado do Rio de Janeiro. E assim ele ficou, saiu no diário oficial como responsável pela salvaguarda dos pajés no estado do Rio de Janeiro. Esse foi o primeiro contato que eu tive como me declarando indígena né, atuando na questão indígena, sendo que nisso vem da Rio + 20, que é onde começa forte realmente, eu digo assim que começa *forte a minha batalha* de saber realmente porque que eu não atuava mais como uma cidadã brasileira sem raiz né. Porque quando você sabe a sua raiz, você sabe pra onde vai puxar o seu barco. Aí vem a Rio +20, eu fui convidada pra coordenar a Rio + 20 através do MIR, Viva Rio, Koinonia e outros que eram parceiros desses órgãos e eu tava sozinha, não sabia quem chamar, na época eu frequentava a Aldeia Maracanã e todo mundo falava que eu devia conhecer o Anápuáka, que é o Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe, então eu conheço o Anápuáka na casa da Vangri, que era uma das sete casas que foi destruída na invasão do Museu do Índio. Eu me lembro benzinho que o Anápuáka, ele ofereceu um miojo. A gente brincava que a aliança da nossa amizade era um miojo de galinha. Aí conheço o Anápuáka, ele me apresenta Baniwa (Denilson), a Renata, ela apresenta o namorado dela peruano, aí o Netuno que a gente conheceu também, Netuno vem na segunda parte; aí dessa união a gente começa a organizar o que seria a Rio+ 20, junto com a Graça do MIR, Alice Gress, Ofarerê e Aderbal Ashogum.”

A partir desse ponto, nas manifestações dos sujeitos indígenas entrevistados, começam a se cruzar as trajetórias dos indígenas em contexto urbano, com especial destaque, para os três sujeitos entrevistados, que constituem os principais articuladores das lutas sociais do grupo *Rahis*.

Sobre sua participação no grupo *Rahis*, **Twry Pataxó** relata:

“Então, o Raízes Históricas, na realidade ele foi criado pelo Anapuaka. Minha primeira participação no grupo foi quando houve a necessidade de a gente fazer um ritual no Museu Pretos Novos e havia necessidade de marcar o território indígena também por lá, porque lá era um cemitério de índios e escravos e eu fui fazer a parte religiosa e dali desde então eu fiquei no Raízes Históricas. Sempre que necessário eles me convidavam por causa da parte religiosa indígena por mulher e das comidas que é o que eu sei fazer melhor, a comida e a parte religiosa. O Raízes Históricas também foi importante, é... grupo do movimento Aldeia Maracanã, no final do movimento Aldeia Maracanã, não acabou o movimento, acabou o espaço lá, o pessoal da Aldeia Maracanã se mudou e o Raízes Históricas foi importante na negociação do espaço Aldeia Maracanã junto ao governo do estado.”

Neste depoimento, Twry mostra como se entrelaçam movimentos e sujeitos no tocante à presença do indígena em contexto urbano, na cidade do Rio de Janeiro. Sua trajetória encontra-se a partir daqui com a de Anápuáka e outros indígenas na constituição do grupo *Rahis*, a partir da afirmação da presença indígena na cidade do Rio de Janeiro no sítio arqueológico Instituto Pretos Novos na Gamboa. Este foi o território onde o autor dessa

pesquisa encontrou os sujeitos entrevistados e se inicia uma trajetória que culmina nesta tese de doutorado.

Conforme relatos dos integrantes do *Rahis*, no início dos anos 2000, Mercedes, uma moradora da Gamboa, ao fazer a fundação de sua casa, percebe uma grande quantidade de ossos humanos. Pensando se tratar de área de ocultamento de cadáveres do tráfico, ignora o fato, mas ao abrir novas escavações percebe que aumenta a quantidade de ossos. Como um amigo historiador havia alertado que naquela área se encontrava um cemitério de escravos do período colonial no Brasil, convoca arqueólogos e especialistas, que identificam no quarteirão inteiro o cemitério dos pretos novos, por se tratar de escravos com até 16 e 18 anos de idade, que chegavam adoecidos da viagem nos navios negreiros. Seus corpos eram incinerados dentro de uma cova comum e os “ossos eram socados para caber mais”, conforme pesquisas realizadas, por isso grande parte se encontrava em cacos. Junto com os ossos, era jogado o lixo da cidade para ser incinerado, motivo pelo qual foram encontrados também cacos de cerâmica e outros artefatos. Num erro de cálculo, o arqueólogo furou um metro a mais e percebeu uma camada anterior que trouxe à luz cerâmicas, uma fogueira e restos de peixes, evidenciando no mesmo local uma cozinha indígena anterior à chegada do colonizador, ou seja, a presença de um sítio arqueológico de sambaquis, que foi imediatamente testado em carbono 12 e comprovada a anterioridade da presença indígena. Em torno deste território, se reúne a mídia internacional com grande repercussão e Mercedes cria o Instituto Pretos Novos, com a salvaguarda museológica. Em torno desse cemitério de escravos se reúne o movimento negro do Rio de Janeiro e as religiões de matriz africana como o candomblé para realização de rituais, em memória desses ancestrais de África. Os indígenas que formam o grupo *Rahis* também passam a solicitar esta pertença territorial e realizam, no ano de 2012, como relatado por Twry, o ritual do Sítio de Sambaquis do Valongo, onde Twry Pataxó, Cristino Wapichana e uma Xamã dos Guarani Mbyá de Parati conduzem a cerimônia. Presentes ainda nesse momento, se encontram Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe, Cristiane Santos, Renata Tupinambá, Netuno Borum Guarani, que também fazem parte do grupo *Rahis*, à época, além do autor desta tese que testemunhou o ritual. Em especial este momento ritual marca a presença da espiritualidade do indígena em contexto urbano, independentemente de suas etnias e da forma diferenciada como concebem o sagrado. Trata-se de um momento ao mesmo tempo ritual e político que busca marcar um território de ancestralidade indígena no contexto urbano e que expressa através de uma prática social na cidade uma pertença territorial simbólica e, ao mesmo tempo, amplia a visibilidade desses sujeitos para além do conflito territorial da Aldeia Maracanã, complexificando-o.

Twry então confirma em seu depoimento os impactos das ações do grupo *Rahis* em sua atuação na cidade do Rio de Janeiro.

“[...] o Raízes Históricas, junto ao Mães da Maré, atuamos no movimento religioso Jornada Mundial da Juventude, nos mobilizamos pra estar articulando os indígenas junto desse movimento jornada da juventude, que os indígenas também tiveram sua participação. Depois da Rio+20 também, Raízes Históricas mais uma vez se articulando junto com o MIR [Movimento Inter Religioso]. Então o Raízes Históricas foi importante nesses movimentos e continua sendo importante porque Anápuáka tá aí na mídia, também como Raízes Históricas e tem o programa de rádio, que é Anápuáka, que é membro do Raízes Históricas, que continua atuando. Então, assim, todo movimento ele tem sua importância, seja ele Mães da Maré, seja ele Raízes Históricas, todos tem seu movimento, tem sua articulação e não deixa de ser importante. Nenhum é menos ou mais importante. Todos somos importantes dentro desses movimentos.”

No depoimento de Twry, podemos identificar a construção do que Harvey (2015) chama de *espaço relacional*, como um *continuum* tempo-espaço/espaço-tempo, envolvendo diferentes lutas sociais, como as do coletivo Mães da Maré, a Jornada Mundial da Juventude, a Rio+20 e os movimentos de mídia/rádio indígenas. Nos chama atenção aqui a constituição de um *espaço relacional* onde se destaca o protagonismo dos indígenas, integrados pela mediação do grupo *Rahis*. Esta noção confere ao grupo um sentido amplo e vai construindo uma noção de *direito à cidade* (LEFEBVRE, 2001; HARVEY, 2009), não como direito ao que a cidade lhe oferece, mas como participação dos indígenas na construção de um projeto de cidade. O direito à cidade não se expressa diretamente como discurso do sujeito, mas numa construção relacional através das lutas sociais do grupo *Rahis* que vai se impondo como imperativo, pela práxis.

**Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe** destaca em seu depoimento os impactos das lutas sociais do grupo *Rahis*:

“O Anápuáka, ele falando na terceira pessoa, ele é muito mais conhecido no âmbito federal. Eu vim numa escala de trabalhar políticas federais e nesse período eu começo a trabalhar no espaço territorial que era estadual e municipal. Eu era muito conhecido nacionalmente e internacionalmente, mas no meu estado não, no meu município não. Então o *Rahis*, ele me colocou num outro espaço, no espaço de trabalhar as políticas locais. Me sinto melhor, me senti melhor. Hoje depende da etnia, a pessoa Anápuáka, porque eu falo na terceira pessoa aprendeu muito com esta cidade, aprendeu muito com as políticas, aprendeu muito com o *Rahis* e tenho muito a agradecer, os erros e acertos, positivos e negativos, raivas, iras, amores, discórdia, são sentimentos que foram muito positivos no aprendizado.”

Podemos depreender nesta fala do entrevistado que o grupo *Rahis* o coloca em escalas de ação diferenciadas ao ter como ponto de partida o território, uma categoria com múltiplas determinações nas relações sociais de produção e reprodução da vida social, como totalidade concreta na dinâmica das contradições do modo de produção capitalista. Como vimos acima nesta tese em Abreu, este lugar nos exige a crítica da economia política na produção do

espaço, onde território expressa e é atravessado pelas transformações do tempo presente (ABREU, 2016).

O entrevistado, em especial, nos apresenta neste trecho: “[...] a pessoa Anápuáka, porque eu falo na terceira pessoa, aprendeu muito com esta cidade, aprendeu muito com as políticas, aprendeu muito com o Rahis”. A cidade aparece aqui como elemento mediador para a construção de conhecimentos que vão conformando em sua trajetória uma nova práxis que mantém seus conhecimentos de origem indígena e os complexifica no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro. Expressam uma totalidade de relações sociais na produção do espaço que se entrelaçam no urbano desde o rural, como nos alerta Lefebvre (2006), ou seja, os saberes e vivências da aldeia e da mobilidade são mobilizados no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro de forma *relacional* (HARVEY, 2009).

**Cristiane Santos**, em seu depoimento sobre os impactos das lutas sociais do grupo *Rahis* em sua atividade como indígena na cidade do Rio de Janeiro, afirma:

“[...] entre 2012 e a atualidade, era aquele negócio, quando você era chamado pra uma reunião, era um dupla né, Anapuaka e Cristiane, aí depois que eu vou trabalhar com o Walter Mesquita, depois que eu volto da aldeia e retorno todo ano, antes uma vez ao ano, agora eu retorno duas vezes ao ano, então eu passei a trabalhar mais com o que me move né, que é a espiritualidade indígena. Então quando a gente cria o projeto O Sagrado Brasileiro, ele me dá uma outra repercussão de visibilidade do que eu faço e do que eu sou. A parte do falar do sagrado, cuidar do sagrado, de ser uma referência quando se fala em museus indígenas e o sagrado, isso trouxe um novo trabalho pra mim, mas isso eu aprendi muito com o Raízes Históricas Indígenas, o que era o sagrado. E quando eu vou pra aldeia e descubro o que é o sagrado, eu vou pras aldeias Guarani e tenho a permissão de ver o sagrado Guarani, eu vou pras aldeias Kapinawá, os encantados me mostram o que é o sagrado, então pra mim isso foi... o Raízes eu tenho muito que agradecer o Rahis pelo que a gente atuava e o que eu faço hoje.”

O caminho que Cristiane percorre em sua trajetória como indígena na cidade do Rio de Janeiro parte de um polo oposto; ela vai do contexto urbano à construção de relações sociais em novas escalas como a aldeia, ao ver-se pressionada a buscar o território tradicional indígena, onde o grupo *Rahis* exerce essa pressão para a busca do território de origem nas aldeias:

“[...] porque você viver a vida inteira como sendo a indiazinha do vovô, mas não saber por que você é a indiazinha do vovô e de repente você ouvir do Anapuaka e da Renata, ‘olha você tem que ir pra aldeia’, aquela cobrança ‘você tem que ir pra aldeia, você tem que ir pra aldeia’, nisso o racismo que eu tô sofrendo hoje, já tava acontecendo em bocas pequenas, só que eu não via como racismo, eu via como uma mulher louca sem ter o que fazer. O racismo que aconteceu foi o racismo étnico de etnia pra etnia na mesma região do Oiapoque. Então esse racismo ele me remete ao que acontecia já na época do Rahis e só que quando ele veio, ele veio com toda fúria e raiva de 2011 até hoje e o Rahis ele me dá a base de ser quem eu sou, não digo só o Rahis, digo também o Mães da Maré, outros projetos que eu passei, que eu fui vendo no que eu era boa de fazer, no que eu sou boa de fazer.”

O fato de Cristiane reconstruir sua pertença indígena na cidade já na vida adulta - como vimos, ela vem ainda na infância para a cidade do Rio de Janeiro e não realiza o retorno à

aldeia como os demais no período da adolescência - produz dentro do grupo um ponto de conflito que a todo momento se expressa na necessidade da homologação da pertença territorial da aldeia e se atualiza para a entrevistada em evento recente quando uma militar da região do Oiapoque questiona a pertença étnica de Cristiane nas redes sociais e, em contato com indígenas da etnia Karipuna, gera uma série de acusações de falsidade ideológica, que Cristiane vai caracterizar em sua fala como “racismo étnico”. Não nos cabe aqui atestar a veracidade de qualquer uma das partes, mas apresentamos a problemática como uma expressão do sujeito “indígenas em contexto urbano”, que pode se repetir em outras situações, ou até mesmo com outras características. Entendemos a situação como expressão da totalidade social em que o sujeito se expressa e constitui.

É possível depreender deste conflito, a existência de um *espaço absoluto* (HARVEY, 2009) da aldeia, onde, na maior parte das vezes e para o maior número de indivíduos, o território é vivido de forma local, a um *espaço relacional* (2009), na grande cidade, onde as territorialidades, com base no território indígena tradicional, são o tempo todo questionadas, expresso em perguntas recorrentes por parte do senso comum: “mas esses índios são realmente índios? Porque saíram da aldeia? Porque não voltam para a aldeia? O que o índio quer na cidade? Um/a indígena criado/a na cidade pode ser considerado/a indígena? ”.

Questionamentos que se expressam como formas preconcebidas e estereotipadas de entender uma totalidade que na verdade é multideterminada, mas que podem ao mesmo tempo nos conduzir a uma reflexão mais detida sobre a relação do espaço no processo de produção e reprodução das relações sociais no modo de produção capitalista, onde a destruição de territórios e territorialidades indígenas tradicionais torna-se pressuposto para o processo de acumulação capitalista, através da expropriação de seus saberes, de suas práticas sociais tradicionais para a implantação de um modo capitalista de pensar e agir, baseado no valor de troca e na lógica da mercadoria, como nos alerta Marx (1985), ao analisar em outro contexto, o processo de constituição da sociedade capitalista.

**Twry Pataxó** conclui sobre as lutas sociais do grupo *Rahis*:

“[...] o que fica bem registrado na memória é a resistência dos povos indígenas, que seja lá como for nosso movimento a gente tem que tá atento às nossas próprias ações pra que ela não venha em algum momento atrapalhar a nós mesmos, as nossas relações, os próprios indígenas. E o Raízes Históricas não acabou, nós nos separamos porque fomos fazer atividades diferentes, não porque o grupo tenha acabado, porque a Renata continua atuando em mídias, Anápuáka continua atuando em mídias, continuo fazendo meu trabalho social na aldeia – Rio de Janeiro, agora tô indo um pouquinho mais pra frente. Então, o grupo não acabou não, a gente só se separou, o grupo não acabou não, a gente vive se encontrando e conversando.”

Para Twry, a continuidade do grupo *Rahis* se dá nas ações dos sujeitos que, em outros territórios e com projetos diferenciados, mantêm-se em contato. A rede de relações construída mantém suas características como territorialidade, como nos alerta Milton Santos (2004), enquanto sentido de pertencimento. Do ponto de vista da entrevistada, o grupo mantém seu pertencimento e aqui inferimos vai além do pertencimento étnico-racial indígena, quando implica lutas sociais que vão construindo espaços-tempos entre aldeia-cidade em territórios urbanos e aldeados, no trânsito de informações, saberes e mercadorias (artesanato, palestras, oficinas, entre outros).

**Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe** aponta na mesma direção sinalizada por Twry:

“As consequências é de construir, a gente aprendeu, a gente constrói outras redes, vamos pensar assim. A Twry tá lá na Bahia, ela foi pra Bahia, ela tá em outra rede, ela tá na aldeia dela, tá tendo outras relações, outros movimentos. A Renata e o Denilson estão comigo, o Wapichana (Cristino) tá em São Paulo. Então cada um foi construindo novas redes, novos meios, propagando muito mais. O *Rahis* é muito mais. Tem o Borum (Netuno) que tá lá, eu nem citei, tá em São Paulo, tá em outras redes, então cada um foi construindo. O legal é que a gente não ficou específico só no *Rahis*, o *Rahis* gerou ramificações. O próprio nome diz “raízes”, a gente foi ramificando, ramificando, foi abrindo. A gente não ficou restrito a um ponto da terra, a gente foi se espalhando e tá todo mundo crescendo. Em algum momento, nasce folha, brotos, outras caules, sei lá, nasce ramificação e tá indo muito bem, eu pelo menos, do meu ponto de vista, rádio Yandê e das pessoas que eu ainda acesso, está muito bem, as pessoas então indo, isso foi um dos resultados.”

Usando a própria metáfora no nome do grupo (Raízes), Anápuáka mostra a possibilidade de compreensão da separação dos membros do grupo como uma fase de expansão de ações que se aprofundam na dinâmica do trabalho-mobilização-luta de cada sujeito que compôs o grupo *Rahis* e que mantém latente a possibilidade do renascimento do grupo em outros moldes e patamares: “[...] Em algum momento nasce folha, brotos, outras caules, sei lá, nasce ramificação e tá indo muito bem (...)”.

Para **Cristiane Santos**, a continuidade do grupo dependeria de uma maior expansão interétnica com os movimentos afro-brasileiros.

“E você trabalhar no Rio de Janeiro você tem que trabalhar a questão no negro né. Porque é o negro que te dá os movimentos afro-brasileiros do Rio de Janeiro, que te dá a base pra você galgar outros caminhos e eu sempre digo que eu fico muito bem ou na senzala ou na aldeia, então os outros componentes não tinham tempo pra ir, não tinha mais aquela paciência de ir pras reuniões e começamos a... é como eu falo, cada um do *Rahis* nós éramos elos de ligação. Eu sempre trabalhei com a parte da pesquisa, da curiosidade, que eu não gosto do nome pesquisa, eu gosto de curiosidade, porque quando você fala o nome pesquisa, geralmente você lembra de um ratinho de laboratório né. E nós não somos ratinho de laboratório, nós somos uma gama de curiosidades que não são faladas nos livros né. O Anápuáka sempre falou muito da parte de mídias e de web; o Denilson com parte de criação, de criatividade; a Renata a parte de jornalismo, os outros meninos que são do Matogrosso era a parte mesmo das aldeias e isso nos leva pra vários caminhos diferentes né. O Anápuáka cria a Rádio junto com a Renata e o Baniwa (Denilson);

eu fico com o Walter Mesquita, que é afrodescendente, então fico mais assim mesmo minha pegada de afro-indígena e precisando também do fotógrafo (Walter Mesquita), porque não é qualquer fotógrafo também que pode me acompanhar nas idas e vindas nas aldeias, tem que ter um conhecimento e respeito muito grande e isso o Walter tem, até eu tô meio dispersa e ele tá mais focado nas coisas. E como os pajés falavam né, que pra escrever sobre o sagrado tinha que ter a razão com a emoção. Então as vezes quando eu tô com a minha emoção aflorada ele vai lá e bota um balde d'água, assim, você abaixa e tem que tá calma e foi isso que aconteceu. O Denilson tem o estúdio Criativo, a Renata não sei com o que ela trabalha hoje em dia, acho que só com a rádio mesmo. O Anapuaka com a Rádio (Yandê), a Twry com o Mães da Maré e os meninos que são das aldeias do Matogrosso, Luciano é escritor, o Turiga ele casou, mas ele é quase um cacique na aldeia dele no Matogrosso, Denilson é liderança indígena, Cristino Wapichana é escritor, que também fez parte né. Na época, o Tiniá Fulniô, que foi convidado por causa da pajelança, de ter um pajé no grupo né, com a Rose, esposa dele, namorada, não sei ao certo e é esse grupo que compõe a parte do Raízes Históricas Indígenas que é ... cada um é isso mesmo, quem é a sua raiz? E pra onde nós vamos parar, acho que foi isso que aconteceu.”.

Cristiane faz uma observação para além da fragmentação dos movimentos étnico-raciais no caldo dos chamados “novos movimentos sociais” e a necessidade do diálogo interracial para além das etnias indígenas e das lutas territoriais. Cristiane percebe sua atuação como trabalho, através de palestras, onde sua participação em movimentos sociais se torna pressuposto para a construção de espaços-tempos de legitimidade de *lutas sociais* para novas e mais amplas ações e lutas, para as quais o grupo não se abriu totalmente, dissolvendo-se, no ano de 2013, quando seus membros se voltam para ações em torno de projetos pessoais. As trajetórias de cada um seguem por necessidade de subsistência e trabalho, o que justifica a mobilidade de alguns sujeitos (Twry Pataxó retorna para a aldeia e vem periodicamente à cidade do Rio de Janeiro; Cristino Wapichana se muda para a cidade de São Paulo) e rearranjos territoriais na cidade do Rio de Janeiro, em busca de novas redes que possibilitem o enfrentamento das adversidades na crise estrutural do capital (MÉSZÁROS, 2009), sua expressão na formação social, econômica e espacial brasileira (SANTOS, 2009a) e que se aprofundam nas expressões da questão social contemporânea pela desigualdade, violência aberta e simbólica contra as populações indígenas (aldeadas e em contexto urbano), afrobrasileiras, quilombolas, camponesas, ciganas, homossexuais, trabalhadores e trabalhadoras pobres, sem-terra, sem-teto, expressões geracionais, entre tantas outras. Para tanto procedemos a investigar com nossos sujeitos (indígenas em contexto urbano) sua relação com o *trabalho* na cidade do Rio de Janeiro, o que veremos a seguir.

## 2.4 Trabalho

Buscamos aqui investigar a relação de nossos entrevistados com o trabalho enquanto categoria fundante do ser social. A relação homem-natureza, onde a matéria transformada também transforma o ser que trabalha, dá origem ao ser social e é a base de todas as demais objetivações humanas (LUKÁCS, 1979).

O trabalho aparece, pois aqui como base da economia para a produção de bens, valores e a riqueza social. Trata-se de uma categoria que nos permite compreender da atividade econômica ao modo de ser dos seres humanos e da vida em sociedade, onde assume centralidade para a compreensão do próprio fenômeno humano. Ao realizar a transformação de matérias naturais em produtos, de acordo com as necessidades humanas, diferencia-se dela originando aí o ser social (NETTO; BRAZ, 2012, p. 41).

Para Marx, essa diferenciação operada entre o homem e a natureza distancia-o desta e ao mesmo tempo cria novas necessidades, mediadas pelo processo de trabalho, como atividade orientada com a finalidade de produzir valores de uso que satisfaçam as necessidades humanas numa espécie de metabolismo homem-natureza. Assim, estabelece-se uma relação mediada entre sujeito (homem) e objeto (natureza), e entre estes, aparecem os meios de trabalho e instrumentos, que apresentam desde os primórdios na humanidade a problemática dos meios, dos fins e das escolhas (*idém*, p. 43-44).

Lukács nos diz que Marx demonstrou o trabalho como um “pôr teleológico”, ou seja, através do trabalho, como práxis fundante da sociabilidade do ser social, o ser humano idealiza o resultado de seu trabalho antes de concretizá-lo. Age, assim, *por finalidade*, modificando a natureza e sendo transformado nessa nova relação.

Para Marx (1985), o trabalho cria além de valores de uso, valores troca e valor, a capacidade de equivalência entre produtos, sendo assim medido e quantificado pelo tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção. O trabalho é, pois, a “*objetivação primária e ineliminável do ser social*, a partir da qual surgem, através de mediações cada vez mais complexas, as necessidades e as possibilidades de novas objetivações.” (*ibidém*, p. 52-53). Permanecendo a objetivação primária do ser social, o trabalho se relaciona com outras formas de objetivação no processo de humanização, como a arte, a ciência, a filosofia, a religião (*ibidém*, 2012, p. 53).

São características do trabalho: atividade teleologicamente orientada, a tendência à universalização e a linguagem articulada (2012). Assim,

A categoria de práxis permite apreender a riqueza do ser social desenvolvido: verifica-se na e pela práxis, como, para além de suas objetivações primárias, constituídas pelo trabalho, o ser social se projeta e se realiza nas objetivações materiais e ideais da ciência, da filosofia, da arte, construindo um mundo de produtos, obras e valores – um mundo social, humano enfim, em que a espécie humana se converte em **gênero humano**. Na sua amplitude, a categoria práxis revela o homem como ser *criativo* e *autoprodutivo*: ser da práxis, o homem é produto e criação de sua autoatividade, ele é o que (se) fez e (se) faz. (NETTO & BRAZ, 2012, p. 56)<sup>37</sup>.

Nos diz Netto e Braz (2012, p. 56) que da práxis não emergem apenas “produtos, obras e valores” que permitem aos seres humanos a atividade criadora, mas também objetivações onde eles “não se reconhecem, como algo estranho e opressivo”. A este fenômeno histórico Marx nomeou de alienação. Nos diz Iamamoto (2014, p. 48):

Na sociedade burguesa, quanto mais se desenvolve a produção capitalista, mais as relações sociais de produção alienam dos próprios homens, confrontando-os como potências externas que os dominam. Essa inversão de sujeito e objeto, inerente ao capital como relação social, é expressão de uma história de auto-alienação humana. Resulta na progressiva reificação das categorias econômicas, cujas origens se encontram na produção mercantil. O pensamento fetichista transforma as relações sociais, baseadas nos elementos materiais da riqueza, em atributos de coisas sociais (mercadorias) e converte a própria relação de produção em uma coisa (dinheiro). Esse caráter mistificador que envolve o trabalho e a sociabilidade na era do capital é potencializado na mundialização financeira e conduz à potenciação da exploração do trabalho a sua invisibilidade e à radicalização do séquito de suas desigualdades e lutas contra elas consubstanciadas na *questão social*, aprofundando as fraturas que se encontram na base da crise do capital.

A lógica da sociabilidade burguesa na órbita do capital expressa o reino do valor de troca sobre o valor de uso, as relações mercantis, coisificadas, tornam os seres humanos coisas, submetidos às leis tendenciais do mercado. A posse de mercadorias e dinheiro, a concentração da riqueza, se torna sinônimo de poder, que busca subordinar a classe trabalhadora, expropriando-a de qualquer forma de mercadoria que não seja a sua força de trabalho, a capacidade de produzir coisas.

Como vimos acima nesta tese, Ianni (1988) revela que a forma como o indígena concebe a posse - como algo coletivo, tribal, comunitário e a natureza como de uso de todos - é atacada frontalmente pelo “nacional”, pois não serve à lógica do capital.

Ou seja, as relações sociais indígenas são insuportáveis ao capital na medida em que revelam a possibilidade de outra organização social sobre bases solidárias, solidariedade que se expressa no acolhimento mútuo entre os indígenas, mesmo no espaço urbano.

Frente a isto buscamos entender a relação dos indígenas com o *trabalho*, na cidade do Rio de Janeiro, na órbita do capital em busca dos dilemas e processos que emergem dessa relação. O que se evidenciou no trabalho de campo foram as estratégias de sobrevivência na

---

<sup>37</sup> Os grifos são dos autores.

cidade capitalista, como a reafirmação de suas territorialidades tradicionais, capazes de potencializar um trabalho não totalmente alienado nas esteiras de produção, como o trabalho com o artesanato indígena produzido na aldeia e comercializado nas cidades, onde esta *era dos megaeventos* atrai turistas de todo o mundo para a cidade do Rio de Janeiro e indígenas de diferentes etnias e territórios de todo o território nacional.

Daí emergem também as questões da moradia, pois o trânsito para a cidade do Rio de Janeiro vai, aos poucos, se tornando de provisório a permanente, incluindo, como vimos a moradia na rua por tempo determinado, quando não têm um lugar para ficar. A busca de formas de sobrevivência, tão precárias nas aldeias, está assentada na esperança de outras possibilidades presentes na cidade grande; possibilidades que vão do trabalho alienado na cidade capitalista a um trabalho que reafirma sua cultura de origem, sua história e suas tradições, através de palestras, aulas e atividades culturais, hoje demandas nas escolas de ensino médio e fundamental pela lei 11645/08.

Como observado com relação à moradia, o tema do *trabalho* implica ainda uma divisão social do trabalho entre a aldeia e a cidade na produção do artesanato, por exemplo, quando na aldeia se colhem as sementes e demais matérias-primas e se realiza um trabalho preliminar de fiar sementes (colocar em fios), para a produção do artesanato tanto na aldeia, quando é levado pronto para a venda na cidade, quanto o artesanato que é produzido em todo o seu ciclo na cidade, trazendo do eixo rural apenas as matérias-primas, ou as adquirindo em mercados populares na cidade do Rio de Janeiro.

Ao indagar a questão do trabalho com nossos entrevistados percebemos a centralidade da produção e reprodução da vida social entre a aldeia e a cidade, quanto o *trabalho* sofre diversificadas metamorfoses em suas trajetórias.

**Twry Pataxó**, sobre sua relação com o *trabalho* na atualidade, afirma:

“Tenho trabalho que não sou remunerada, porque às vezes a pessoa tem uma visão que quem trabalha tem sempre remuneração né. Não é o meu caso de indígena. É igual falar assim que a mulher dona de casa não trabalha. Que a mulher dona de casa trabalha 24 horas, coitada da bichinha. É que nem o indígena, muitas vezes você escuta, quer ver uma coisa que pessoa bota o indígena no pejorativo, fala assim “Ah você ta parecendo índio, não faz nada”, pensa que o índio na aldeia não faz nada, só vive de bunda pra cima. O indígena também tem suas atividades na aldeia o dia todo. Se ele não trabalha na prefeitura ou se ele não tem uma atividade remunerada pelo governo, mas ele tem suas próprias atividades pra manter sua família, porque então senão, como que ele teria sua família?”

O trabalho não diretamente ligado à produção capitalista é tido como não trabalho, embora saibamos que produção não existe sem reprodução. E Twry, de pronto, nos diz, em sua linguagem, como a sociedade não indígena se refere de forma preconceituosa à relação do indígena com o trabalho, fazendo relação com o preconceito presente na esfera da própria

produção capitalista, com relação ao trabalho doméstico, historicamente atribuído às mulheres e considerado como não trabalho.

Lefebvre (1973, p. 23) nos diz:

O conceito da reprodução das relações de produção restitui ao conceito de “produção” um conteúdo definido, um referencial prático. Ele permite compreender a perda do sentido e de identidade no tocante ao conceito de “produção” e talvez também a alguns outros conceitos e termos: trabalho, desejo, prática, etc.

**Twry**, assim, reafirma a centralidade do trabalho para os indígenas, partindo principalmente da percepção de sua aldeia, como no trecho “O indígena também tem suas atividades na aldeia o dia todo”, e também no setor de serviços e na produção (agrícola, pecuária, pesca, artesanal, entre outras): “Se ele não trabalha na prefeitura ou se ele não tem uma atividade remunerada pelo governo, mas ele tem suas próprias atividades pra manter sua família, porque então senão, como que ele teria sua família?”. E exemplifica em seu depoimento:

“Lá tenho um irmão que é pescador, tem um outro que é lavrador e tem outro que é artesão. Meu irmão que é artesão vai na mata de manhã buscar pedaços de madeira pra fazer o artesanato. Então ele vai na mata de manhã e traz a madeira. Meio dia pra tarde ele trabalha. O que ele produz, a mulher dele vende. Então...meu outro irmão que é agricultor, ele vai de manhã pra roça cuidar da roça. De tarde ele tem as pimentas do reino que ele tem que cuidar diariamente e minha cunhada cuida da casa, cuida dos filhos. E eu tenho meu trabalho social dentro da aldeia, a horta com produtos orgânicos, então eu cuido da casa e de tarde a gente vai pra horta cuidar das ervas medicinais. Então, assim, dizer que o indígena não trabalha, que não tem emprego, é cretinice.”

**Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe** nos apresenta sua relação com o trabalho na cidade do Rio de Janeiro, a partir de sua chegada na adolescência e inserção no mundo do trabalho:

“Meu primeiro trabalho na cidade do Rio de Janeiro foi como office boy, trabalhando para a empresa do meu padrasto e foi muito bom pra mim, porque eu conheci a cidade. Minha missão era entregar informações, fazer pagamentos e isso foi muito, consegui assim conhecer a cidade. Ele só me dava o dinheiro da passagem, às vezes um guia rex, que muita gente nem sabe o que que é isso. Hoje em dia tem o google, o google maps, ajuda bastante você faz a busca rápida né. E às vezes como dava, ele simplesmente falava “você tem boca, tá aqui o número do ônibus, dá teu jeito”, e isso nos anos 90, pros anos 2000, foi muito louco pra mim. Me perdi muito na cidade, mas me achei muito e aí passei a conhecer a cidade de forma plena.”

Essa inserção no universo da produção capitalista, ainda que na prestação de serviços, vai gradativamente transformando o ser social e moldando uma forma de estar no mundo que se caracteriza pelo tipo de trabalho exercido pelo nosso entrevistado. O contato corporal com a cidade, suas ruas e o fluxo dos territórios o obriga a todo momento a reconstruir e ampliar territorialidades, o que em sua fala se apresenta como construção de um conhecimento da cidade capitalista, sua divisão, seu funcionamento, para melhor intervir nas suas relações futuras.

Relembrando as palavras de Milton Santos, o entendimento do urbano passa pela economia política da cidade no momento em que se pensa a produção e os diversos atores da vida urbana, os diferentes sujeitos e seus interesses (SANTOS, 2009, p. 114).

Conhecer a dinâmica da vida urbana em seus territórios diferenciados, para Anápuáka, tornou-se o ponto principal para uma relação com a cidade onde pudesse exercer atividade laborativa para sua subsistência e de sua família. Confirma o entendimento de Santos (2004), quando diz que a constituição do território, a partir de seus usos, leva em conta o movimento do conjunto e de suas partes enquanto complementaridades, de onde surge a divisão territorial do trabalho e os círculos de cooperação que passam a “[...] pensar o território como ator e não apenas como um palco, isto é, o território em seu papel ativo” (*idém*, p. 11). Ou seja, o território, por conter a centralidade do trabalho também transforma o ser social ao ser transformado.

**Anápuáka** continua a descrever sua trajetória de trabalho na cidade do Rio de Janeiro:

“Por isso que eu gosto muito da cidade do Rio de Janeiro, existe um caos, mas eu conheço ela, gosto dela por isso; e primeiro eu fui office boy, depois eu trabalhei numa eletrônica fazendo montagem e manutenção, sempre fui louco por essa área de tecnologia, desde criança, sempre fui apaixonado por isso, onde montei minha primeira equipe de som, junto com um colega, sócio. Era techno-dance lá em Santa Cruz. A gente produzia bailes de música eletrônica, já dance-music, euro-dance, isso nos anos 90, ganhava alguma graninha como locutor também de carro de som, moleque ainda, na adolescência, a voz já tinha mudado e foi bom pra caramba, fui de voz de galo desafinado pra voz mais melosa e aí comecei a ganhar minha grana fazendo locução, trabalhei em rádio AM, em rádio comunitária, fui editorar jornais de bairro, ganhei uma graninha, depois trabalhei no jornal O Dia, Notícia, fiquei no Jornal do Brasil fazendo diagramação, ganhando uma grana. Tive experiências com 19 pra 20 anos também como padeiro e confeitoiro, trabalhando em cozinha, foi muito bom também pra fazer experiências de cozinha durante um bom tempo. Trabalhei em uma agência de publicidade pegando esses expertises, deixa eu ver em que mais trabalhei que foi interessante, é muito mais nessa linha mesmo, aí fui pras rádios comunitárias com organização e daí por diante somou tudo né, acabei por não trabalhar mais de carteira assinada, vivendo tipo existência a cada dia, eu fazia montagem e manutenção de computadores, tinha feito curso, trabalhei numa lan house, opa trabalhei em lan house sim, montei uma loja, comecei a praticar artes marciais, like jiu-jitsu, isso acabou também me dando uma condição de dar aula e ganhar um dinheiro com isso também, virou terapia essa técnica, porque toda a minha agressividade de luta encanava pra essas áreas das artes marciais, principalmente da defesa e a aprender a não utilizar a energia pra isso, treinava e ganhava minha grana.”

Como vimos anteriormente, a precarização das relações de trabalho na ordem neoliberal da sociedade contemporânea, nomeada por autores como Ernst Mandel de *tardo-capitalista*, é expressão e fruto de profundas transformações societárias operadas nos anos 70 do século XX na chamada “crise estrutural do capital” (MÉSZAROS, 2009). Ordem que entra num “estágio destrutivo”, que incide sobre a totalidade da vida social à barbarização das formações sociais, econômicas e espaciais (SANTOS, 2008a), ante a emergência da *mundialização do capital*,

caracterizada por Chesnais (1996), ou a tão debatida Globalização, que se apresenta a partir da chamada revolução científica e técnica-informacional com expressão na micro-eletrônica, na biologia, na química, na física, como *restauração do capital* através da *flexibilização* da produção e das relações de trabalho, da *desregulamentação* da legislação e das barreiras protetivas entre países e da *privatização* do patrimônio estatal, com a exponenciação verticalizada do capital financeiro e parasitário indo às arraias de um processo destrutivo para as massas de trabalhadoras e trabalhadores em todo o mundo (NETTO, 2012). Esse processo passa a requisitar um trabalhador polivalente ante a precarização do trabalho.

A trajetória vivida por Anápuáka com o trabalho precário na cidade do Rio de Janeiro se nos apresenta da seguinte forma em seu depoimento: “(...) acabei por não trabalhar mais de carteira assinada, vivendo tipo existência a cada dia (...) aí fui pras rádios comunitárias com organização e daí por diante somou tudo né”.

Sobre seu trabalho atual com comunicação e mídias que envolve diretamente as culturas indígenas e seus saberes, **Anápuáka** afirma:

“E aí há exatamente seis anos atrás começo o grande projeto da rádio Yandê<sup>38</sup>, à qual eu me dedico hoje 24 horas por dia, sete dias por semana, 30 a 31 dias, 28 e 29 quando é fevereiro, com essas explicações todas né. Então foco hoje na comunicação, na rádio Yandê, na minha proposta de vida, no meu futuro, defino ele como meio de poder monetizar minha vida, dando palestras, dando consultoria. É a forma que eu tenho de conseguir ganhar minha grana nesses ambientes, mas a rádio Yandê, que é a primeira rádio web indígena do Brasil, online, e única até hoje com dois sócios indígenas, uma rádio 100% indígena, com 174 colaboradores no Brasil inteiro, com correspondentes no Brasil (Brasília, Mato-grosso, Rio de Janeiro), Latino-américa, América central, Norte América, virou um grande de um negócio, específico na área de comunicação, mas claro que a gente não tá focando no capitalismo específico, a gente fala empresa social, tem como objetivo específico mandar nosso lucro pra área social, de educação, comunicação e cultura. Então é um mercado que a gente tá explorando, construindo, a gente tem um plano de negócio e a gente é focado nisso pra realmente construir essas políticas específicas. A própria comunicação como mobilizadora desses processos, vamos supor a gente confunde específico editais, ou lá nossa Fundação que a gente tá querendo lançar a Fundação da Rádio Yandê, quando a gente fala Fundação não é criação, é uma Fundação, organização, da própria rádio, já que ela é empresa, ela vai criar uma Fundação, que seria uma parte dela pra poder trabalhar com as questões sociais específicas, já que trabalhar diretamente é impossível receber fundos e reinvestir fundo. Então, a Fundação da Rádio Yandê, que ainda não demos o nome, vai trabalhar com a sociedade no aspecto de cultura, educação e comunicação. Se você é um indígena, vai fazer uma faculdade de Comunicação, a gente tendo um fundo abre edital específico pra ganhar bolsa, cursos, poder que de alguma forma ele continue na universidade, fazer um curso, sei lá, de inglês, espanhol, que qualifique ele, editais de cultura, editais de comunicação, então um dos meios do nosso lucro, né, de capital retornar novamente pra base, de algumas forma, como resultado; não é acúmulo de capital, o nosso capital é o capital humano, é onde a gente quer fomentar, é onde a gente quer encaminhar. E o nosso lucro pessoal, são lucros específicos de sobrevivência e manutenção da organização, mas o maior lucro será reinvestido diretamente nesse processo da cultura, da educação e da comunicação.”

<sup>38</sup> Ver: <http://radioyande.com/>

Como podemos perceber, junto a um impulso de valorização das culturas indígenas, o atual trabalho de Anápuáka traz também elementos da linguagem do Terceiro Setor<sup>39</sup> (“capital humano”). O modelo de Fundação para a instituição social da empresa Rádio Yandê como “(...) empresa social, tem como objetivo específico mandar nosso lucro pra área social, de educação, comunicação e cultura.”, com o claro objetivo de realizar ações de políticas sociais que deveriam ser garantidas pelo Estado e que o Terceiro Setor tende a substituir, desresponsabilizando-o, assim, de seu papel. Tendência que se amplia, a partir dos anos 1990, no Brasil com o aprofundamento do Estado neoliberal e seu modelo de desmonte do direito social e das políticas públicas, movimento expressado por Behring (2003) como contrarreforma do Estado brasileiro, com a privatização das empresas públicas e serviços sociais e o brutal ataque ao fundo público. Esta “novilíngua” que se infiltra nas políticas sociais e em todas as instâncias da vida social, com seu repertório no “empreendedorismo”, no “capital social e humano”, na “empresa social” e no “empoderamento”, ganha espaço e se torna o conteúdo acrítico não só das empresas com a dita “responsabilidade social”, mas conteúdo acrítico de cada indivíduo forçado ao individualismo exacerbado na sociedade capitalista, como pode ser observado nos depoimentos dos nossos sujeitos entrevistados. Este baú de velhas “novidades” tende a reeditar a responsabilização do indivíduo por sua condição sócio-econômica, retirando do campo dos direitos dos trabalhadores o acesso e garantia ao trabalho e a todos os demais direitos. Expressão que se faz sentir também nas chamadas “redes de economia solidária”, das quais participou/a também Twry Pataxó e Cristiane Santos, no período analisado.

**Cristiane Santos** também nos relata sobre o período em que realiza o reencontro com a sua história como indígena partindo de um indivíduo social que estava estabelecido com um modo de vida urbano e capitalista a um movimento de retorno à sua identidade indígena:

[...] eu fui gerente da Unimed Rio, durante 3 anos, e eram os 3 anos, assim, toda vez que conta é engraçado, eu era loira e queimada de praia né, tinha que ser bem a loira gostosa que vende planos de saúde. E assim eu fiquei durante 3 anos na Unimed até um dia que a Unimed patrocina uma atividade de Direitos Humanos e lá tá o cacique Tucano, a Twry Pataxó, Marize Guarani, os três que eu lembro que

---

<sup>39</sup> O chamado Terceiro Setor se instala no Brasil em fins dos anos 1980 e espalha-se sobre as políticas e serviços sociais, nos anos 90 e 2000, como uma espécie de nova linguagem do social (do capital) na era neoliberal. Evidencia um claro projeto de desresponsabilização do Estado no trato da questão social. Termos como “capital social”, “capital humano”, “empreendedorismo”, “empresa social”, realizam um forte apelo à sociedade civil para, através de Organizações Não-Governamentais e ações da sociedade civil, substituírem o papel do Estado na prestação de serviços e políticas sociais públicas, relegando-os ao âmbito privado, através da filantropia e da “responsabilidade social” de empresas privadas, redimensionando termos do vocabulário dos movimentos sociais como solidariedade, responsabilidade, participação numa perspectiva de individualização da questão social. Para uma leitura mais aprofundada recomendamos a obra de Montañó (2002).

ficou marcado bem forte pra mim foram esses três. E aí você imagina eu loira, com a cabelo cumprido, como é meu cabelo até hoje né, bem cortado, tudo isso, loira, bem queimada de praia. Eu lembro que a minha bolsa era da Louis Viton que eu tinha ganhado do meu chefe, que esse ano a gente patrocinava o Fluminense e as lojas que batessem record você ganhava prêmios que iam de ternos caros a bolsas da Louis Viton, e como eu batia sempre as premiações eu ganhei a bolsa Louis Viton, eu cheguei toda serelepe lá nesse encontro, aí o Carlos Tucano sentou do meu lado, a Twry do outro e a Twry puxou assunto comigo, mas eu não dei muita trela, eu achava, eu falei assim “nossa, a mulher tá cheia de pena, parece um papagaio ambulante andando”, e aquilo eu achei engraçado né, até que o Tucano virou pra mim e falou assim: “de onde você é?”, eu falei “eu sou do Amapá”, ele “ah então você é índia”, eu falei “não, eu não sou índia não”, porque eu não me via como um papagaio, né, andando cheia de pena, e nisso foram três dias de congresso, três dias eu tinha que estar lá por causa da Unimed e no último dia a Twry me deu um cartãozinho dela, um telefone dela né, dizendo onde morava, tudo isso né, que era na Maré e quando eu precisasse que eu fosse conhecer a aldeia Maracanã. Depois de 15 dias eu perdi o emprego, não era mais gerente, não era mais nada.”

Cristiane nos apresenta uma relação com o trabalho que se dá a partir de sua construção como uma não-índigena que não se identificava ainda enquanto tal, que negava suas raízes e buscava modelar seu corpo e sua subjetividade de acordo com os padrões da cidade capitalista, o que vai lhe conferindo um lugar até então privilegiado, como gerente da Unimed Rio. Do contato com Twry Pataxó, cacique Carlos Tucano e Marize Guarani, hoje remanescentes do movimento da Aldeia Maracanã, a entrevistada precisa este encontro como o ponto onde começa a indagação sobre suas origens como indígena do Amapá (Karipuna) e que vai provocar em sua trajetória uma verdadeira reviravolta. Trata-se uma indígena que (re)constrói sua pertença étnica no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro. Cristiane vive como todas as trabalhadoras em sua idade o desemprego estrutural da crise estrutural do capital e que coincide com o momento em que o trabalho reassumirá outro significado com a cultura indígena, até chegar a um pólo diametralmente oposto do quadro apresentado:

“[...] o meu trabalho atual é o trabalho já de 4 anos, que é o projeto piloto, que é ‘O Sagrado brasileiro: etnias do Brasil’, a pedido do pajé Labu da aldeia Curiá, que é um dos sogros da minha prima, né, então eu vim de lá com o intuito de escrever e fotografar o que era o sagrado brasileiro dentro da espiritualidade, uma religião pro brasileiro né, pro Brasil né, porque a primeira religião brasileira é a religião indígena, só que isso é apagado perante as outras culturas e mistérios que tem na diversidade religiosa no Brasil. Então, a pajelança brasileira ela foi apagada e o pajé me pede pra fazer isso dentro das aldeias, como se fosse uma salvaguarda dos pajés. O pajé fala com pegadinhas né, pra entender é como o mestre dos magos, ele fala pra mim descer o Brasil, que ele vai estar me esperando com a idade que for pra chegar no Oiapoque, nos Karipunas. Então eu desço o Brasil com projeto com as aldeias Guarani - Mbyá, que vai da Argentina até o Espírito Santo, e é onde é nossas andanças fotografando o vivenciar, o jeito de viver Guarani.”

Quanto ao momento de reencontro com Twry Pataxó na constituição do coletivo Mães da Maré, **Cristiane** afirma:

“E dona Célia que eu ajudava muito me bota pra fazer um curso na Lanza, nas linhas amarelas. Aí tô eu bem sentada lá, quando escuto o maracá. Aí eu pensei comigo “Ai meu Deus, deve ser aquela mulher que parece uma arara, uma arara com

papagaio” (risos). Aí pra minha surpresa era a Twry. Aí a Twry fala do projeto dela que não tinha nome na época, que é o *Mães da Maré*, hoje em dia,  *pescando artes*. Lá nesse curso foi desenvolvido a logomarca dela, desenvolvido o trabalho dela que é o trabalho de reutilização com as mulheres da Maré e eu nesse período fiquei entre trabalhar com a Twry e o Pai Severino que é do Catimbó, aqui do Rio de Janeiro, da Cidade de Deus, ao qual eu trabalho até hoje com ele, fazendo a pesquisa e memória dele. E isso aí é um projeto segredo que eu guardo a sete chaves, mas você é meu amigo, eu posso revelar. O livro (tese) também pode revelar (risos). Isso é a confiança né, então eu ficava entre a Cidade de Deus e a Twry, entre a Cidade de Deus e Maré, Cidade de Deus e Maré. E com o tempo eu fui por um acaso eu voltei pra aldeia, voltei da aldeia eu já não tava mais no Mães da Maré, mas com seu Severino eu tô até hoje e amanhã eu tô indo pra casa dele pra gente pegar mais um pouquinho de história dele, ele já é um senhor de 71 anos. Então quando ele quer contar história é que eu vou lá e anoto.”.

Novamente reaparece a prevalência do Terceiro Setor nas ações ligadas ao trabalho na cidade do Rio de Janeiro, onde se inserem os indígenas em contexto urbano, ações direcionadas às populações empobrecidas das favelas, a exemplo dos depoimentos de Twry e Cristiane, o Complexo de Favelas da Maré e que nos evidencia a forma como o Estado tem tratado de forma indiferenciada as políticas sociais do trabalho e responsabilização dos indivíduos por sua inserção precária no processo de produção e reprodução capitalista.

Este lugar atribuído no processo de *(re)produção das relações de produção*, como apresentado por Lefebvre (1973), mesmo mascarado com outras roupagens que buscam a “inclusão” de grupos historicamente subalternizados como os pobres, os negros e os indígenas, agora os “inclui” precariamente na órbita do capital e poderíamos até dizer perversamente.

Sabemos que, a partir das atividades realizadas, os indígenas não participarão dos ganhos da produção capitalista, apropriada de forma desigual pelos capitalistas que tornam mercadoria a força de trabalho e o produto dela. Mesmo em sua produção artesanal feita na aldeia, o ciclo reprodutivo e de circulação do capital, tornam rentáveis os saberes tradicionais indígenas, despidos de toda a criticidade e conteúdo histórico, étnico, comunitário e social, ao colocar todo produto das culturas indígenas como exóticos para atrair rentabilidade ao capital no seu processo de circulação. Este conteúdo se expressa também na fala de Anapuaka quando nos apresenta uma das implicações de criação da Rádio Yandê: “(...) monetizar<sup>40</sup> minha vida, dando palestras, dando consultoria, é a forma que eu tenho de conseguir ganhar minha grana nesses ambientes (...)”.

Nesta ordem, tudo tende a se tornar mercadoria para ser apropriada privadamente pela classe capitalista, através do excedente de trabalho contido na mercadoria.

E aqui, chegamos a uma questão crucial levantada na pesquisa com nossos

---

<sup>40</sup> O grifo é nosso.

entrevistados: como vêm a forma de produzir na aldeia e na cidade.

**Twry Pataxó** nos diz:

“Na aldeia, a gente, a produção é maior, porém o escoamento é menor. Na aldeia eles produzem muito, porém ainda eles não têm ainda aquele, aquela coisa de produzir pra vender, porque acha que não tem consumidor. Consumidor até tem, eles não sabem o que é produzido dentro da aldeia, porque não existe uma propaganda pra mostrar o que é produzido dentro da aldeia. Na aldeia é produzido farinha, beiju, rapadura, polpas de fruta; variedade de fruta. Tem muita coisa que é produzido dentro da aldeia e não é divulgado. Agora que a gente tá com trabalho com grupo de mulheres que a gente tá fazendo o trabalho de divulgação, o que que é produzido dentro da aldeia. E... aqui na cidade, o trabalho aqui na cidade, o artesanato não é valorizado. A gente produz, aí quando você vai vender pessoal quer botar o preço deles e não é o preço justo. Às vezes você já faz o preço justo, quando chega lá na feira, o cara quer um preço ainda menor, o que acaba desmotivando o pessoal que produz o artesanato. Porque a gente ganha um curso quando a gente tá trabalhando na linha do artesanato, tá produzindo pra vender, você passa por um curso de precificação, pra você aprender a precificar seu produto. Aí você aprende a precificar, você bota um preço lá, aí quando você vai à feira, o cara quer que você desconta mais ainda. Eu acho que isso desmotiva muito os artesãos. E muitos artesãos deixa de ser artesão por esses motivos, porque ele faz um trabalho bellissimo e acaba sendo desvalorizado.”

Twry diferencia em seu depoimento as formas de produzir na aldeia e na cidade pelo seu trabalho com artesanato. A entrevistada vê a cidade capitalista como lugar da desigualdade e a aldeia como lugar de ausência de mercado consumidor de seus produtos. Essa desigualdade se expressa primordialmente na forma como o produto de seu trabalho é desvalorizado para ser apropriado privadamente na cidade capitalista, ou seja, um pensa para a apropriação privada e para o mercado (consumo) e outro para o usufruto e não acumulação:

“Quer ver outra coisa que desvaloriza o artesão: eu faço um produto, aí eu não sou famosa, aí, o que que as empresas fazem? Por exemplo, eu crio um produto pra Caixa Econômica, um produto de decoração. Como eu não tenho um nome famoso, o que que a empresa faz? Contrata um design de renome, aí você faz a peça, ele fica te enrolando pra dizer que foi ele que fez aquele produto pra assinar o produto, sendo que foi o artesão que fez e que desenvolveu todo o produto. Isso também é outro problema aqui na cidade que acaba desvalorizando e desmotivando os artesãos. Eu tô falando isso porque eu já fiz várias peças, não vou dizer o nome das empresas que eu não quero polemizar, mas eu já fiz várias peças e eu nunca assinei as peças. Eles sempre contratavam empresas, designers famosos pra assinar as peças. Não é só eu não, tem um monte de amigos que trabalham com produto, desenvolvem o produto, aí as empresas contratam um designer famoso pra assinar como se fossem eles que tivessem desenvolvido aquele produto que e o artesão faz. Não é só comigo não, conheço vários artesãos no Rio de Janeiro que desanimaram com o artesanato por causa disso, porque desenvolve a peça, e outra pessoa assina a peça e a outra pessoa ganha por isso, você não ganha nada por isso. Você ganha se você produzir a peça e vender, agora que você criou a peça, você não ganha, é o designer que ganha. Então, assim, é desleal e imoral, entendeu? Como é que eu faço uma peça, crio a peça, desenvolvo a peça, vem alguém, assina a peça como se tivesse criado e desenvolvido aquela peça. Então, assim, além de desleal é imoral, né, isso que eles fazem com a gente.”

A lógica capitalista do valor de troca sobre o valor de uso na chave de leitura fornecida por Marx (1985), no livro I de “O capital”, se revela no depoimento de Twry Pataxó como

desigualdade no processo de produção, valorização e circulação das mercadorias do artesanato, onde os capitalistas se apropriam privadamente não só do tempo de trabalho para a produção, mas da mercadoria que é subtraída de seus produtores indígenas. Processo identificado por Twry como “desleal e imoral”. Ou seja, além da apropriação do mais-valor no processo de criação/produção, ela se estende no processo de circulação, quando o representante do capital lança mão de sujeitos criados pela órbita do capital, como os designers, com o intuito de adequar mercadorias que se supervalorizam após uma assinatura destes. Assim, à “deslealdade” do processo, soma-se a “imoral” apropriação, como diz Twry, como se a mercadoria (artesanato) tivesse sido criada por eles e não por artesãos; no caso, artesãos indígenas. À sua maneira, Twry apreende o processo de exploração do trabalho, acumulação e apropriação privada da riqueza produzida socialmente vigente na sociedade do capital.

**Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe** inclui em sua visão sobre a produção na aldeia e a produção na cidade:

“São realidades diferentes, a gente tem que lembrar que o contexto urbano é uma coisa e aldeia é outra. O indígena, quando ele passa muito tempo no contexto da aldeia, ele tem regras locais e alguns querem exigir isso num contexto urbano e vice-versa. Vamos botar meu caso. Se eu for pra uma aldeia agora vou ter que entender de alguma forma que existem regras locais, o tempo local. Existe o tempo da aldeia que é muito mais lento, mais vagaroso pra mim que venho do processo de contexto urbano, mas as coisas acontecem. Então quando você vem pra cidade, a tua política pública federal não te acompanha totalmente como deveria né. Então, aqui é outra realidade, muito mais difícil. Não adianta vim com carteirada de artesanato de vender artesanato, porque não é válido, tem regras locais, tem políticas locais. O indígena quando ele vem pra cá, ele tem que se submeter às regras do contexto político. Botar assim: você vem pra cidade do Rio de Janeiro, o indígena, se você não traz, sei lá, seu título de eleitor, você continua votando na tua aldeia, mas qual a tua participação política local? Como é que você constrói isso dentro do seu ambiente da cidade, porque você tem que decidir muito bem onde é que você está, não de onde você é. Eu sei de onde eu sou, mas eu sei também aonde eu estou. E se eu estou aqui no Estácio, eu tenho que trabalhar, eu trabalho muito com as políticas do Estácio, do meu bairro, da minha região, que é da área central, Zona Norte, a questão da saúde local, do lixo, das políticas de habitação, mas quando eu tiver na aldeia eu tenho que fazer isso lá também. Então falta muito entendimento das transições de territórios e ambientes, que aonde você está você também tem que cuidar, não só simplesmente eu vou até a aldeia, tiro tudo da aldeia e trago pra cidade, as políticas, os lucros possíveis pra cidade, ou vice-versa”.

O argumento problematizador de Anápuáka apresenta uma pauta para o indígena que se aproxima ao que Lefebvre (2001) e Harvey (2009) nos apresentam sobre o Direito à Cidade. Como vimos anteriormente, Lefebvre encara o Direito à Cidade como “queixa e exigência” de se “encarar a crise nos olhos” e “criar uma vida urbana alternativa”. O direito à moradia estaria ligado a uma promoção da democratização. Este surge das ruas como manifestação de um “[...] grito por socorro e amparo das pessoas oprimidas em tempos de desespero”

(HARVEY, 2014, p.15).

O passo decisivo que levaria do Direito à Cidade, como unidade de lutas sociais, à Revolução Urbana, se daria na destruição criativa da economia de acumulação de riqueza para reinventar a cidade com os mais profundos desejos dos espoliados (HARVEY, 2014). Trata-se, pois, do exercício de ir em busca da totalidade em que o espaço é elemento central no processo de produção e reprodução das relações sociais de produção. O espaço como produto (produzido) e produtor de relações sociais.

Em sua obra “O Direito à Cidade”, Lefebvre (1991) nos dá um importante elemento para avançarmos em nosso debate sobre o urbano pela categoria espaço: trata-se da relação urbanidade-ruralidade que se intensifica mesmo nos países industrializados e se expressa como “cidade e campo, natureza a facticidade” (LEFEBVRE, 1991, p. 19). O núcleo urbano, como centro de poder, não desaparece e expressa as contradições do espaço. A noção de *habitat e habitar* significa, na história da cidade, “[...] participar de uma vida social, de uma comunidade, de uma aldeia, de uma cidade” (LEFEBVRE, 1991, p. 23).

O mesmo argumento em um contexto de particularidade se apresenta na fala de Anápuáka, como exigência para os indígenas em contexto urbano construir no urbano uma espécie de legitimidade social que se vai tecendo com a participação na cena local dos territórios em que habita, trabalha e vive, mesmo temporariamente, ao tempo em que retornam para as aldeias. Para o entrevistado, o fluxo inverso, indígenas em contexto urbano que vão às aldeias em busca de produtos e saberes, também deve seguir esta lógica de construção pela participação e devolução como expresso no trecho: “Então falta muito entendimento das transições de territórios e ambientes, que aonde você está você também tem que cuidar, não só simplesmente eu vou até a aldeia, tiro tudo da aldeia e trago pra cidade, as políticas, os lucros possíveis pra cidade, ou vice-versa.”.

**Cristiane Santos**, por sua vez, no tema da diferença da produção na aldeia e na cidade afirma que:

“A produção de aldeia é a produção coletiva né. Sempre são as famílias se ajudando a produzir algo e na cidade é sempre o umbilical, eu vou produzir pra mim, pro meu sustento, tudo pra mim ou pra eu, nunca em prol do coletivo na cidade. Na cidade a gente não sabe trabalhar no coletivo como sabe nas aldeias.”.

Cristiane sintetiza e contrapõe as relações de produção na aldeia, a partir da forma coletiva de se produzir e distribuir o fruto do trabalho, e a forma individual da apropriação do trabalho por parte do capitalista e de uma lógica individualista que obscurece a produção social da riqueza e a apropriação privada dos meios essenciais de produção que cria uma cultura própria da cidade capitalista. E assim, mais uma vez, revela-se com a produção e a

reprodução da vida indígena um modo de produção e usufruto da riqueza que se contrapõe aos padrões capitalistas vigentes.

Partindo de Lefebvre (1973, p. 11) podemos entender que “[...] Não há reprodução de relações sociais sem uma certa produção de relações (...)”, ambos estão dialeticamente imbricados e se expressam nas ideologias de uma época, ou seja, a cultura individualista que informa a produção e apropriação do trabalho faz parte do modo de produção capitalista com a prevalência do valor de troca sobre o valor de uso, nos termos de Marx (1985).

Mas, cabe salientar aqui que, 517 anos de contato, violência concreta e simbólica dos “invasores”, deixa marcas profundas na maior parte das etnias que mantêm o contato intermitente aldeia-cidade. Assim, a lógica da mercadoria, célula básica da sociedade capitalista nos termos de Marx (1985), invade o cotidiano indígena, desmistificando, como vimos nos depoimentos dos três sujeitos entrevistados, uma visão idealista de que o indígena é, nos tempos de hoje, a antítese da ordem do capital, embora seja possível depreender noções coletivas e igualitárias em sua forma de viver nos seus territórios, nas aldeias, e mesmo nas cidades, provindas de uma lógica mais próxima ao valor de uso.

A seguir, buscamos entender como os direitos sociais aparecem nos depoimentos dos sujeitos entrevistados.

## 2.5 Direitos Sociais

Na última das 4 (quatro) categorias destacadas na pesquisa, buscamos investigar o que os entrevistados entendem por *direitos sociais*; como relacionam *direitos sociais* com *direitos indígenas*; as formas de acesso na cidade do Rio de Janeiro; as violações de direito sofridas como indígenas na cidade do Rio de Janeiro; a forma como vêm a ação do Estado na garantia de direitos sociais aos indígenas que vivem na cidade do Rio de Janeiro; como relacionam seu trabalho com a defesa dos direitos sociais e um exercício de imaginação onde nos falaram um pouco sobre como seria a cidade que respeita os direitos indígenas como direitos sociais.

Tais direitos são regulados através de legislações específicas (Lei Orgânica da Saúde/LOS, Lei de Diretrizes e Bases da Educação/LDB, entre outras) e também estatutos (Estatuto da Criança e do Adolescente/Ecriad, Estatuto do Idoso, Estatuto da Igualdade Racial, entre outros), Políticas e Planos Nacionais (Política Nacional de Saúde/PNS, Política Nacional de Assistência Social/PNAS, Política Nacional do Idoso/PNI, Plano Nacional de

Saúde, Plano Nacional de Assistência Social, Plano Nacional de Educação, entre tantos outros), os quais regulam como devem ser organizadas as políticas sociais, o atendimento e a prestação de serviços sociais às populações.

A Educação Indígena, por exemplo, será regida pela Educação diferenciada de acordo com a cultura de cada etnia, ensino bilíngue, ou seja, na língua indígena e em língua portuguesa, além de orçamentação para implantação de Escolas Indígenas nas aldeias. A saúde regida pela PNS, regulamentada no Plano Nacional de Saúde e o Sistema Único de Saúde (SUS), delegou à Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) a responsabilidade pela saúde indígena e foi criada a Secretaria Nacional de Saúde Indígena (SESAI), em Brasília, ainda no primeiro governo Lula (2006). A assistência social regulada pela PNAS e pelo Plano Nacional de Assistência Social, regulamentados no Sistema Único de Assistência Social (SUAS), emitiu normativas que regulam a assistência social em territórios indígenas, quilombolas, caiçaras, etc, observando uma série de critérios de acordo com a cultura e as práticas locais de cada etnia, como a criação do Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) Indígena, que deve levar em conta desde a arquitetura da etnia e da aldeia em questão, até a formação de Conselhos Indígenas locais para eleger as atividades a serem realizadas e a forma como serão desenvolvidas, respeitando a cultura e as tradições de cada etnia.

Estas políticas vinham em parte sendo implementadas, mas para grande parte das populações indígenas no Brasil tem imperado o descaso por parte do Estado, seja através do sucateamento dos aparelhos implementados via desvinculação de recursos que deveriam ser destinados à prestação do serviço, seja através da privatização e filantropização dos serviços sociais, onde o Estado tem destruído o edifício dos direitos sociais, com claros ataques, como testemunhamos com as recentes - 2016 e 2017- (contra)Reforma da Previdência e (contra)Reforma Trabalhista.

Logo após a promulgação da Constituição Federal de 1988, tivemos a implementação no Brasil da política neoliberal de desmonte do Estado, como receituário para a América Latina, fruto do Consenso de Washington, e que se fez sentir de forma drástica para as populações mais empobrecidas da classe trabalhadora, que dependem dos serviços públicos para o acesso, não só a médicos, hospitais, medicamentos, escolas, alimentação, moradia etc., mas também o direito à terra, como no caso dos indígenas e segmentos expulsos da terra de onde retiravam seu sustento. Dentre as parcelas que têm negados os direitos sociais, estão historicamente as populações indígenas e isso transparece nos depoimentos de nossos sujeitos indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro.

Faz-se necessário aqui ainda uma discussão, ainda que sintética, do significado social dos direitos sociais na sociedade tardo-capitalista, o nos remete à compreensão da questão social e do processo de produção e reprodução social. das relações sociais. Como vimos, o trabalho é central, pois transfere e cria valor e diz respeito

“(…) à produção e reprodução de indivíduos, classes sociais e relações sociais: a política, a luta de classes são elementos internos à lei do valor e à compreensão da questão social e de suas expressões. Se sua base material é a produção e o consumo de mercadorias, estamos falando também do trabalho enquanto atividade humana, repleta de subjetividade, costumes e vida. (BEHRING, E. R.; SANTOS, S. M. de M. dos S., 2009, p. 6<sup>41</sup>).

#### Falar de direitos sociais implica pois

[...] Falar sobre direitos e sua relação com a totalidade da vida social pressupõe considerar os indivíduos em sua vida cotidiana, espaço-tempo em que as expressões da questão social se efetivam, sobretudo, como violação dos direitos. A vida humana não é a mera reposição aleatória dos indivíduos ou explicitação de uma essência natural, mas expressa, além das respostas às demandas imediatas, vínculos com a produção da vida genérica, vida essa que se caracteriza pelo fato de os indivíduos serem relacionais, diversos e interdependentes. (*idém*, p. 11).

Como vimos no Capítulo 1 desta tese é preciso considerar que o Estado assume lugar central, e não podemos deixar de lembrar que a incorporação do chamado “Estado de Direito” no Serviço Social e da categoria Direitos Sociais nas Políticas Sociais, historicamente, foi feito de forma acrítica, do senso comum, sem questionar o que nos diz, por exemplo, Pachukanis (1997) sobre a origem burguesa do direito e seu limite estrutural nessa sociedade tardo-capitalista, pois se trata mesmo do direito natural, do indivíduo da sociedade burguesa, um ser competitivo, individualista, o “direito” de participar da ordem estabelecida.

#### Assim é preciso discutirmos

[...] sobre direito e sua relação com a totalidade da vida social; do vínculo entre as lutas pela realização dos direitos e as classes sociais; e do movimento teórico-ético e político no Serviço Social frente às formas e estratégias de luta que se destinam a reivindicar direitos. (*idém*).

(...) No âmbito do pensamento crítico, a preocupação mais direta com a luta pela realização dos direitos se ergue com enorme força a partir do término da Segunda Guerra Mundial, sobretudo após as nefastas experiências do nazi-fascismo, do stalinismo e, mais adiante, a partir da década de 1960, com as ditaduras militares na América Latina, período em que movimentos sociais e diferentes sujeitos coletivos passam a defender e consolidar, em sua agenda política, a cultura de defesa dos direitos. Posteriormente, são incluídas questões relacionadas às relações sociais de gênero; raça/etnia; orientação sexual, dentre outras. Questões essas fundamentais para a efetivação da vida com liberdade, bem como para a valorização da diversidade humana e, portanto, para o desenvolvimento do gênero humano, fundado num projeto de emancipação humana. O problemático é que isso tudo aconteceu no espaço-tempo de efervescência pela ruptura com os referenciais críticos à ordem burguesa. E as lutas empreendidas, apesar da relevância que tiveram, considerando a organização dos sujeitos; a identificação de novas questões indutoras de formas de opressão; a possibilidade da incorporação crítica de valores e

<sup>41</sup> - IN: ABEPSS. Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais. CEAD/UnB. Brasília. 2009.

princípios éticos na luta política, não possibilitaram aos sujeitos coletivos do trabalho que se tornassem capazes de apreender em profundidade as determinações e as relações complexas entre a violação de direitos e a sociabilidade vigente. Por vezes, reforçaram estratégias mistificadoras da exploração capitalista e de formas de opressão, embora essa não tenha sido a intencionalidade dos sujeitos envolvidos. (*ibidem*, p. 15)

Em especial, nesta pesquisa buscamos realizar a relação entre direitos sociais, sua defesa e garantia, para populações indígenas e *indígenas em contexto urbano*, tendo em vista os específicos direitos indígenas previstos na Constituição Federal de 1988.

Em primeiro lugar buscamos entender como nossos sujeitos da pesquisa entendem o que são direitos sociais.

**Twry Pataxó** começa definindo direitos sociais da seguinte forma:

“[...] meu direito como indígena... direito à terra, direito à saúde, direito à educação. Direito à terra de fato o indígena não tá tendo, direito à saúde, que nem o indígena nem o branco tá tendo, direito à segurança que em nenhum lugar tá tendo, tem tanta coisa que quer dizer direito que nem indígena nem brasileiro está sendo assegurado. Primeira coisa, direito à saúde, indígena e não-indígena não tá tendo direito à saúde. A saúde pro branco tá precária e o indígena esse tal de direito nem chega. Segurança: todo mundo tem direito à segurança. É obrigação do governo dá segurança a toda população brasileira, não tem, o indígena também não tem. Educação: é obrigação de dentro do governo fornecer Educação de qualidade pro povo brasileiro, não tá tendo. Então, assim, eu sei que eu tenho direitos e deveres, mas o governo não dá nada pro povo, a qual na Constituição diz que o brasileiro tem direito. Esses direitos não são respeitados e não são assegurados. Eu sei que eu tenho direito, mas que esse direito não chega até aqueles que precisam, entendeu?”

No depoimento de Twry, identificamos sua noção de “direitos sociais” a partir da ausência do Estado na viabilização de políticas sociais de atendimento à população indígena e não-indígena, o que deixa revelada a noção de direito universal, ou seja, para todos, independentemente da sua condição de branco, negro, indígena.

Como observado acima, até o século XIX, a relação Estado-Indígenas não é mediada por instâncias sociais e políticas. A legislação indigenista era contraditória. Imperava a relação imposta pelos colonizadores. A partir do final do século XX e início do século XXI, ser indígena tem novos significados (ainda que extremamente desrespeitados) de “portador de status jurídico”, que lhe prevê uma série de direitos, enquanto parte de uma coletividade descendente de uma população pré-colombiana e pré-cabralina (CALLEFI, 2003).

A título de síntese vale aqui relembrar quais são os direitos indígenas que trabalhamos na primeira parte desta tese: os direitos dos povos indígenas denominados *direitos originários*, como vimos acima, estão assegurados legalmente na *Constituição Federal de 1988 (artigos 231 e 232)*, na *Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)*, no *Estatuto do Índio* e na *Lei 11645/08*.

**Twry Pataxó** coloca o direito à terra como primeiro direito social como indígena,

seguido do direito à saúde, à educação e à segurança, direitos estes previstos na Constituição Federal de 1988 a toda a população brasileira e que compõem, os direitos sociais garantidos no Título II, Artigo 6º. São eles:

Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição. (Artigo alterado pela Emenda Constitucional nº 90, de 15/09/2015 - DOU 16/09/2015)

Para além destes direitos, como vimos anteriormente, a terra é o pressuposto para todos os outros direitos no tocante aos direitos indígenas, pois ao pensar “a terra na realidade do índio” e o “índio na realidade da terra”, Martins (1991, p. 134), destaca:

- Preocupação com uma *prática encarnada, descaracterização do índio e o problema da terra.*
- Necessidade de demarcação urgente das terras indígenas e recuperação de territórios perdidos em conflitos para não-índios.
- Omissão dos órgãos oficiais na recuperação das terras perdidas.
- Questionamento da expropriação sofrida, da legitimidade e poder dos expropriadores e interesses de classe e da dominação através do Estado.

Assim, “[...] na omissão há uma intenção e uma ação” (*idém*). O autor nos apresenta a situação das terras indígenas nos anos 1970 e que prevalece até os dias de hoje:

- *Terras ameaçadas* - de invasão pelos brancos (grandes fazendas e empresas);
- *Terras griladas* – posse pelo não-índio ainda depende de regularização;
- *Terras expropriadas* – posse e domínio legalmente nas mãos de brancos. (*Ibidém*)

Assim, a história do índio é a história da terra. A ausência do Estado e de outras instâncias prestadoras de serviços às populações indígenas se faz sentir nos interesses em jogo na cena política brasileira. Como visto anteriormente, "somos 210 milhões de brasileiros, 120 milhões, destes, votantes, mas somente 50 mil proprietários rurais, latifundiários, elegem 41% dos deputados" (Informativo Diário do MST, 13/08/2017). Ou seja, as invasões, as licitações, a entrada em terras indígenas para exploração madeireira, o garimpo e a grilagem das terras indígenas, vem se dando desde 1500 (atualmente, atingindo também pequenos proprietários de terra/trabalhadores rurais), com a violência aberta e extermínio dos povos indígenas para alimentar a acumulação de capital e concentração de propriedade privada e exploração do trabalho. Neste contexto, a descaracterização do indígena como portador de direitos é o primeiro passo para invadir suas terras e destruir seu modo de vida.

**Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe** define direitos sociais da seguinte maneira:

“Os direitos sociais, o que se entende especificamente, as necessidades da eugenia, do bom viver, das necessidades humanas, coletivas e individuais. Quando você está como um indígena nesse contexto, você tem que pensar nesses aspectos, que é uma política construída pra uma diversidade coletiva, a qual abarca o direito individual cidadão, são pautas totalmente diferentes, desde o processo do trabalho, que são os

direitos trabalhistas, dos direitos da saúde, da educação, habitação, até do processo da própria morte, dos direitos sociais, da religião, das suas práticas e seus direitos. Esses entendimentos, como a gente coloca isso aplicado? Vamos botar assim, o Plano de Combate à Intolerância Religiosa, fala de várias religiões, aonde entra o indígena? O indígena não tem religião específica, alguns praticam religiões não-indígenas, mas o indígena, quais são os locais pra esses ritos? Como isso é respeitado? A gente tem acesso? O Estado respeita? A sociedade respeita? As pautas da Educação, do acesso a lei 11645/08, a aplicação. O filho indígena nascido na cidade, quais são as leis que abarcam ele, o trânsito dele? Se ele vai ser um indígena que vai tá o tempo todo em trânsito, é a mesma lei que corresponde para os ciganos? Vai ser respeitado? Como vai ser a forma de matrícula dele? Vai ser bilingue, não vai ser bilingue? Quais são as dinâmicas de saúde pro indígena?”.

Os direitos sociais para Anápuáka estão ligadas às necessidades humanas (PEREIRA, 2002) dos indivíduos, grupos e coletividades, onde destaca os direitos do trabalho, da saúde, da educação, da habitação e do “processo da própria morte”:

“Eu vou entendendo é que construir formas de suprir as necessidades desse indivíduo e desse coletivo, seja territorial, da forma de habitar, do bom viver até o bom morrer. Então, quando eu falo o bom morrer, é o processo morrer em paz, de acesso, de políticas, de não ser abandonado, largar o seu corpo sendo um corpo violado, onde viola seus direitos culturais, sociais, não é porque ele é indígena quem tem que ser enterrado de qualquer jeito, se ele vai ter o seu corpo cortado, de repente a cultura não aceita, então tudo isso tem que ser demandas das políticas sociais e aí a gente tá o tempo todo analisando e aí a gente precisa dessa atenção, precisa que os profissionais desses setores entendam esse processo da diversidade, que ele passe por um processo antropológico-social de entender o que é diversidade e suas necessidades pra poder viver nesses contextos, seja aldeia porque essa políticas elas têm que também alcançar as aldeias e também num consenso no contexto urbano. Eu enxergo mais ou menos por esses caminhos, como eu não sou da área de assistência social, eu não tenho uma definição específica, não sei se é isso, mas eu tenho esse sentimento que é o caminho pra gente atender as necessidades humanas e de bom viver dessa sociedade.”.

**Cristiane Santos** nos apresenta seu ponto de vista sobre o que são “direitos sociais” a partir da relação direitos e deveres:

“Quando você tem direitos você tem que saber seus saberes, direitos vem sempre carregado de algo mais né, deveres. Não adianta você só querer direitos sem ter os seus deveres. Então, eu vejo assim que muita coisa não anda não é porque tá errado por causa da roubalheira geral como tá né.”

Aqui e posteriormente, podemos observar, como Cristiane, socializada em contexto urbano e reconstruindo sua identidade indígena na cidade, após experiência de gerente de empresa e outras vivências na metrópole, revela a influência que sofre da concepção liberal. Ressalta em seu depoimento, antes de tudo, a responsabilidade individual. Responsabilidade individual que, mesmo que ela não saiba nem o queira, traz consigo uma concepção de Estado – para servir ao “indivíduo intrinsecamente livre”, liberdade que não existe sem responsabilidade e que por sua vez garante o “direito à propriedade privada” e de indivíduo responsável por seus atos, com direitos e deveres com relação a terceiros, regulados por um Estado de direito, neutro.

A entrevistada mantém-se na responsabilização individual, referindo-se explicitamente às mulheres, ao problematizar sua formação pelo contato interétnico e interreligioso com lideranças indígenas e de religiões de matrizes africanas:

“Aí eu tive com o cacique Raoni (Megaron), eu falo que sou agraciada de ter ficado um final de semana com o cacique Raoni no carnaval aprendendo com ele né, ouvindo, como eu aprendi com Mãe Beata né, que eu falo que eu sou uma pessoa sortuda, que eu tive Mãe Beata de professora, pra poder ensinar o que é ser uma mulher nos Direitos Humanos nos seus pedidos de deveres humanos, porque a gente não pede, a gente tá sempre devendo e com o cacique Raoni eu aprendi o que era a *intolerância das mulheres e o ciúme no meio das mulheres*. Então quando você sabe os seus direitos e deveres, você tem o âmbito da sociedade mais fácil, você caminha mais fácil né, você aprende que dentro de uma sociedade são várias cabeças pensantes, que nem todo mundo concorda com tudo. Então a maior dificuldade hoje em dia do nível social, da sociedade em geral, é você compreender o outro sem as regras criadas, porque as regras é que atrapalham um pouco. Quando você deixa a pessoa falar e ela expressar o que ela sente, ou o que ela quer, que as vezes o querer que tá nas regras não é o querer que a pessoa precisa.” (grifos nossos).

Cabe destacar em seu depoimento que a partir de sua inserção na área dos direitos humanos na cidade e no estado do Rio de Janeiro, em secretarias, conferências, fóruns de participação, Cristiane vai constituindo um conhecimento interétnico e interreligioso com sujeitos com destacada atuação como o cacique Raoni Megaron, liderança nacional que esteve no processo de formulação e aprovação dos direitos indígenas na Constituição Federal de 1988, e Mãe Beata de Yemanjá (in memoriam), liderança nacional das religiões de matrizes africanas, com destacada atuação no movimento negro e de luta pelos direitos das mulheres negras. No Rio de Janeiro destaca-se o movimento Religiões por Direito, ligados ao Movimento Interreligioso (MIR), com espaço e presença marcante na Rio + 20, em especial na Cúpula dos Povos. Assim, sua noção de direitos sociais está diretamente ligada à defesa destes nas *lutas sociais* que participa diretamente na cidade e no estado do Rio de Janeiro e em âmbito nacional, mas sua consciência de classe no tocante aos direitos sociais expressa uma concepção liberal de direitos individuais, mais fortemente vinculados aos “deveres”, fruto de sua socialização primária em meio à burguesia do Rio de Janeiro, o que não desmerece sua atual reconstrução com base nas suas origens indígenas.

No tocante à relação entre “direitos sociais” e “direitos indígenas”, **Twry Pataxó** novamente afirma:

“Direito à terra. Como indígena eu tenho que ter a minha terra demarcada. Como indígena eu tenho direito de andar sem a cara pintada, eu tenho direito de andar sem meu veste, eu tenho direito de andar com a roupa que eu quiser sem ser discriminada, eu tenho direito de andar com minha roupa em qualquer lugar sem ser apontada, chamada de doida, ser questionada se é carnaval. Então diz que nós temos direito, mas esses direitos não são respeitados, porque quando diz que o indígena tem o direito de andar da forma como ele quiser, com seus trajes, e o próprio brasileiro desconhece, taí a mais nova, dizer que no Brasil não tem indígena. Já viu... que agora tem um retardado aí no Congresso dizendo que no Brasil não tem

indígena. Quer dizer que o Brasil é terra indígena e no Brasil não tem indígena, que porra é essa? Então se dizer que assegurar os direitos dos indígenas chegou ao limite de uma pessoa dizer que no Brasil não tem indígena e questionar até mesmo os antropólogos, dizer que os antropólogos são mentindo, são inventando, que no Brasil ainda tem indígena, ou que o Brasil foi ou é território indígena. Então não precisa dizer mais nada ao descabimento de nossos políticos, em questionar. Então, assim, dizer direito social não quer dizer muita coisa não”.

Aqui Twry nos apresenta uma problemática recorrente na visão do não-indígena sobre as culturas e povos indígenas no Brasil: a visão de “índio” de 1500, do livro didático, estereotipada, conforme Cunha (2000), um ponto de vista platônico, idealista, que não corresponde ao indígena real do tempo presente, que se apresenta para Twry, ora exigindo que use as vestes tradicionais o tempo todo, ora questionando porque usa roupas do mundo do homem não-indígena. Reivindica como direito indígena o “[...] direito de andar com a roupa que eu quiser sem ser discriminada, eu tenho direito de andar com minha roupa em qualquer lugar sem ser apontada, chamada de doida, ser questionada se é carnaval”, ou seja, sem a imposição do outro da imagem de indígena que traz em sua cabeça, sem dar-se a conhecer o indígena que está à sua frente. Para Twry esta é uma violência diária que os indígenas sofrem.

Num sistema que a todo momento os tenta homogeneizar (integrar à tônica das políticas indigenistas do período da ditadura militar dos anos 1970), para a reprodução das relações de produção (LEFEBVRE, 1973), ao despí-lo de sua cultura e tradição para torná-lo classe trabalhadora, detentor de uma única mercadoria, que é a sua força de trabalho para ser explorada no modo capitalista de produção. Lembrando o que nos diz Ianni (1988) sobre a política indigenista nos anos 1970 e que prevalece nas ações contra os povos indígenas ainda hoje.

Muito próximo das ações adotadas na ditadura militar (1964-1984) no Brasil, as atuais afirmações do governo Temer (2016-2017) de que *no Brasil não existem mais indígenas*, o que justificaria a entrada em suas terras demarcadas, além da regularização de territórios invadidos por grileiros e fazendeiros, madeireiros e garimpeiros, estão expressas no trecho do depoimento de Twry acima “[...] tá a mais nova, dizer que no Brasil não tem indígena. Já viu... que agora tem um retardado aí no Congresso dizendo que no Brasil não tem indígena?”. Mesmo nos governos do Partido dos Trabalhadores (PT), vimos *Raposa Serra do Sol*, o caso mais polêmico no segundo governo Lula da Silva (2007-2010), devido ao embate dos indígenas com o Estado pela demarcação de suas terras; no primeiro governo Dilma Rousseff (2011-2014), tivemos o emblemático caso da usina de *Belo Monte* construída no Rio Xingu e que atingiu seriamente as etnias da reserva do Xingu, estado do Pará (PA), além de 28 mil trabalhadores da terra e

indígenas da bacia do Xingu que somam 28 etnias. Os impactos geraram o maior êxodo de migrantes, conforme dados do site “Os Impactos de Belo Monte”<sup>42</sup>.

No tocante a este tema, **Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe** nos apresenta:

“[...] se a gente pensar no artigo 231 da Constituição, os direitos dos povos indígenas de crença, de processos sociais, coletivos, de seus direitos originários, desse tipo de processo, tá ali, a Constituição diz isso. O Estatuto do Índio de 1973, apesar de estar ultrapassado, precisar de uma reformulação, também cita isso, né. O artigo 8º da Constituição diz isso também. Quando você fala do Estatuto do Idoso, o indígena ele tá contemplado ali, porque o indígena também envelhece, ele se enquadra na criança e adolescente, da mulher, da lei Maria da Penha, tá ali também enquadrada a mulher indígena. Não fala sobre a questão da diversidade específica, mas é uma lei que ela tem que ser trabalhada pra enquadrar uma mulher, as políticas feministas, indo pra uma esfera maior também têm que pensar essa questão da diversidade, não é só uma questão pra mulher num contexto feminista, mas sim como é a diversidade, como tem que ser falada. A OIT, a Convenção 169, também fala da livre consulta dessas populações, então é um processo de direitos que tá ali, então quando você pensa na escala macro, maior, internacional, nacional, estadual, você tem que vir o tempo todo construindo essas políticas e ela tem que estar. Então assim, reconheço que a gente tem pautas políticas e o indígena ele tem que se apropriar delas de alguma forma, não achar que essa é uma lei feita pra branco, porque senão a gente vai estar criando mais leis, e de repente a lei já tá lá, ela já contempla, a gente só não se apropriou dela e dizer “olha, eu sou um cidadão” ou tá dizendo diversidade e você não prestou atenção. Então também tem que se apropriar de entendimento de que também existe leis e a gente simplesmente não traz pra gente.”

A visão de Anápuáka, expressa nesse trecho de seu depoimento, deixa clara a relação que faz entre direitos sociais e direitos indígenas pela mediação das políticas sociais. A política do idoso, da criança e adolescente, da mulher, etc., além dos específicos direitos indígenas que devem ser incorporados por essas populações como seus direitos, desde uma noção de cidadania, que se aproxima a nosso ver de uma abordagem com base nos direitos humanos, comuns a todos os seres humanos em distintas formações econômicas, sociais e espaciais.

**Cristiane Santos** nos apresenta sua compreensão sobre o tema

“[...] toda vez que você fala que é indígena é o diferente né, ninguém quer estudar a legislação indígena porque ela é diferenciada. Em vez de as pessoas verem que a legislação indígena é uma salvaguarda pra todos, porque se você for esmiuçar mesmo a legislação indígena e a Constituinte que é diferenciada do indígena né, você vê que a preservação da vida tá na questão indígena e a questão da cidade tá muito ‘não’ pra pouco ‘sim’. Não tem um equilíbrio e nas legislações indígenas você tem um equilíbrio. O indígena vai cuidar disso e nós temos que fazer isso. Então não há essa troca, é onde tá havendo esse segundo maior extermínio que vai haver no mundo né, que quando você pega ali na Gamboa, aqueles painéis do Cobra, nada mais são do que as cinco etnias que vão sumir daqui pra frente.”

Cristiane relaciona ainda os chamados “direitos indígenas”, a partir do direito de imagem por seu trabalho nas aldeias:

<sup>42</sup> Disponível em: <http://www.osimpactosdebelomonte.com.br/>. Acesso: 1º ago. 2017.

“[...] como eu trabalho com direito de imagem né, o direito da fotografia, que quando... isso é uma coisa que incomoda muito em todas as aldeias. Que normalmente quando o estudioso ele chega pra pesquisar ele vai logo com a câmera fotográfica e sai tirando foto daquela senhora que tá amamentando, ou daquela avó que ela não esquentava que a roupa tá furada e o bico do peito tá aparecendo. E quando esses indivíduos entram nas aldeias, eles esquecem que tem uma lei da imagem indígena né, que ela é assegurada pela FUNAI como direito da aldeia, porque essas fotos têm que ficar pra aldeia, não é pra o fotógrafo ou o pesquisador levar as fotos pra ele e depois publicar num livro sem autorização. Isso é o que eu mais debato na aldeia. A lei da Intolerância Religiosa, que é os pastores que vão pras aldeias e diz até hoje que os indígenas não têm alma, que aquilo que eles fazem, da pintura, do grafismo, dos adornos, que é do demônio. Aí eu sempre me pergunto agora quando eu escuto uma fala dessa, então o demônio é bonito né, porque ele sabe porque tá usando um grafismo, que é pra proteção contra esses senhores, ele sabe que os adornos dele é pra tirar os mal olhado, ele sabe tanta coisa o demônio, só que devia ter ensinado os pastores também um pouquinho, que nem tudo é coisa do demônio. E as leis de território né, que é o que a gente mais debate hoje em dia no Brasil todo, que é a territorialidade das terras indígenas.”

Aqui Cristiane parte da problemática do direito do uso de imagem e outros pactos para apontar uma expressão da questão social nas aldeias indígenas que é o uso indevido de imagens, que não traz benefícios, nem assegura direitos da comercialização dessas imagens, bem como a invasão neopentecostal nas aldeias que disseminam a intolerância religiosa, étnica e cultural, opera na mente dos indígenas a negação de suas tradições e culturas. Tema que observamos no trabalho de campo na aldeia Tupiniquim Caieiras Velhas e que deu origem à dissertação de mestrado em Serviço Social na PUC-Rio (BERGER, 2012).

Referente à violação de direitos no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro **Twry Pataxó** nos apresenta o conflito da **Aldeia Maracanã** e a violência aberta contra os povos indígenas como ponto de partida:

“Quando nós fomos expulsos da Aldeia Maracanã. Quando nós fomos expulsos da Aldeia Maracanã, sabia-se que no Brasil tinha arma sônica. No Brasil teve tantas rebeliões, teve tanto momento pra experimentar a arma sônica e nunca tinha sido experimentada. O filho da puta do governador [Sérgio Cabral], deixou pra experimentar a arma sônica com os povos indígenas, que até hoje tem pessoas que tá com problema nos tímpanos por causa daquela porra daquela arma sônica que foi usada naquele dia. Tem muita gente, então, fazendo tratamento psicológico por causa daquele dia que os indígenas foram expulsos da Aldeia Maracanã, teve menina que perdeu o filho, teve muita coisa que aconteceu naquele dia que o povo desconhece. Então aí, tá um destrato social, tá um tratamento social, é assim que o governo dá tratamento social pro povo indígena, querendo desmoralizar o povo indígena e dizer que no Brasil não tem indígena, não tem coisa mais visível do que isso não. Isso é um momento de reflexão quando nós somos desrespeitados dentro dos nossos direitos. Porque ali não tinha baderneiro, nós estávamos ali pra assegurar o direito que já tinha sido conquistado. Aquele espaço ali foi o primeiro Museu do Índio, primeiro Museu Indígena em toda a América Latina. Os povos indígenas tavam ali pra assegurar, que aquele prédio não fosse demolido, que ali fosse realmente criado um espaço voltado pra cultura indígena. Nossos governadores, nossos administradores não respeitou”.

Como vimos anteriormente, a ocupação contou no seu início com 17 etnias e 47 indígenas morando e organizando o espaço. As etnias foram: Guarani Mbyá do estado do RJ,

Apurinã (AM), Guajajara (MA), Kaiapó (PA), Karajá (GO), Krahô (MG), Krikati (MA), Pataxó (BA), Tabajara (CE), Tembé (MA), Tucano (AM), Xukuru-Kariri (AL) (ALBUQUERQUE, 2015).

No depoimento de Twry podemos observamos detalhes deste episódio de violência contra os indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro e a violação de diversos direitos sociais e humanos destes sujeitos. O tom de revolta da entrevistada e o fato de eleger esta como a primeira e principal violação de direitos sofrida na cidade do Rio de Janeiro, além de outras violências, nos dá uma mostra do quanto os povos indígenas vêm sendo violados quando reivindicam o acesso à terra, seja nas aldeias, seja o direito ao solo urbano, além dos impactos nas subjetividades como no trecho: “Tem muita gente, então, fazendo tratamento psicológico por causa daquele dia que os indígenas foram expulsos da Aldeia Maracanã, teve menina que perdeu o filho, teve muita coisa que aconteceu naquele dia que o povo desconhece.”. O que nos deixa uma interrogação em aberto: até quando continuaremos a violar seus direitos sociais e seus específicos direitos indígenas e silenciaremos sua história de resistência?

**Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe** relata uma violência por racismo sofrida na cidade do Rio de Janeiro que apresentaremos na íntegra:

“Eu tive uma que...essa marcou, eu tenho a cicatriz, não dói mais, mas virou uma cicatriz. Eu lembro que durante uma das conferências, acho que foi estadual, de igualdade racial, eu ia pra Santa Cruz com minha cunhada, depois daquele evento grandioso, conflituoso, de grupos raciais negros e indígenas, quem que ia pra Brasília, pra nacional. A gente conseguiu naquele momento abarcar 11 vagas para os indígenas, foi muito legal porque, assim, a gente tava ali disputando pau a pau, braço a braço, ombro a ombro, palmo a palmo, unha a unha, a ocupação dos espaços, a gente não tá falando de conflito, a gente tá falando de você estar presente ali naquele momento né. Falar assim: “Não, eu sou indígena, tô defendendo meu território aqui, eu quero é participar dessa discussão da igualdade racial e aí eu com a madrinha do meu filho, minha ex cunhada, ou eterna cunhada, como ela mesma fala, nós pegamos um trem, o último saindo da Central do Brasil, na estação da Mangueira, indo pra Santa Cruz, fomos conversando, eu tava caracterizado na cultura, tava de cocar, tava pintado, tava de arco e flecha, só que eu tinha travado o arco e flecha com braçadeira pra não ter nenhum tipo de acidente, machucar as pessoas, e quando chega na estação de Cosmos duas pessoas de raça negra, cor preta, uma me segurou e me espancou e cuspiu na minha cara. Tava com minha cunhada e foi foda naquele dia, no aspecto de... foi muito difícil e a porta do trem abriu e o outro chegou assim pela janela e deu uma puta duma escarrada em mim e aquilo ali me doeu muito mais pelas pessoas. Eu espero naquele momento né...pô, por que fizeram isso comigo? Naquele momento eram dois negros. Eu tava vindo de um evento de Igualdade Racial, combatendo, eu tava brigando com os próprios negros com racismo com eles mesmos. Eu falei: “Cara, o que que tá acontecendo? Eu fui pra casa, eu lembro que eu morava na Estrada da Pedra... eram pessoas comuns que tavam ali dentro do trem e aquilo foi doloroso, porque fiquei assim “Putá que pariu, cara, poxa, o que que eu fiz, só por ser índio”, eu tava ali. Eu esperava isso de qualquer pessoa, esperava dum branco, da cor branca mesmo né, o meu opressor de vanguarda já, como os indígenas tratam isso, eu não esperava vir isso de uma pessoa de uma minoria, eu não esperava isso de uma pessoa que também é discriminado né, eu não esperava isso de nada daquele indivíduo né, era a última pessoa que eu baixaria minha guarda,

porque era igual a mim, é minoria, é um ferrado mesmo, socialmente, politicamente, que tem todos os seus direitos violados e fui agredido por eles e fui pra casa, tomava banho e me sentia naquele momento violado, como se fosse estuprado mesmo. E aí, voltar no outro dia pro evento e olhar assim pro lado e falar “caraca, não vou guardar isso, eles não têm culpa”, eu falei dois indivíduos, despolitizados, né, que... eu não tô falando de gente pessoa gentil, bonitinha, legalzinho não, mas eu tive... as últimas horas eu tive... me senti agredido em todos os aspectos, na alma, no espírito né, porque eu tava ali naquele evento anterior por conta disso, pra combater isso, e... fiquei durante um tempo, olhava, putz, não vou levar isso pro pessoal, isso não é pessoal, não vou tratar como fato isolado. As pessoas falaram “Ah, porque você não denunciou?”, “vou denunciar pra quem? Sobre o que né? Câmera não tem, não tem nada, era o último trem, de noite”. Claro que eu trataria como um crime comum se eu pudesse denunciar, mas eu só olhava aqueles dois cidadãos da cor negra e falava “pô, eles são minorias como eu, porque nós minorias estamos nos atacando, destruindo?”. E foi durante um tempo aquela questão de cicatrizar, eu sei que a marca tá ali, mas não levei pro pessoal, mas foi a única experiência assim cruel dentro da cidade, o resto foi fase de bullying da adolescência, conseguia sempre me safar, mas chegar ao ponto da violência física, essa foi a única que aconteceu. Todas as outras eu consegui me safar, consegui me defender, não permiti que me acontecesse, mas aquele eu tava de guarda baixa e não esperava e sempre falo pras pessoas, falo “olha, não vamo levar pro pessoal, mas foi uma situação mesmo de...putz, o racismo, o preconceito está em todas as esferas”, e aí você olha, você vê que existe indígena racista, branco racista, negro racista, judeu racista, cigano racista. Racismo é um processo que tá ali né. Tipo, a gente pode combater a escravidão, mas não consegue combater o racismo. A gente vê que existe o preconceito contra gênero, seja com o homem, com a mulher, com o LGBT, com o homoafetivo, existe tudo isso. Como a gente combate isso? Com formação, com entendimento, que existe direitos, que existe escolhas e aqueles dois que me agrediram, creio que eles não sabiam nada disso, eram só vítimas do Estado, vítima deles mesmos foi isso e são as cicatrizes que fazem lembrar que eu tenho que lutar. Então, já fui discriminado por indígena também, normal né, porque eu não tenho todos os fenótipos, não tenho todas as características do indígena do indígena amazonino, ou do Centro-Oeste. O indígena do Nordeste é o indígena que se ferrou primeiro, que pagou o pato, pagou a galinha d’angola, pagou tudo né, o despacho inteiro, ele se ferrou em tudo. Então, claro, que existe o preconceito do indígena com o indígena, mas aí você bota sua posição tipo “eu sou, eu estou, tô aqui, eu faço meu trabalho, você não é mais do que sou eu”. São conflitos que existe no processo. E existe dos não-indígenas, falar “pô, você não é”, “tá eu não sou, quem garante que eu não sou? Você, então você é o que? Você é mais do que eu em que? Então existe dos dois lados”, mas dentro da cidade do Rio de Janeiro ficou essa cicatrizinha, que me faz lembrar que eu tenho que lutar, não de conflitar contra essas pessoas e dizer “você é criminoso por conta disso”, eu sei que existe essa possibilidade e a gente tem que combater o racismo dentro de qualquer esfera.”<sup>43</sup>

A experiência vivida por Anápuáka como dor, por se tratar de uma violência aberta vinda por parte de dois homens negros, num momento em que estava participando de uma conferência da igualdade racial na cidade e no estado do Rio de Janeiro, é acompanhada de uma reflexão mais ampla que se foi elaborando sobre a natureza do racismo.

---

<sup>43</sup> O tema do racismo apresentado por Anápuáka neste trecho mais extenso traz elementos mais profundos e demandaria estudar Marx/Lukács e o próprio Harvey, que mostram como o racismo, o sexismo etc. é necessário ao capitalismo tendo em vista tanto controlar, como desmobilizar a luta dos trabalhadores ao incitar o ódio entre os iguais. Assim como a corrupção, o racismo é funcional ao capital.

Conforme Rocha (2011) vivemos no Brasil o *mito da democracia racial* e a *naturalização das desigualdades raciais*, como se este fosse um país que não tem racismo. As desigualdades entre brancos de um lado e negros, indígenas e outras etnias de outro nos apresentam como parte significativa do fosso das desigualdades de classe e a forma como se expressam as expressões da questão social neste tempo que chamamos de contemporaneidade.

Iamamoto (2000, p. 10), destaca que:

[...] a análise da questão social é indissociável das configurações assumidas pelo trabalho e encontra-se necessariamente situada em uma arena de disputas entre projetos societários, informados por distintos interesses de classe, acerca de concepções e propostas para a condução das políticas econômicas e sociais. Expressa assim [...] disparidades econômicas, políticas e culturais das classes sociais, mediatizadas por relações de gênero, características étnico-raciais e formações regionais, colocando em causa as relações entre amplos segmentos da sociedade civil e o poder estatal. Envolve simultaneamente uma “luta aberta e surda pela cidadania” (Ianni, 1992) (IAMAMOTO, 2014, p. 160). (sic)

As parcelas historicamente alijadas do acesso à Educação, entre elas, as populações afrodescendentes e indígenas, se fazem sentir duramente na violência relatada por Anápuáka, vinda da parte de dois homens negros, num momento em que lutava com negros, ciganos, indígenas e outros indivíduos que tiveram acesso a formação política e sente o fato de ter sido agredido por um igual num momento de luta contra o racismo e associa a luta por direitos, como uma luta de todas as “minorias” no Brasil, incluindo ainda a dimensão de gênero com as mulheres e lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transgêneros e intersexuais. Anápuáka reclama com esta denúncia a necessidade de uma agenda coletiva que contemple a maior parte possível dos segmentos historicamente oprimidos na formação social, econômica e espacial brasileira. Este é, pois, um desafio histórico que nos convoca a ações coletivas compartilhadas e ao diálogo interétnico, inter-religioso, intergênero, interetário no enfrentamento da questão social e em específico do racismo e da violência.

**Cristiane Santos** refere-se a uma situação de violação de direitos sofrida na cidade do Rio de Janeiro:

“2ª Conferência de Igualdade Racial lá em Caxias, tava eu, Twry, Paula, Marise, tinha a Carmel, eram nós cinco. Então a Conferência tinha uma vaga pro indígena. Aí, uma das mulheres virou pra mim e pra Twry e falou bem assim “você tinham que tá na floresta e não pedindo vaga”. Aí aquilo me irritou, me irritou muito, eu falei com ela, fui até mais racista do que ela né, eu virei pra ela e falei “você tá escutando o barulho?”, ela falou “de quê?”, eu falei “das tuas correntes, porque o Navio Negro tá te chamando pra voltar pra África”. Então, até que ponto o outro te irrita pra você ter que falar isso né, é a falta de respeito de direitos, é quando eu falo que *direitos não resolve nada, porque as pessoas que lutam por direitos são as maiores racistas*. Você vê direitos humanos pros negros, você vê direitos humanos pro empoderamento das mulheres negras, você vê direitos pra questão da mortalidade do jovens negros, você vê tudo pros negros, e eles se esquecem da principal parte que eles não agradecem aos indígenas por terem acolhido eles. E quando a gente precisa da força e da união de todos, eles são os primeiros a correr.

Então isso é o que eu mais vejo no movimento social e principalmente entre as mulheres negras, racismo que elas têm entre elas mesmas. Se uma alisa o cabelo, não pode alisar porque tem que ser black, e entre nós mulheres indígenas a gente tem a diversidade dos cabelos, quando, eu vi isso no ATL [Acampamento Terra Livre], uma das meninas me chamou a atenção porque a pele dela é negra, o cabelo dela é negro e tive que fazer essa pergunta pra ela “nossa, você é negra, você é quilombola?”. Ela me olhou com uma cara fechada, eu senti a cara que eu faço quando me perguntam se eu sou indígena, ela me olhou dentro dos olhos e falou assim: “eu sou indígena, o meu pai é índio, minha mãe é índia e nós não somos misturados com a África, nós somos indígenas brasileiros”. Então aquilo ali é como o negro, o afro vê o Brasil, porque ele não se permite conhecer que na Paraíba, os Potiguaras, a maioria são negros, o cacique Babau, se tirar todos os trajes dele, ele é um homem negro, os Tupinambá da Serra do Padeiro são negros, os Potiguaras são negros. Aí essa semana quando eu tava vendo a Fátima Bernardes, o Nabi Clifford, ele começa a fala dele, a entrevista pra Fátima Bernardes dizendo “os primeiros negros da terra são os índios”, nossa aquilo me arrepiou, a vontade era de assim encontrar com ele, eu tenho ele no facebook, conversamos de vez em quando, mas eu queria agradecer ele pessoalmente, porque ele foi o primeiro negro que foi pra televisão e falou que os primeiros negros são os índios (...).”

Novamente uma expressão de racismo entre etnias indígena e afro-brasileira vivida agora por Cristiane na 2ª Conferência da Igualdade Racial, onde a disputa interna por espaços evidencia a ausência de formação sobre quem são os indígenas no Brasil do século XXI e como se expressam as formas de violência de violação de seus direitos.

Para tanto, esperamos que este estudo possa contribuir no sentido do diálogo em todas as esferas e que apresente a problemática indígena para outras etnias e sujeitos que ainda necessitem de formação sobre o tema.

Neste depoimento está presente não só a alienação que atinge todas as classes na sociedade capitalista e a divisão nos grupos de esquerda, que arrefece as lutas sociais, mas a centralidade da economia na garantia dos direitos. Mesmo sem condições de uma crítica da economia política, assim, sem o saber, Cristiane toca em questões centrais das lutas sociais anticapitalistas: a necessidade da formação política; as pautas únicas que unem os movimentos; o risco dos movimentos sociais serem capturados pelo reformismo ao colocarem os direitos sociais como limite da luta social, sem constranger a lógica e as leis fundamentais da sociedade capitalista.

Sobre como relaciona seu trabalho com a defesa dos direitos sociais, **Twry Pataxó** nos diz:

“Sim, de certa forma sim, porque quando você trabalha com o coletivo que tá envolvido ali profissionais, técnicos pra tá trabalhando, se articulando e desenvolvendo esses grupos, de certa forma sim, porque nós temos técnicos na prefeitura do município de Porto Seguro que tão envolvidos nesses trabalhos e tão dando subsídio pra que esse trabalho caminhe, atuando junto com esses indígenas e fazendo com que os indígenas caminhem sozinho sem necessidade de terceiros.”

Twry destaca em sua fala a autonomia dos povos indígenas e a ruptura com a tutela. Mas será que os índios podem resgatar sua autonomia numa sociedade em que a homens e mulheres de todas as raças e etnias não são emancipados? A questão central é: a emancipação

não se dá por grupos, camadas, classes, mas ou todos são emancipados ou nenhum é. E as palavras de Ianni (1988) mostram brilhantemente isso quando nos diz que os parques e reservas indígenas organizados e controlados pela FUNAI tanto “protegeram” como colaboraram na continuidade da expropriação de suas terras, sua força de trabalho e suas culturas, revelando *uma ambiguidade destrutiva entre “proteger” e “integrar” comunidades indígenas*. A dita “proteção” implica sempre em expropriação. A transformação da terra indígena em terra grilada, ocupada, latifúndio, fazenda, empresa é sempre a ação de transformar o “índio” em “nacional”, sob o pretexto de um desenvolvimento econômico e social da nação.

Portanto a autonomia e autogestão dos povos indígenas como sujeitos destacada no depoimento de Twry tende a se tornar em seu trabalho e ações coletivas a busca de garantia de seus direitos sociais como indígenas em seus territórios e no contexto urbano.

**Anápuáka Muniz Tupinambá** nos apresenta seu ponto de vista sobre a tutela:

“Então, o Estatuto do Índio de 73 fala dessa tutela e fala de silvícola, então uma coisa muito ultrapassada. Tutela não existe mais, o processo tutelar pelo Estatuto do Índio, mas a responsabilidade do Estado com populações indígenas, de compensações, crimes, genocídios, crimes institucionais do governo, ela tem que existir sim, permanecer, bancar essa conta. Acho que o dinheiro é pouco pros crimes que o Estado comete com cidadão indígena e não-indígena, com indígena, principalmente por anteceder os direitos originários, a questão da evasão da terra, da morte, da morte pelo Estado. Tem o fator do indígena na ditadura militar, são citados nos seus processos mesmo tendo o Relatório Figueiredo que fala de mais de 8 mil indígenas que foram mortos e torturados pelo Estado no processo ditatorial, pelos próprios militares e representando o Estado, em nome do Estado, a favor do Estado. Então, quando a gente avalia por essas linhas, tá ali, então a tutela, como narrativa, a gente coloca de lado diz assim, responsabilidade do Estado por compensações por crimes, violações de direitos. Então esses direitos foram violados, têm que ser pagos de alguma forma, tem que haver compensações por meio privado, pelo meio institucional, seja torres hidrelétricas passando em territórios indígenas, estradas, coisas que incomodam o processo social e acho que ainda a compensação financeira ajuda, mas existe a compensação de respeito em cumprir as responsabilidades do Estado com aquelas populações que buscam os seus direitos, tirar de perto, tipo o agronegócio, viola vários processos culturais, então ali o Estado tem que impor a sua responsabilidade de Estado. Então eu vejo muito essa questão da tutela ainda um processo que já não existe mais, mas existe as tutelas das organizações não-governamentais, que é o indigenismo e outras organizações, porque a gente só olha as organizações grandes, mas existe muitas organizações pequeninhas que fazem tutelas religiosas, tutelas sociais, tutelas educacionais, tutelas acadêmicas, o “meu índio”, como já ouvi várias vezes, nossa é coisa que dói o coração isso e confronta realmente o indivíduo, mas a tutela é algo que tem que ser extinguido do processo das leis ou de denominações e tem que ver outras referências que é as compensações culturais, sociais de crimes do Estado, crimes do privado, do meio privado, das empresas com os povos indígenas.”

Anápuáka nos apresenta um ponto de vista explícito contra qualquer forma de tutela, confrontando a tutela do Estatuto do Índio de 1973, com a necessidade de reparação dos crimes cometido contra os povos indígenas na ditadura militar, dos anos 1970/1980, no Brasil.

Como vimos, a tutela enquanto política no atendimento às populações indígenas, surge na ditadura e se torna em essência a lógica da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada em 1967, para substituir o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que tinha como fim estudar e defender os direitos dos indígenas. A FUNAI era uma espécie de “ministério” que tratava das demandas dos indígenas (1988). Nesse período, se operou uma distinção entre o “índio” e o “nacional”. As diretrizes da FUNAI destinam-se a “proteger” a pessoa indígena, suas instituições, comunidades, garantir a posse permanente das terras indígenas e o uso de recursos naturais nelas existentes levando em conta o equilíbrio e a preservação da bio e sociodiversidade (1988). Mas o que temos visto é uma imensa contradição quando analisamos a realidade da tutela da FUNAI nas aldeias.

O Estatuto do Índio de 1973 buscou reafirmar as diretrizes e garantias da política indigenista da FUNAI (1967). Tanto na lei de criação da FUNAI, quanto no Estatuto do Índio, nos diz Ianni (1988), fica clara a distinção e contraposição entre o índio e o nacional. Sua língua, cultura espiritual e material levam a esta distinção nesse período, o que leva a não o reconhecer como nacional e brasileiro, portanto portador de direitos sociais. Se o “índio” sempre foi visto como o “silvícola”, como um outro diferente, estranho e “estrangeiro na sua terra”, como vimos anteriormente em Ianni (1988), isso não poderia deixar de atingir todas as instâncias da vida social, que é o que observamos nos depoimentos dos nossos entrevistados com relação à violação de direitos sofrida na cidade.

Com relação ao racismo que os indígenas aldeados sofrem por parte da sociedade envolvente, **Cristiane Santos** nos relata uma situação de racismo vivida em conjunto com indígenas aldeados com quem trabalhou recentemente:

“Então quando a gente tá lá a gente vê que uma criança sofre racismo dentro das escolas fora das aldeias. Que a criança enquanto estuda na aldeia ela tá ok, ela tá dentro com os seus né. Quando sai da aldeia é que ela passa a ser o diferente né. E em Parati, que é onde eu convivo eu vi a diretora brigando com o menino que estudava a tarde né, que ele ia de chinelo. Aí quando ele tava de chinelo, a diretora brigava porque ele tava de chinelo. Quando ele ia de tênis ela perguntava “Ué, índio usa tênis?”. Aí isso foi em 2012, a gente foi chamado pra ir lá, aí foi quando eu conversando com eles, eles falaram “a gente nunca entrou no refeitório pra comer, que o nosso lanche ela dá sempre separado”. Aí foi quando eu fui pra lá e comecei a conviver com Parati e ver realmente o que era a discriminação racial. Eu sentei um dia com elas no chão lá de onde é feito as vendas e eu recebi uma coxinha, o rapaz jogou uma coxinha mordida pra mim comer. Eu voltei com a coxinha nele. Eu juro que é mais forte do que eu, eu poderia segurar a coxinha e agradecer, mas eu joguei de volta nele e ele viu que eu falava português muito bem. Ele ficou meio apavorado, me pediu desculpa. Eu falei que ele podia até ser preso por discriminação racial.”

Cristiane nos traz o elemento do racismo vivido cotidianamente pelos indígenas com a população não-indígena envolvente, nas escolas fora da aldeia por crianças e jovens, da parte de profissionais na instituição escolar e mesmo de pessoas na rua com as mulheres indígenas

Guarani-Mbyá em Parati, quando vendem seus artesanatos na cidade vizinha de sua aldeia Tekoa-Porã. A forma como o rapaz reage diante da reação de Cristiane, ao receber um resto de alimento, confundida como mulher Guarani, mostra como o mito da democracia racial, como nos fala Rocha (2011), se mostra de forma perversa. Quando desmascarado, o rapaz poderia dizer “não sou racista”, mas ante indígenas com pouca informação sobre seus direitos, age como se estes fossem animais.

E Cristiane continua seu depoimento:

“E o segundo racismo é agora na atualidade de Parati, grandes lojas, Hering, Solt, as lojas grandes que tem lá em Parati eles tão colocando vasos de flores imensos nas portas pros indígenas não sentar e vender seu artesanato. Então você conviver no eixo urbano, o que mais dói é a falta de conhecimento quando dizem que ‘índio dança pra chuva, canta pra chuva pra chover’, que ‘índio é sujo’, que ‘índio não fala direito’, que quando eu falo direito eu não sou mais índia, que a minha pele branca não é pele de índia, só o meu cabelo e meu rosto que é e o meu resto do corpo não. Então é essa diferença do que é ser índio dentro da cidade, o que é ser índio do livro e o que é ser índio verdadeiro, porque o índio do livro é uma ficção que foi criada pelos antropólogos de 1600 até hoje né? E o índio de verdade ele vive no contexto urbano, nas aldeias como em qualquer lugar. Dentro da aldeia ele tem wifi, tem tudo que tem na cidade e não deixa de ser índio, porque o japonês, o americano e o europeu ele sempre vai ser aquilo ali. Então em qualquer parte do mundo vamos ser índios brasileiros. Então é essa dificuldade que eu vejo, assim, da parte dos direitos né, da sociedade, dos direitos sociais. E o índio é sempre aquela curiosidade do desconhecido. Só que com essa nova leva de autores indígenas isso tá mudando. Não mudou assim 100%, mas mudou 10%, já é um caminho, porque pro indígena ele não quer tudo de uma vez, ele quer que a história dele venha sendo contada aos poucos, pra quando chegar lá na frente ele dizer “opa, eu venci.”

Cristiane nos apresenta então neste trecho sobre a relação entre seu trabalho e a defesa de direitos sociais exemplos claros de como o racismo se apresenta na sociedade brasileira, seja através da negação do espaço urbano para o indígena comercializar seu artesanato e expressar sua cultura de origem, seja o indígena incorporar em seu tempo e espaço elementos das culturas não-indígenas.

Quando convidados a um exercício de imaginação sobre como seria a cidade que respeita o indígena em contexto urbano, nossos entrevistados reagiram com a surpresa, mas nos apresentaram visões ricas no sentido do direito à cidade, como nos propõe Lefebvre (2001) e Harvey (2009).

Cristiane nos apresenta seu exercício de uma cidade que respeita o indígena nos direitos sociais:

“Cidade existente no Brasil? Eu acho que pra ser uma cidade imaginada teria que começar por formatar, vamos voltar em 1500 né. A chegada dos europeus, tinha que ser do europeu ouvir do indígena, pra eles começar a formatar uma cidade igualitária, que quando a gente chega na casa dos outros, a primeira coisa que a gente faz é respeitar aquela organização daquela casa. Eu e minhas filhas a gente é muito curiosa né. A Luiza quando era pequena, quando ia na casa dos outros, a primeira coisa que ela fazia era olhar o banheiro. Abrir dentro do... abrir o armariozinho da pessoa pra ver o que que a pessoa tinha, se ela era organizada

dentro do banheiro. Aí a Priscila não, era observar quadro, o porta-retrato, aí você vai observando e ficando sem nada né. Eu não, eu sou rápida, já olho tudo na cara da pessoa e tipo assim a pessoa é tudo largado, é igual a mim né, é meio índio, porque uma sociedade indígena, ninguém se preocupa se a tua roupa tá lavada, que roupa não tem vida, roupa é roupa. E a sociedade do branco é roupa da sorte, calcinha da sorte, cueca da sorte, meia da sorte. Então a gente já começa pelas roupas né, então não teria tanta roupa no mundo pra causar poluição. Nós não teríamos refrigerante, porque o refrigerante não iria chegar na cidade na nossa cidade imaginária. Então automaticamente você não teria garrafa pet pra poluir o mundo, mas também você não teria reutilização, que gera renda pra muita gente. Então a gente teria uma cidade que seria uma cidade com a sua liberdade religiosa, porque nós somos povos diferentes dentro do Brasil que acolheu todo mundo. Então a gente tá falando do Brasil acolhedor, teria sim as suas casas indígenas como deve ter em qualquer cidade, não afastando o índio, colocando ele como um ser inapropriado né, inexistente ou fictício. Eu imagino assim uma cidade, eu nunca fui na Bolívia, mas só de a gente ouvir da guerra das mulheres bolivianas, da luta delas, eu imagino que seria uma cidade como a Bolívia, do indígena ter voz. Essa seria a minha cidade imaginária, porque lá a mulher boliviana ela pode andar com os trajes indígenas dela, ninguém aponta ela como a errada, a esquisita né, ela fala a língua quéchua dela, se você entendeu muito bem, se não entendeu vá aprender. As escolas ensinam a língua. Então eu acho que teria que ser um Brasil que falasse o Guarani ou o Yandeva, que seria a língua de comunicação, teria que ter mais respeito né, uma cidade de respeito, seria uma cidade com o nome de Respeito, porque o respeito você respeita a todos e cada um no seu núcleo né, seriam vários quilombos com suas vertentes, pronto. O quilombo africano, ao quilombo europeu e vai assim. O quilombo europeu ele faz as casinhas dele lá europeia do jeito que ele quisesse né. Seria eu acho que o ideal de vida é uma escola multiétnica, onde todo mundo se encontrasse pelo menos uma vez na semana e se apresentasse sua língua e sua cultura.”

A cidade de Cristiane Santos é sobretudo uma cidade multiétnica, mas ainda capitalista, onde o consumo de mercadorias do mundo capitalista seja minimizado, a mulher indígena tenha voz no espaço público, a língua oficial seria a língua indígena.

**Twry Pataxó** nos apresentou a seguinte proposta de cidade:

“Uma cidade imaginária né (risos), vamos criar ela (risos). Peraí, deixa eu ver aqui... taqui a cidade, minha aldeia 1900 e bolinha, pouca gente entorno. Essa cidade não teria muitos só seria uma cidade de indígenas mesmo, não poderia ter outros povos, porque senão não ia haver essa harmonia, porque o indígena, como eu falei, ele não é ambicioso, ambição dele é só no prato de comida (risos). O indígena ele não tem ambição de acumular bens, muitos acham isso um defeito, eu acho isso uma qualidade, a pessoa não quer acumular bens. A pessoa quando ela quer acumular bens ela se torna escravo da sua própria ambição, da sua própria cobiça, né. E isso o indígena não tem, ele só quer pescar pra comer, fazer igual a outra, comer o peixe com farinha, e o homem branco é muito ambicioso, quanto mais ele tem, mais ele quer ter e pra ele ter, se preciso, ele passa por cima dos outros. Ele humilha os outros pra ter, pra atingir seus objetivos. Então essa cidade que você tá falando seria uma cidade só dos indígenas, não poderia ter outros povos por perto.”

Twry em seu exercício de imaginação nos apresenta *a cidade dos índios*, sem a presença de outros povos invasores, capaz de conservar seus valores. Como vimos anteriormente, a cidade do capital (LEFEBVRE, 2001) é antes de tudo para Engels onde se revelam horrores da realidade urbana. O espaço urbano é o espaço repressivo, do “crime social”, onde o caos urbano é produzido pela ordem do capital (2001). Esta cidade do capital e toda sua barbárie

não respeita os indígenas e Twry não vê a possibilidade de nessa ordem estabelecida o indígena ser respeitado em seus direitos. A *cidade dos índios* é sobretudo do tempo-espaço anterior ao capitalismo, uma sociedade comunal, onde o valor de troca, nas palavras de Marx (1985) não se sobreponha ao valor de uso.

Cabe aqui ainda destacar que **Twry**, assim como os capturados pela alienação capitalista, faz do homem burguês o modelo do homem branco. Ela não reconhece que a solidariedade é sobrepujada pelo modo de ser e pensar capitalistas. Porém, desde sua socialização na aldeia Pataxó Barra Velha ao grupo Mães da Maré a entrevistada destaca em seu depoimento a experiência da solidariedade. São contradições que mostram como na vivência na cidade os indígenas também são capturados pelo modo de ser e pensar capitalista, ainda que não o queiram. Por outro lado, no trecho de seu depoimento acima, Twry que faz a crítica da sociedade de consumo, do consumo supérfluo.

A título de problematização sobre o tema do consumo na sociedade capitalista, a Dra. Ana Maria de Vasconcelos em texto ainda inédito nos diz:

Com a obsolescência programada das mercadorias, na sociedade de consumo, campanhas de marketing e publicidade impingem a “necessidade” de produtos novos e modernos, mesmo que desnecessários, tornando o ainda útil em obsoleto. O descarte dos produtos obsoletos, sua reciclagem e reaproveitamento cada vez mais é negado pelas empresas – que buscam lucros e vendas cada vez maiores - como sua responsabilidade, com a responsabilização individual do consumidor. O prazer e a satisfação consumista resultam na degradação ambiental e na destruição das subjetividades, fruto da exploração do trabalho e apropriação e acumulação privada da riqueza socialmente produzida, sem limites. O meio ambiente não tem condições de suportar este processo que resulta na destruição das subjetividades e no individualismo exacerbado. A expansão mundial da produção e do consumo submetida à ordem capitalista vêm destruindo tanto a natureza, como homens e mulheres.<sup>44</sup>

**Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe** nos apresenta a cidade que respeita os povos indígenas nos direitos sociais da seguinte maneira:

“Nossa, que utopia! A cidade perfeita...a cidade perfeita... esse ano eu escrevi sobre isso, fiz um post, altamente filosófico, quase um artigo de 4 linhas, na verdade tem mais linhas, mas eu falava desses direitos respeitados, né, que a gente consiga... não é complicado isso. Eu acho que se a gente conseguir, acho não, tenho certeza, se a gente conseguir respeitar o espaço do outro, a diversidade, quem o outro é, a gente cumpre isso muito fácil, não é difícil, na minha casa, na minha vivência, no meu dia-a-dia tem relações de afeto com trans, eu tenho com travesti, negro, com branco, com judeu, com muçulmano, com cigano, eu não tô falando de... eu tenho preconceito sim, mas aos poucos esses preconceitos, esses pré-conceitos, conceitos pré-antecipados, vão, de alguma forma, sendo destruídos, moldados, refeitos, aos poucos vai tudo se moldando, dilapidando, ou simplesmente vão sendo excluídos a partir das vivências. Eu acho que falta muito a questão de escutar o outro, viver o outro, estar do outro, entender o outro, quem é o outro em seu contexto, como as

<sup>44</sup> Notas da disciplina Seminário de Tese de Doutorado V. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Política Social e Trabalho da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Texto cedido pela autora para subsidiar o debate sobre consumo na sociedade capitalista.

pessoas vivem, simplesmente não rejeitar porque ele é isso ou aquilo né, porque ele reza pra não sei quem ou não sei que lá, não vou entender esses valores ou quais são suas relações amorosas, afetivas, familiares, acadêmicas, tem gente que tem preconceito de gente intelectual. A utopia disso, essa cidade utópica, eu creio que ela nunca vai existir, né, então já não é mais utopia, nem tô sendo pessimista, mas meu otimismo diz o seguinte, a cada geração a gente vai aprendendo mais, vamos ficar mais violentos, mas também vamos ficar mais amorosos, vai estar o tempo todo criando ciclos. Se um dia essa cidade perfeita existir, espero que meus tataranetos, ou sei lá, minha ancestralidade energética possa pairar nesse ambiente, porque eu não vou mais estar aqui, mas eu quero ser energia ainda desse mundo, eu quero fazer parte de uma forma energética junto com os ancestrais indígenas, com ancestrais negros, ancestrais de todas as raças, cores, credos, desejos, gêneros, e tá a gente ali vibrando junto com essa galera, eu sou energia, eu tô aqui, eu faço parte disso né, eu quero de alguma forma no processo espiritual tá junto desse momento, se as divindades, se os deuses me permitirem, nesse momento eu tá ali, que eu esteja, nessa cidade e eu não espero que exista uma, que existam várias pra gente poder viver não a paz plena, porque não é possível, mas que a gente possa respeitar muito o outro. É isso, eu não consigo pensar mais do que isso não, mas a ancestralidade nos move e é ela que nos garante esse respeito, respeitar e ser respeitado, é saber do direito e dever, coletividade, individualidade, é isso.”.

Nesse trecho de seu depoimento Anápuáka faz referência à noção de liberdade: *só posso ser livre quando todos são*, reconhecendo sua captura pelas formas de ser e viver na cidade capitalista.

Anápuáka também em seu exercício de imaginação afirma que a cidade que ele constrói, possivelmente nunca vai existir, mas sua busca se dá no respeito à diferença e na convivência entre diferentes formas de ser e estar no mundo que envolvem desde as questões étnicas, de gênero, entre outras, onde os preconceitos vão sendo “(...) destruídos, moldados, refeitos, aos poucos vai tudo se moldando, dilapidando, ou simplesmente vão sendo excluídos a partir das vivências.”. O entrevistado está colocando a possibilidade da cidade ideal na mudança da qualidade das relações entre as pessoas. E aqui destacamos em sua fala a ausência de uma crítica da economia política -, ou seja, a forma como os homens e mulheres se voltam sobre a natureza para dela sobreviver, processo no qual homens e mulheres se constroem como indivíduos sociais, como ser social, o que nos leva a pensar a produção social do espaço no capitalismo, indo à raiz da questão, à *dinâmica da produção e (re)produção das relações sociais* (LEFEBVRE, 1973).

## CONCLUSÃO

“O fenômeno da assistência social às populações indígenas é capítulo à parte, calcanhar de Aquiles da política indigenista, a reclamar um aprofundamento crítico através do consórcio entre assistentes sociais, antropólogos e indigenistas”.

(Marco Paulo Fróes Schettino, Ms., assistente social e antropólogo<sup>45</sup>)

O percurso de análise empreendido até aqui sobre os indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro, entre 2012 a 2017, nos apresentou possibilidades de leitura a partir de quatro categorias: moradia, lutas sociais, trabalho e direitos sociais.

Partindo de uma breve caracterização dos entrevistados e da revisão bibliográfica do tema, pensamos a problemática dos povos indígenas no Brasil no campo da questão social em sua manifestação urbana. Vimos emergir do debate a noção de totalidade campo-cidade apresentada por autores como Lefebvre (1973; 2008) que nos convoca a pensar a produção social do espaço no capitalismo na dinâmica da produção e reprodução das relações sociais.

Esta perspectiva de análise se nos apresentou como a forma mais radical, no sentido etimológico de *ir à raiz* da questão, que se encontra na sociabilidade do capital para apreender a forma como os povos e culturas indígenas têm se mostrado como potenciais sujeitos de resistência ante a lógica do valor de troca sobre o valor de uso, ainda que, nesses 517 anos de invasão, suas *culturas*, em grande parte, estejam impregnadas da mercadoria, célula básica da sociedade capitalista, como apresenta Marx (1985), e como pode ser apreendido nos depoimentos dos sujeitos entrevistados.

Entender a *cidade do capital* (LEFEBVRE, 2001) como o lócus de produção e reprodução da sociabilidade capitalista, nos desafia a entender a categoria *espaço* na dinâmica reprodutiva da vida em sociedade. O território assume nesta direção um lugar privilegiado para entender a multiplicidade de interesses dos diferentes sujeitos no processo de formação social, econômica e espacial da sociedade brasileira, como nos aponta Santos (2008a).

Emergem daí os elementos persistentes nessa formação que são *o sentido da colonização e a herança do escravismo* de que nos fala Prado Júnior (1961), num contexto de dependência latino-americana (MARINI, 1973), onde esta nação se forma sobre bases desiguais na relação com metrópole europeia, que estabelece a sujeição colonizadora e a escravização de povos indígenas e de povos africanos, para o estabelecimento da empresa

<sup>45</sup> IN: SCHETTINO, M. P. F. “Todo dia era dia de índio”. Revista Inscrita. Dossiê CFESS, ano II, nº 4, maio de 1999, p. 34. Cabe aqui observar o referencial teórico de Schettino (2009) entendendo as políticas sociais como assistência social no campo teórico da fenomenologia. Destacamos seu esforço para aproximar as duas temáticas, ainda que numa perspectiva distinta da que aqui adotamos.

colonial. Relação que se reproduz nos dias de hoje com a superexploração do trabalho pelo capital (MARINI, 1973) e sujeita trabalhadores, na cidade e no campo, de forma absurda e cruel aos processos da mais-valia absoluta (aumento da jornada de trabalho) e da mais-valia relativa (intensificação do ritmo e das formas de exploração).

Este quadro de horrores vivido pela América Latina – sem nos esquecermos do continente África e tantos outros países –, ao longo de mais de meio milênio, adquire grau de barbárie contemporânea, quando o capital alça aos extremos da destruição ecológica, como forma de suprir os efeitos da crise estrutural do capital (MÉSZÁROS, 2009). Contexto em que os povos indígenas são o principal alvo na tomada de territórios tradicionalmente ocupados e usados (SANTOS, 2004), para imprimir a destruição e transferência de riquezas naturais para aos grandes centros mundiais.

Eis que o sentido da colonização se reatualiza no chamado golpe político-jurídico-midiático de 2017 no Brasil, radicalizando o ataque à classe trabalhadora e aos direitos historicamente conquistados, o que facilita ainda mais o ataque aos territórios tradicionais de centenas de povos indígenas, para a produção do lucro e concentração da riqueza<sup>46</sup>.

Levados a níveis de miserabilidade, longe de seus territórios tradicionais, os povos indígenas, antes acusados de “atrasados” para o desenvolvimento da sociedade do capital, agora são novamente acusados de não serem legítimos, por incorporarem, em 517 anos, a forma da mercadoria que os violentou e violenta com o extermínio em massa como vimos nos dados alarmantes que abrem esta tese. A título de memória, citamos a região Centro-Oeste e o estado MS, com 400 casos de assassinatos de indígenas ligados a questão da terra até o

---

<sup>46</sup> “Desde que assumiu a Presidência, em maio de 2016, Temer não finalizou a demarcação de nenhuma terra indígena, segundo acompanhamento do Conselho Indigenista Missionário. Com a decisão, o número de terras que podem ser demarcadas diminui. Segundo o governo 748 processos em andamento serão afetados.

Em vídeo divulgado nas redes sociais, o deputado federal Luis Carlos Heinze (PP-RS), afirmou que a medida foi articulada com participação da bancada ruralista, da qual é membro atuante. Ela se soma a outras vitórias recentes do grupo do Congresso em relação à questão indígena. Além de restringir as terras que podem ser demarcadas, o parecer também:

- Veda a ampliação de terras indígenas já demarcadas
- Estabelece que o usufruto das terras pelos indígenas não se sobrepõe à defesa nacional, à atuação das Forças Armadas ou da Polícia Federal
- Permite a instalação de equipamentos públicos, redes de comunicação, estradas e vias de transporte nas terras indígenas
- Proíbe a cobrança de tarifas por parte dos índios pela utilização das estradas e outros equipamentos públicos localizados em suas terras”. IN: <http://apib.info/2017/07/27/o-golpe-de-temer-contr-a-demarcacao-indigena/>. Acesso: 19 nov. 2017.

momento; levados também ao suicídio, sem quaisquer perspectivas, os jovens Guarani Kaiowá são o emblema de culturas que não são compatíveis com a lógica do capital.

O nosso objeto de estudo vai além, ao problematizar uma realidade latente que são os indígenas em contexto urbano. Para tanto, realizamos estudo bibliográfico e documental a fim de situar o debate aqui empreendido e a perspectiva teórico-metodológica de totalidade, do método crítico-dialético, aqui assumida. Buscamos, assim, elementos de análise descortinados a partir de depoimentos dos sujeitos, colhidos através da metodologia da História Oral.

As manifestações dos sujeitos assumem um lugar determinante no processo de análise ao problematizarmos suas observações a partir das categorias elencadas - moradia, lutas sociais, trabalho e direitos sociais -, as quais expressam, a nosso ver, a natureza dialética desta pesquisa.

Para a compreensão dos *indígenas em contexto urbano* frente ao acesso a direitos sociais, no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro, recorreremos aos conceitos de “dependência”, “superexploração do trabalho” - Ruy Mauro Marini (2005); “o sentido da colonização”, a “herança do escravismo” - Caio Prado Júnior (1961); “revolução burguesa” - Florestan Fernandes (1976); “mito fundador e sociedade autoritária” - Marilena Chauí (2000); “expropriação e violência” - José de Souza Martins (1980) e Virgínia Fontes (2005; 2010). Um segundo grupo de autores, embora de matrizes teóricas distintas<sup>47</sup>, nos deram suporte para abordarmos a atualidade da expressão indígena da *questão social contemporânea no Brasil* em suas particularidades históricas, constituído de importantes autoras e autores do campo sociológico, histórico-antropológico e geográfico presentes neste debate, como: Manuela Carneiro da Cunha (2012), Paula Caleffi (2003), Lilia Moritz Schwarcz (1993). Com relação às categorias “espaço” e “território”, nos referimos a: (LEFEBVRE, 2008; LEFEBVRE, 2006; SANTOS, 2008a; SANTOS, 2008b; SANTOS, 2009; ABREU, 2016); ao “Direito à Cidade”, a (LEFEBVRE, 2001; HARVEY, 2009) e com relação à noção de “corpo político”, a (HARVEY, 2004). Recorrendo a um terceiro conjunto de autores, ainda dentro do primeiro capítulo, tratamos dos desafios do debate para o campo das Políticas Sociais com base em Behring & Boschetti (2014), Souza (2011) e Berger (2012). Quanto à “questão urbana” no Brasil da cena contemporânea, recorreremos a Oliveira (1982). A este conjunto heterogêneo de autores/as da pesquisa bibliográfica e documental, somamos observações preliminares com base no contato do autor desta tese com os sujeitos indígenas

---

<sup>47</sup> O que não implica assumirmos suas perspectivas, mas utilizamos os dados referentes às suas pesquisas para situar o tema e observar as várias formas como tem sido abordado contemporaneamente.

em contexto urbano, desde o ano de 2012. Da confluência da pesquisa com a realidade expressa nas entrevistas de História Oral, buscamos depreender elementos que subsidiem futuramente políticas públicas que melhor atendam os sujeitos em questão.

No tema da *moradia*, os três sujeitos entrevistados - Twry Pataxó, Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe e Cristiane Santos - nos apresentaram elementos problematizadores da relação cidade-aldeia, emergindo, ora dos conflitos territoriais, ora da centralidade do trabalho na cidade do capital, que atrai a população indígena em busca de qualidade de vida e dos serviços prestados pelas políticas sociais de saúde, educação e trabalho, ausentes nas suas aldeias. Suas histórias de vida revelam o total descaso do Estado para com os direitos conquistados dessas populações. Persistente elemento é o conflito em torno da terra, a questão fundiária, que para as populações indígenas historicamente assume, conforme Martins (1991), situações que prevalecem até os dias de hoje (2017):

- *Terras ameaçadas* - de invasão pelos brancos (grandes fazendas e empresas);
- *Terras griladas* – posse pelo não-índio ainda depende de regularização;
- *Terras expropriadas* – posse e domínio legalmente nas mãos de brancos.

Cabe-nos, por fim, a clareza de que o estudo aqui proposto não esgotará o tema, mas poderá lançar as bases para um amplo debate com os próprios indígenas em contexto urbano.

A pesquisa evidenciou aspectos relevantes em cada categoria abordada que ajudam a definir, a partir da história de vida de três sujeitos (Twry Pataxó, Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe e Cristiane Santos), como no tema da *moradia*, as condições da chegada na cidade do Rio de Janeiro, permeadas pelo racismo intermitente nas relações sociais no Brasil e que para os três entrevistados aparecem sob a forma da discriminação sobre o ser social indígena visto de forma ora exótica, ora vexatória, além da instabilidade quanto ao local de moradia, com exceção de Cristiane que sempre residiu em casa própria, de parentes e após o casamento, principalmente para Twry e Anápuáka que durante grande parte de suas trajetórias vivem em residências alugadas em área periféricas e distantes do centro da cidade ou em favelas. No tema da moradia na rua por parte de indígenas, ficou evidente que não presenciaram muitos casos permanentes, mas sazonais, devido à vinda para a cidade para a venda do artesanato, quando dormem nas praias do Rio de Janeiro, ou entram num sistema de solidariedade entre indígenas de outras etnias através do acolhimento em suas casas, a nosso ver, fruto da socialização na aldeia.

Uma pergunta que nos guiou neste trabalho remete diretamente ao conflito histórico da

luta pela terra (e solo urbano): se os indígenas são os verdadeiros donos destas terras, como é possível que o Estado na contemporaneidade lhes negue o direito ao solo urbano? O que justifica a expulsão de indígenas da Aldeia Maracanã, de espaços como o antigo Museu Índio? Vimos em nossa pesquisa bibliográfica-documental, que o processo de expropriação dos indígenas é o pressuposto para a transformação destes em classe trabalhadora, explorada, oprimida e os conflitos históricos em torno da chamada Aldeia Maracanã, nos remetem diretamente à produção do espaço e a forma como o capital se apropria dos territórios para a especulação imobiliária, gerando a expulsão dos trabalhadores pobres numa espécie de reengenharia urbana, que termina na retirada truculenta através da força armada, para imposição da ordem do capital através do Estado.

Outras perguntas nos guiaram na busca da compreensão dos indígenas no processo de produção e reprodução das relações sociais na cidade capitalista foram: quais os motivos da vinda para a cidade do Rio de Janeiro? Como vivenciam e percebem as questões e os dilemas do *trabalho* na cidade capitalista em sua História de Vida? Quais as suas percepções sobre o espaço e as questões afetas às *lutas sociais* travadas pelo grupo Raízes Históricas Indígenas (Rahis) na cidade do Rio de Janeiro entre 2012 e 2017 frente o acesso aos *direitos sociais*, grupo do qual são fundadores e os 3 principais sujeitos de liderança? Quais suas noções de direitos sociais? Como relacionam com seus direitos originários como indígenas?

Na temática das *lutas sociais* ficaram evidentes a participação dos entrevistados em espaços de construção de políticas públicas e diálogo com outros movimentos sociais, não sem atritos e fricções, como o movimento negro e religiões por direito, espaço onde a afirmação do ser indígena assume especial destaque nas pautas públicas que se vão construindo ao longo da atuação do grupo *Rahis*. O *trabalho* aparece permeado pelos discursos do terceiro setor, fruto da inserção de nossos entrevistados na cidade sob a lógica do capital, da qual não saem impunes. No tocante aos *direitos sociais*, esses aparecem para nossos entrevistados ligados às políticas e serviços sociais (Twry e Anápuáka) e um visão liberal de direitos subordinado aos deveres (Cristiane), que são negados a indígenas e trabalhadores nas aldeias e nas cidades, em uma espécie de cidadania inconclusa, os famosos direitos no papel, mas que em suas falas assume o lugar de lutas sociais para a garantia como direitos, também indígenas.

Todas as questões abordadas e vividas pelos nossos entrevistados nos remetem a uma interrogação que fizemos e que permanece em aberto: até quando continuaremos a violar os direitos sociais e os específicos direitos indígenas e silenciando sua história de resistência?

A busca da resposta nos remete a um comprometimento ético e político com as lutas sociais, das quais as lutas indígenas são parte e expressão, assumindo-as e sendo por elas assumidos, na defesa intransigente da liberdade, dos direitos humanos e da construção de uma nova ordem societária, sem dominação-exploração de classe, etnia e gênero, como consta do Código de Ética do assistente social, de 1993, como sinalizamos acima, nesta tese.

Por sua novidade teórica e relevância no quadro das políticas sociais, o tema em si nos convoca a um comprometimento ético-político com as pautas de lutas e reivindicações públicas desses sujeitos que têm sido negligenciadas por mais de 517 anos no Brasil; pautas que se colocam como parte e expressão das lutas e reivindicações dos demais trabalhadores e trabalhadoras brasileiros.

Colocar em pauta esse capítulo da História de nosso país é um imperativo teórico-prático tão necessário quanto urgente, quando avançam os porta-vozes do conservadorismo e da criminalização das formas de resistência social.

A questão fundiária é um dos elementos centrais que apareceu no debate e, como podemos apreender dos depoimentos, a luta pela terra e pelos direitos sociais assume também para os indígenas em contexto urbano um lugar de destaque nos conflitos na cidade do Rio de Janeiro, como direito ao solo urbano, na chamada Aldeia Maracanã. Como vimos, esta questão vai muito além de deter um pedaço de terra, para problematizar a presença indígena na cidade do capital e seu reconhecimento como sujeitos de direitos. Tema que toma força na seção *lutas sociais*, com destaque especial para o grupo *Rahis*, do qual nossos entrevistados participaram como principais sujeitos articuladores.

As *lutas sociais* dos sujeitos indígenas entrevistados, nos anos de 2012 a 2013, gera um conjunto de ações com ocupação de espaços públicos de participação, o que favorece a problematização da expressão indígena da questão social como uma expressão interétnica da questão urbana, e o diálogo com os movimentos afro-brasileiros e de religiões de matrizes africanas na cidade e no estado do Rio de Janeiro, como defesa das culturas dos povos e comunidades tradicionais, seu direito de ser e existir, seriamente ameaçado em tempos de barbárie como estamos a viver.

Ou seja, os indígenas estão nas cidades capitalistas e vieram para ficar, para reivindicar direitos, construir agendas e políticas públicas. Não se trata, pois, mais de falar em nome deles, tratá-los como coitados, mas de dar voz e espaço, para entendermos seu tempo e suas noções de espaço, que muitas vezes vão na direção oposta de nossa sociabilidade dominada pela lógica da mercadoria, ainda que, em determinados momentos, como mostram seus depoimentos, não saiam impunes da lógica de ser e pensar capitalistas dominante no espaço

urbano, o que os remete a posições reformistas, mais que anticapitalistas, estas sim, compatíveis com sua forma original de ser, pensar, viver. Estas questões ficam claras nas seções de *trabalho e direitos sociais*, onde, sem referência às questões econômicas, prevalece o tom de denúncia das diversas formas de discriminação e dos crimes cometidos contra nossos sujeitos, sejam os que vieram da aldeia (Twry Pataxó, Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe), ou os que (re)constituem sua história e territorialidade indígena na cidade (Cristiane Santos), assim como a captura dos sujeitos entrevistados pela ideologia do empreendedorismo, que cada vez mais se espraia junto aos segmentos considerados supérfluos para o capital, dentre os quais destacam-se as populações indígenas, como pode ser apreendido nos seus depoimentos, com a consequente responsabilização individual pela vivência das expressões da questão social.

Nossos três entrevistados nos forneceram elementos para problematizar a expressão indígena da questão social, tanto nas aldeias, como na cidade. Marcados por trajetórias de liderança, desde muito cedo encontraram esse lugar pela própria necessidade da sobrevivência no contexto urbano e perante o racismo intermitente nas relações sociais, em especial no Brasil. Em geral, nós brasileiros não sabemos quem são os diversos povos e culturas indígenas e esse desconhecimento, ou sua representação estereotipada, é a forma como a violência da negação do outro se impõe por mais de 517 anos nesta *terra brasilis*.

Para as Políticas Sociais e o para Serviço Social, este é um desafio de primeira ordem, quando, em busca da emancipação humana, a partir do “Reconhecimento da liberdade como valor ético central e das demandas políticas a ela inerentes - autonomia, emancipação e plena expansão dos indivíduos sociais” e da “Opção por um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação, exploração de classe, etnia e gênero”, como expresso no Código de Ética do assistente social de 1993, nos comprometemos com a defesa da construção e operacionalização de instrumentos, políticas e programas de atendimento para os trabalhadores e trabalhadoras e, conseqüentemente, para as populações indígenas, como sua parte e expressão, assim como, na defesa intransigente dos direitos humanos, como requisito básico para a emancipação e para o exercício desta profissão.

É evidente que esta tese não tem a pretensão de responder a todas essas questões, muito menos ser um manual para políticas públicas para trabalhar com populações indígenas na cidade. Acreditamos que sua função seja a chamada de atenção para este tema no cotidiano da cidade, do Serviço Social e das Políticas Sociais, pois se não podemos e não queremos mais falar em nome dos indígenas, podemos, porém, proporcionar espaços de diálogo, de

compartilhamento de visões de mundo, de modos de viver, favorecer lutas cotidianas e compromissos coletivos anticapitalistas, pois não será apenas a cidade a ser ocupada com uma outra sociabilidade. Das aldeias indígenas nos chega uma outra possibilidade de relação com o espaço, onde primeiro aprendemos com aqueles que nos antecederam, os verdadeiros donos destas terras, para a construção de um diálogo mais profundo, capaz de nos guiar a um outro projeto de sociedade, onde não haja opressões de classe, etnia, geração e gênero. E parece-nos claro que não será nesta órbita onde domina o valor de troca, a competição, o individualismo e a exploração do homem pelo homem, a destruição da natureza e a guerra em nome do dinheiro, mas numa sociedade socialista capaz de tornar o ser social autoprodutivo e criativo em todas as suas possibilidades de práxis.

## REFERÊNCIAS

- ABEPSS. *Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais*. CEAD/UnB. Brasília. 2009.
- ABREU, M. H. E. *Território, Política Social e Serviço Social: caminhos e armadilhas no contexto do social-liberalismo*. Campinas: Papel Social, 2016.
- ACSERALD, H. *A Duração das Cidades: sustentabilidade e risco nas políticas urbanas*. (org.). Rio de Janeiro, DP&A, 2001.
- ALBERTI, V. *Manual de história oral*. 3 ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2005.
- ALBUQUERQUE, M. A. dos S. *Indígenas na Cidade do Rio de Janeiro*. Cadernos do Desenvolvimento Fluminense, Rio de Janeiro, N.7, pp. 149 - 168, jan./jun. 2015.
- ALENCAR, C. *Povos Indígenas no Brasil*. [Abril de 2002]  
<http://www.pucrs.br/mj/entrevista-04-2002.php>. Acesso: 21 jul. 2017. Entrevista concedida ao Jornal Mundo Jovem/PUC-RS.
- BEHRING, E. R. *Brasil em contra-reforma*. Desestruturação do estado e perda de direitos. São Paulo: Cortez, 2003.
- \_\_\_\_\_; BOSCHETTI, I. *Política Social: fundamentos e história*. 6 ed. São Paulo: Cortez, 2009.
- \_\_\_\_\_; SANTOS, S. M. de M. Questão Social e Direitos. In: ABEPSS. *Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais*. CEAD/UnB. Brasília. 2009.
- BERGER, W. *O teatro do poder e o Teatro do Oprimido: formas de resistência e intervenção social em Caieiras Velhas*. Aracruz, ES (2006-2011). Rio de Janeiro, 2012. 183p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- BRASIL. Presidência da República – Lei 6.001/1973. Disponível em:  
[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm). Acesso em: 28 nov. 2013.
- \_\_\_\_\_. Presidência da República - Lei 11.645/2008. Disponível em:  
<http://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/93966/lei-11645-08>. Acesso em: 28 nov. 2013.
- \_\_\_\_\_. Fundação Nacional do Índio (FUNAI). *Quem Somos*, 2015. Disponível em:  
<http://www.funai.gov.br/index.php/quem-somos>. Acesso: 18 fev. 2015.
- \_\_\_\_\_. *Programa Minha Casa Minha Vida*.  
<http://www.brasil.gov.br/infraestrutura/2014/04/minha-casa-minha-vida-chega-aos-povos-indigenas-do-pais> . Acesso: 15 abr. 2016.

\_\_\_\_\_. *Artigo 6º Artigo alterado pela Emenda Constitucional nº 90, de 15/09/2015 - DOU 16/09/2015*. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Emendas/Emc/emc90.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc/emc90.htm). Acesso: 19 nov. 2017.

CALEFFI, P. *O que é ser índio hoje? A questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI*. Revista de Diálogos Latino Americanos, Aarhus, n. 7, pp. 20-42, 2003.

CARLOS, A. F. A. *A (Re)produção do Espaço Urbano*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. (org.). *Crise Urbana*. São Paulo: Contexto, 2015.

CASTELO, R. O novo-desenvolvimentismo e a decadência ideológica do estruturalismo latino-americano. In: CASTELO, R. (Org.) *Encruzilhadas da América Latina no século XXI*. Rio de Janeiro: Pão e Rosas, 2010.

CFESS. Código de Ética do/da assistente social. Lei 8.662/93 de regulamentação da profissão. - 10ª. ed. rev. e atual. - [Brasília]: Conselho Federal de Serviço Social, [2012]. 60 páginas

\_\_\_\_\_. *CFESS lança manifesto pelo Dia da Luta Indígena*. 19/04/2013. Disponível em: <http://www.cfess.org.br/visualizar/noticia/cod/944>. Acesso em 23 maio 2014.

CHAUÍ, M. *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CHESNAIS, F. *A Mundialização do Capital*. Tradução Silvana Finzi Foá. São Paulo: Xamã, 1996.

CICCARONE, C. & MOREIRA, E. *Os Tupinikim e a Cidade: etnicidade em contexto urbano*. GEOGRAFARES, nº 6, 2008.

CUNHA, M. C. *História dos Índios no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. O Futuro da Questão Indígena. In: SILVA, Aracy Lopes da. & GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (orgs.). *A Temática Indígena na Escola – novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. 3 ed. São Paulo. Brasília: Global Editora, MEC, MARI, UNESCO, 2000.

\_\_\_\_\_. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify, 2009.

\_\_\_\_\_. *Índios no Brasil – História, Direitos e Cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DIB, S. F. & SILVA, N. C. da. Colaboração: Kalina Rita Oliveira da Silva, Rosane Lopes Machado. *Roteiro para apresentação de dissertações e teses da Universidade do Estado do Rio de Janeiro*. 2. ed. rev. atual. e ampl. – Rio de Janeiro: UERJ, Rede Sirius, 2012.

FERNANDES, F. *A Revolução Burguesa no Brasil – ensaio de interpretação sociológica*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

FONTES, V. M. *Reflexões Im-Pertinentes – História e capitalismo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2005.

\_\_\_\_\_. *O Brasil e o capital imperialismo: teoria e história*. Rio de Janeiro: EPSJV, UFRJ, 2010.

GONÇALVES, C. W. P. Organizador: Emir Sader. *O Desafio Ambiental*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GOTTDIENER, M. *A Produção Social do Espaço Urbano*. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

GRUPPI, L. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. 3 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

HARVEY, D. *O Novo Imperialismo*. São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *Espaços de Esperança*. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *Lutas pela reforma urbana: o Direito à cidade como alternativa ao neoliberalismo*- Conferência proferida no Fórum Social Mundial. Belem, 2009.

\_\_\_\_\_. *Cidades Rebeldes – do Direito à Cidade à Revolução Urbana*. Trad.: Jeferson Camargo. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2014.

\_\_\_\_\_. *O espaço como palavra-chave*. Revista EM PAUTA – Teoria Social e Realidade Contemporânea, nº 35, v. 13, p. 126- 152, 2015.

HOBSBAWN, E. & RANGER, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

IAMAMOTO, M. V. *O Serviço Social na contemporaneidade: trabalho e formação profissional*. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2000.

\_\_\_\_\_. *Trabalho e Indivíduo Social*. São Paulo: Cortez, 2001.

\_\_\_\_\_. *Serviço Social em Tempo de Capital Fetiche – Capital financeiro, trabalho e questão social*. 8 ed. São Paulo: Cortez, 2014.

IANNI, O. *Raças e classe sociais no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *População Indígena nos municípios*, 2010. Disponível em: [http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena\\_censo2010.pdf](http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf). Acesso em: 28 nov. 2013.

\_\_\_\_\_. *Censo Demográfico 1991/2010 - categoria 'indígena' do quesito da cor ou raça*, 2010. Disponível em: [http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena\\_censo2010.pdf](http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf). Acesso em: 28 nov. 2013.

KASHIURA Jr., C. N; NAVES M. B. *Pachukanis e a Teoria Geral do Direito e o Marxismo*. Revista Jurídica Direito & Realidade. FUCAMP, 2012.

LARAIA, R. de B. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1986.

LEFEBVRE, H. *A Re-Produção das Relações de Produção*. Tradução: Antônio Ribeiro e M. Amaral. Porto: Publicações Escorpião, 1973.

\_\_\_\_\_. *O Direito à Cidade*. Tradução: Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001a.

\_\_\_\_\_. *A Cidade do Capital*. Tradução: Maria Helena Rauta Ramos e Marilene Jamur. 2 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001b.

\_\_\_\_\_. *A produção do espaço*. Tradução: Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4 éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão: início – fev. 2006.

\_\_\_\_\_. *Espaço e Política*. Tradução: Margarida Maria de Andrade e Sérgio Martins. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.

LUKÁCS, G. *Ontologia do Ser Social: Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

MARINI, R. M. *Dialética da Dependência*, 1973. Trad.: Marcelo Carcanholo. IN: TRASNADINI, R. e STÉDILE, J. P. (orgs.) *Ruy Mauro Marini: vida e obra*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

MARTINS, J. de S. *Expropriação e Violência*. São Paulo: Editora Hucitec, 1980.

\_\_\_\_\_. (org.) *Introdução Crítica à Sociologia Rural*. 2 ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1986.

\_\_\_\_\_. *Não há terra para plantar neste verão – o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. *A sociabilidade do homem simples*. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2013.

MARX, K. *O Capital – Crítica da Economia Política*. Vol. I, Livro Primeiro – O processo de produção do capital, Tomo I. 2 ed. São Paulo: Nova Cultura, 1985.

\_\_\_\_\_. ; ENGELS, F. *Textos*. v.1. São Paulo: Edições Sociais, 1975.

MELLO, J. G. *Dimensões do Urbano: O que as narrativas indígenas revelam sobre a cidade?* Considerações dos Baré sobre Manaus, AM. *Revista Teoria e Cultura*. Juiz de Fora, v. 8, n. 1, p. 115 a 126, jan./jun. 2013.

MÉSZÁROS, I. *A crise estrutural do capital*. São Paulo: Boitempo, 2009.

MINAYO, M. C. de S. *O Desafio do Conhecimento — Pesquisa Qualitativa em Saúde*. São Paulo: Hucitec/Rio de Janeiro: Abrasco, 1994.

MONTAÑO, C. *Terceiro Setor e Questão Social: crítica ao padrão emergente de intervenção social*. Cortez: São Paulo, 2002.

MOREIRA, R. *Geografia e Práxis*. São Paulo: Contexto, 2012.

MOTA, A. E. et al. O Novo Desenvolvimentismo e as Políticas Sociais na América Latina. In: MOTA, A. (org) *Desenvolvimentismo e construção de hegemonia: crescimento econômico e reprodução da desigualdade*. São Paulo: Cortez, 2012.

NAVARRO, V. *Neoliberalismo y Estado del Bienestar*. 2 ed. Ariel Sociedad Económica. 1997.

NETTO, J. P. *Cinco notas a propósito da “Questão Social”*. *Temporalis* 3, 2001 (p. 41-49).

\_\_\_\_\_. *Capitalismo e barbárie contemporânea*. *Argumentum*, Vitória (ES), v. 4, n.1, jan./jun. 2012 (p. 202-222).

\_\_\_\_\_; BRAZ, M. *Economia Política: uma introdução crítica*. 7 ed. São Paulo: Cortez, 2012.

O SOCIAL EM QUESTÃO. Ano XVI, nº 29 (2013), Rio de Janeiro: PUC-Rio. Departamento de Serviço Social, 1997-2013, v. 29.

OLIVEIRA, F. de. *O Estado e o urbano no Brasil*. *Espaço & Debates*. São Paulo: Neru, nº 1, v. 16, p. 36 – 54, 1982.

PACHUKANIS, E. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Trad. Soveral Martins. Coimbra: Centelha, 1977.

PEREIRA, P. A. P. *Necessidades humanas: subsídios à crítica dos mínimos sociais*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002a.

POLLACK, M. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.2, n. 3, 1989.

PRADO, C., Jr. *Formação do Brasil Contemporâneo – Colônia*. 6 d. São Paulo: Editora Brasiliense, 1961.

ROCHA, R. da F. *A questão étnico-racial e sua relevância no processo de formação em Serviço Social*. XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. UFBA: Salvador, 2011.

ROLNIK, R. *Guerra dos lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças*. São Paulo: Boitempo, 2015.

SANTOS, M. *O Brasil – território e sociedade no início do século XXI*. 6 ed. Rio de Janeiro - São Paulo. Editora Record, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Da Totalidade do Lugar*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Por uma Economia Política da Cidade*. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

SAQUET, M. A. *Proposições para estudos territoriais*. Revista GEOgraphia, vol. 8. n° 15, 2006. Disponível em:

<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/viewArticle/189>. Acesso: 09 dez. 2010.

SCHETTINO, M. P. F. *Todo dia era dia de índio*. Revista Inscrita. Dossiê CFESS, ano II, n° 4, maio de 1999.

SILVA, E. L. da; MENEZES, E. M. *Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação*. 3 ed. Florianópolis: Laboratório de Ensino à Distância da UFSC, 2001.

SILVA, H. H. C. da. *Indígenas urbanos uma questão social no contexto da cidade de Manaus*. Disponível em:

[http://www.ts.ucr.ac/bihttp://www.funai.gov.br/quem/legislacao/indios\\_na\\_constitui.htm](http://www.ts.ucr.ac/bihttp://www.funai.gov.br/quem/legislacao/indios_na_constitui.htm). Acesso em: 28 nov. 2010.

SOUZA, A. M. *A Política de Assistência Social à População Indígena: a que será que se destina?* Brasília, 2011. 148f. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação de Política Social. Universidade de Brasília.

SCWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870 – 1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TEIXEIRA, P. & MARIE, E. et alii. *Migração do povo indígena Sateré-Mawé em dois contextos urbanos distintos na Amazônia*. CADERNO CRH, Salvador, v. 22, n. 57, p. 531-546, Set./Dez. 2009.

#### **Sites:**

<http://www.brasil.gov.br/infraestrutura/2014/04/minha-casa-minha-vida-chega-aos-povos-indigenas-> . Acesso: 28 set. 2010.

<http://apib.info/2017/07/27/o-golpe-de-temer-contr-a-demarcacao-indigena/> . Acesso: 19 nov. 2017.

## ANEXO A

### Pressupostos teórico-metodológicos

A pesquisa é aqui entendida como atividade básica das Ciências na sua forma de descoberta da realidade. É uma ação prática e teórica de *ir ao encontro*, um processo permanente de aproximações sucessivas ao objeto, onde sempre se descobrem novas informações.

A Pesquisa Social, em particular, se apropria e dialoga com a História e as teorias sociais, bem como com os posicionamentos diante da realidade, do desenvolvimento e da dinâmica da sociedade, onde se incluem preocupações e interesses de classe e de grupos específicos (MINAYO, 1994).

Portanto, metodologia da pesquisa é o caminho que o pensamento deve percorrer para a produção do conhecimento científico, como uma prática de abordagem da realidade (1994). É junção de método e teoria.

A finalidade da presente pesquisa é ser *aplicada*, ou seja, visa gerar conhecimento para a aplicação prática, a compreender uma realidade para produzir conhecimento que embase futuras ações.

#### 3.1. Procedimentos de Trabalho

Escolhemos, pois, os seguintes procedimentos de pesquisa:

5. **Pesquisa bibliográfica:** a partir dos materiais publicados sobre a temática;
6. **Pesquisa documental:** diários, fotografias, relatórios, programas de governo nas suas diferentes instâncias, etc;
7. **Levantamento:** caracteriza-se pela investigação direta das pessoas, cuja opinião se quer conhecer (indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro remanescentes do Grupo Raíces Históricas Indígenas).
8. **História Oral:** Aqui entendemos *Memória* como um conceito crucial para melhor definir o percurso metodológico desta investigação, para além dos aspectos biológicos e psicológicos, o “comportamento narrativo” (LE GOFF, 1996) dos sujeitos em questão (indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro (2012 – 2017).

Partiremos de uma forma específica de memória, conforme Le Goff (1996), a “memória étnica”, responsável pela reprodução dos comportamentos nas sociedades humanas.

Ainda a noção de “memória coletiva”, que, conforme Le Goff (1996, p. 426):

[. . .] foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos da memória coletiva.

Assim, na relação entre memória e relações sociais (e relações de poder), a memória produz um saber e constitui parte da História Oral. Dessa forma,

A memória, onde cresce a história que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens (LE GOFF, 1996, p. 477).

Utilizaremos aqui a metodologia da História Oral com base em Polack (1989), Le Goff (1996) e Alberti (2005).

Com base em Alberti (2005) consistirá nas seguintes etapas:

8. Escolha do método: recuperação do passado conforme concebido pelos que o viveram ao estudar as versões que os entrevistados fornecem acerca do objeto de análise;
9. Escolha dos entrevistados: a quem entrevistar? Que tipo de pessoas entrevistar? Qual o significado de sua experiência com o tema?
10. O número de entrevistados;
11. Escolha do tipo de entrevista: a. entrevistas temáticas – participação do entrevistado no tema escolhido; b. história de vida – o centro do interesse é o próprio indivíduo na história.
12. Elaboração do roteiro geral das entrevistas e do cronograma de trabalho;
13. Gravação em vídeo (ou áudio a depender do grau de inibição ou desinibição do entrevistado). Observar o ambiente e adequá-lo antes da entrevista;
14. Escuta do material e da transcrição;

## ANEXO B

### Roteiro de entrevista de História Oral

#### **Identificação**

1. Qual seu nome indígena e seu nome de registro?
2. Qual sua etnia, povo e qual cidade estado do Brasil provém?
3. Qual sua idade e composição familiar? (quantos e quais filhos, marido, esposa)? São ou os considera indígenas? De qual etnia?

#### **Moradia**

4. Onde reside no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro atualmente? Em quais lugares já residiu na cidade do Rio de Janeiro? Que tipo de moradia tem (casa própria, aluguel, mora com parentes ou amigos)?
5. Fale um pouco de sua História de Vida, como se inicia sua história na aldeia?
6. Quais as questões sua etnia indígena enfrentou e enfrenta na aldeia de origem? Esta questão foi trabalhada?
7. O que motivou sua saída da aldeia para a cidade do Rio de Janeiro, ou de seus parentes (pais, avós)? O Rio de Janeiro foi o primeiro destino? Se não, por onde passou e conte-nos um pouco desse percurso?
8. Como foi a chegada na cidade do Rio de Janeiro? Quais questões enfrentou nos primeiros contatos com a cidade?

#### **Trabalho**

9. Você tem um trabalho atualmente? Onde ou com o que trabalha? Tem ligação com sua cultura de origem? Fale-nos um pouco sobre sua relação com o trabalho na cidade do Rio de Janeiro.
10. Dos locais de trabalho não ligados à cultura indígena onde trabalhou na cidade do Rio de Janeiro quais foram e por quanto tempo? Por que motivo saiu, se saiu deste ou destes trabalhos?

#### **Lutas Sociais**

11. Fale-nos de sua participação no Grupo Raízes Históricas Indígenas (Rahis)? Como e por que motivo formaram esse grupo no ano de 2012? Poderia falar um pouco das ações coletivas realizadas pelo Rahis?
12. Como vê o impacto das ações do grupo Rahis em sua atuação na cidade do Rio de Janeiro entre 2012 e o momento atual (2017)?
13. O grupo contribuiu para sua atividade como indígena? O que fica do Rahis em sua ação e atividade?

#### **Direitos Sociais**

14. O que você entende por “direitos sociais”?
15. Como relaciona “direitos sociais” com “direitos indígenas”?
16. No que diz respeito aos direitos sociais, como os acessa (se vê que os acessa) na cidade do Rio de Janeiro?
17. Já se sentiu desrespeitado em algum direito social nesses anos em que está ou esteve na cidade do Rio de Janeiro? Poderia falar um pouco em que situações?
18. Como vê a ação do Estado na garantia de direitos sociais aos indígenas que vivem na cidade do Rio de Janeiro?
19. Como relaciona seu trabalho com a defesa dos direitos sociais?
20. Num exercício de imaginação fale-nos um pouco como seria a cidade que respeita os direitos dos indígenas? Em que aspectos nos direitos sociais?

## ANEXO C

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), do estudo/pesquisa intitulado(a) “O Corpo Político e a Política do Corpo: indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro frente o acesso aos direitos sociais (2012-2017)”, conduzida por William Berger. Este estudo tem por objetivo: compreender como se tecem as relações sociais dos sujeitos sociopolíticos “indígenas em contexto urbano” frente ao acesso a direitos sociais; identificar a história de cada participante, as percepções dos indígenas em contexto urbano e suas trajetórias da aldeia à cidade do Rio de Janeiro; identificar como se constitui coletivamente (associam, organizam) os indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro, entre 2012 e 2017; identificar os grupos, associações e movimentos sociais onde se associam; investigar dilemas e percepções dos indígenas no contexto urbano frente ao acesso aos direitos sociais a partir da observação da *moradia, lutas sociais, trabalho direitos sociais*; identificar quais são as políticas adotadas em relação às populações indígenas em contexto urbano pela cidade do Rio de Janeiro, entre 2012 a 2016, no tocante à moradia e ao trabalho.

Você foi selecionado(a) por por se declarar indígena e ter feito parte de ações coletivas de indígenas na cidade do Rio de Janeiro (Grupo Raízes Históricas Indígenas e/ou Aldeia Maracanã). Sua participação não é obrigatória. A qualquer momento, você poderá desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa, desistência ou retirada de consentimento não acarretará prejuízo. Como possíveis riscos você poderia sua narrativa adulterada, mas será aqui observada a ética em pesquisa e nos comprometemos a lhe mostrar a transcrição de sua entrevista de História Oral antes de finalizar a tese. Sua participação não é remunerada nem implicará em gastos para sua pessoa. Sua participação nesta pesquisa consistirá em contar sua trajetória (ou de seus pais e avós), da aldeia de origem ou outro local à cidade do Rio de Janeiro e de volta (se o fez), bem como sua posição frente a três questões: ação coletiva (do/os grupo/s que participa/ou), moradia e trabalho. A duração tem em média uma hora e meia, e será conduzida por William Berger, autor desta pesquisa, com sua presença e de quem deseje que esteja com você, mas será dirigida à sua pessoa. Faremos o registro em áudio (som) e solicitaremos uma imagem sua, escolhida por você, para ser colocada junto à sua entrevista no trabalho final. Caso opte, podemos manter o sigilo de seu nome e imagem. Os dados obtidos por meio desta pesquisa serão confidenciais e não serão divulgados em nível individual, visando assegurar o sigilo de sua participação. Só será apresentado e posteriormente publicado (da transcrição de sua entrevista) o que foi previamente aceito na revisão do

material. O pesquisador responsável se compromete a tornar públicos nos meios acadêmicos e científicos os resultados obtidos de forma consolidada sem qualquer identificação de indivíduos em seu registro civil, seguindo apenas o seu nome indígena (caso o utilize). Se preferir podemos adotar nomes fictícios ou abreviações para não identificá-lo/a. Caso você concorde em participar desta pesquisa, assine ao final deste documento, que possui duas vias, sendo uma delas sua, e a outra, do pesquisador responsável / coordenador da pesquisa. Seguem os telefones e o endereço institucional do pesquisador responsável e do Comitê de Ética em Pesquisa – CEP, onde você poderá tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação nele, agora ou a qualquer momento. Contatos do pesquisador responsável: Ms. William Berger, doutorando em Serviço Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rua São Francisco Xavier, 524, bloco E, 9º andar, - Maracanã - Rio de Janeiro, RJ, 20550-013, [williambergere@gmail.com](mailto:williambergere@gmail.com) / Telefones: (27) 995206014 e (55) (21) 2334-0299 - Ramais : 228 Secretaria / 217 Coordenação. Caso você tenha dificuldade em entrar em contato com o pesquisador responsável, comunique o fato à Comissão de Ética em Pesquisa da UERJ: Rua São Francisco Xavier, 524, sala 3018, bloco E, 3º andar, - Maracanã - Rio de Janeiro, RJ, e-mail: [etica@uerj.br](mailto:etica@uerj.br) - Telefone: (021) 2334-2180. Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa, e que concordo em participar.

Rio de Janeiro, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_.

Assinatura do(a) participante: \_\_\_\_\_

Assinatura do(a) pesquisador(a): \_\_\_\_\_