

Índios suburbanos: moradia de indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro (2012-2017)¹

William Berger²

Resumo

Este artigo apresenta a problemática da moradia de indígenas em contexto urbano, na particularidade da cidade do Rio de Janeiro entre 2012 e 2017, que vai muito além de deter um pedaço de terra, para problematizar a produção social do espaço, a presença indígena na cidade do capital e seu reconhecimento como sujeitos que reivindicam o direito de morar na cidade através da resistência e enfrentamento das expressões da questão social.

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

Abstract

This article presents the problem of housing for indigenous people in an urban context, in particular the city of Rio de Janeiro between 2012 and 2017, which goes far beyond holding a piece of land, to problematize the social production of space, the indigenous presence in the city capital and its recognition as subjects who claim the right to live in the city through resistance and facing the expressions of the social issue.

Keywords: Indigenous; Urban Context; Rio de Janeiro; City of Capital.

Introdução

520 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* (MARX, 1985), de um modo de pensar e agir capitalista, onde o ser humano se torna coisa, passível de ser escravizado, trocado, descartado, exterminado. A título de

¹ O artigo que aqui se apresenta é um recorte do resultado da pesquisa de doutorado em Serviço Social pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social: Política Social e Trabalho da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), intitulada “Índios na cidade do capital: indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro em tempos de barbárie (2012-2017)”, sob orientação da professora Dra. Ana Maria de Vasconcelos, defendida em 07/12/2017.

² Assistente social, Doutor em Serviço Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor adjunto do Departamento de Serviço Social da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Pesquisador do Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão sobre Violência, Segurança Pública e Direitos Humanos (NEVI), coordenador do Observatório da Educação Popular e Movimentos Sociais na América Latina.

introdução deste tema, 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 Luxemburgo³, 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-hã 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. 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.

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

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

(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 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 estupros 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).

Se os dados já eram alarmantes até o governo Dilma Roussef (2016), com apenas 3,6 homologações de TI's por ano, além do caso de Belo Monte, no governo Temer (2016 e 2017) a questão indígena sofre um ataque ainda maior no campo dos direitos dessas populações. 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*⁴, 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 na cidade.

Assim, pensar a chamada *questão indígena* no Brasil implica discutir a *questão fundiária*, ambas como parte e expressão de uma totalidade complexa que é a *questão social* na contemporaneidade. Dentro deste universo, nosso objeto são os *indígenas em*

⁴ - Usamos aqui a acepção de que nos dá Antônio Gramsci a respeito da Hegemonia como a combinação de coerção e consenso (GRUPPI, 1991).

contexto urbano, dada a perspectiva da totalidade do método crítico-dialético aqui abordada e a relação campo-cidade (LEFEBVRE, 2006).

Para Yamamoto (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.

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 idéia de nação, circunscrita ao território em que viviam, e na partilha dos bens. (ALENCAR, 2002, p. 1) (sic)⁵

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).

Este artigo apresenta alguns dados sistematizados da tese de doutorado “Índios na cidade do capital: indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro em tempos de barbárie (2012-2017)” (UERJ, 2017), em especial da pesquisa da bibliográfica-documental sobre indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro entre 2012 e 2017.

Indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro

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

⁵ - IN: Entrevista com Chico Alencar. *Povos Indígenas no Brasil*. Disponível em: <http://www.pucrs.br/mj/entrevista-04-2002.php>. Acesso: 21 jul. 2017.

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). 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).

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 dos 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. Uma pergunta que nos guiou na pesquisa 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.

Onde vamos morar na cidade? Trajetórias indígenas nos subúrbios do Rio de Janeiro

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?

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 reconstruem 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.

Trata-se de uma análise sobre os depoimentos que buscou 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)⁶.

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)

⁶ Na tese, para dar voz a esses sujeitos, recolhemos depoimentos de História Oral de 3 (três) sujeitos centrais do grupo *Rahis*.⁶ Estruturamos 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”. Neste artigo o daremos ênfase ao recorte “moradia”.

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” (dever 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.

Quem são os sujeitos indígenas?

a. Twry Pataxó (N. B. V.)⁷

Etnia: Pataxó. Aldeia Pataxó Barra, 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

⁷ - Abreviação do nome de registro, seguindo os pressupostos éticos em pesquisa de sigilo quanto à identidade dos entrevistados.

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: Papiõn Karipuna (C. C. P. S.)⁸

Idade: 46 anos.

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

Estado civil: solteira

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

Descrição: Moradora do bairro São Cristóvão, originária da zona sul da cidade do Rio de Janeiro, Papiõn Karipuna 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 de loja no shopping” e não se identificava como indígena. Após conhecer Twry Pataxó, que diz a Papiõn 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.

c. Anapuaka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe (E. M. M.)⁹

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, Anapuáká 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

⁸ - *Idém.*

⁹ - *Ibidém.*

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”. Anapuaka 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.

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.”

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 Vellha, 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 nylon). 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.

Anapuaka 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, Anapuaka 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. Anapuaka, por fazer parte do movimento, teve seu nome contemplado entre as famílias que viviam de aluguel até aquele momento.

Papiõn Karipuna relata sua moradia, a partir dos processos TDR – Territorialização-Desterritorialização-Reterritorialização (HAESBAERT, 2004), 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 desde 2017), mas, como sinalizado, em mobilidade periódica marcada pelo trabalho. Apenas na comunidade Rubem Vaz, no Complexo de Favelas da Maré, Twry teve 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).

Anapuaka 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 Mézaros (2009). Anapuaka passa da moradia em casa própria ao aluguel; retorna para casa própria em área da periferia da cidade do Rio de 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.”

Papiõn Karipuna 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 Papiõn, 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, Anapuaka e Twry vivem processos de mobilidade urbana, processos de TDR (HAESBAERT, 2004), 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 Anapuaka 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 política 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 nos *territórios precários* (HAESBAERT, 2004).

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.

Anapuaka 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.”

Anapuaka 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, **Papiõn Karipuna** 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. A dinâmica do espaço implica também a

dimensão temporal. Soja nos fala que é preciso “especializar a narrativa histórica”, em busca de uma “geografia humana crítica permanente” para as análises sociais contemporâneas. Trata-se, pois, do esforço dialético da compreensão do espaço articulado ao tempo e ao ser social (SOJA, 1993).

Twry Pataxó descreve sua infância como um tempo feliz até o ponto e 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).

Anapuaka 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.

A temporalidade novamente marcada pelo espaço e o espaço atravessado pela temporalidade num *continuum* (SOJA, 1993) traz junto os saberes do território, como condição de apreender um modo de ser indígena na aldeia, que caracteriza a noção de tradição para o entrevistado e sua etnia. Como Anapuaka relata, seu pai, como pertencente ao movimento indígena, destaca a importância da apreensão da tradição indígena no território de origem, a aldeia Pau Brasil, do território Pataxó Hã-hã-hãe. A infância entre o grande centro urbano e a aldeia é também o desencadear dos processos de TDR (HAESBAERT, 2004) e marcam a trajetória do entrevistado na cidade do Rio de Janeiro em suas diferentes formas de moradia, como analisado anteriormente.

Papiõn Karipuna 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.”.

Papiõn se autodeclara no tempo presente como descendente indígena da etnia Karipuna, socializada desde a primeira infância da cidade do Rio de Janeiro. Fica evidente em seu depoimento um processo de resgate de sua etnia indígena, que passa por divergências, desencontros e resgates. 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.

Papiõn 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 saísse 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 saísse 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.

Anapuaka 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

idades:

“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 Anapuaka da aldeia de origem (Pau Brasil) tem nos conflitos territoriais históricos da etnia Pataxó Hã-hã-hã e Tupinambá no sul e extremo sul da BA o elemento da desterritorialização (HAESBAERT, 2004) como processo para a reterritorialização na cidade do Rio de Janeiro.

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. **Anapuaka** 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.”

Anapuaka 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. Anapuaka 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.

Considerações finais

Colocar em pauta esse capítulo da História de nosso país é um imperativo teórico e prático tão necessário quanto urgente, quando avançam os porta-vozes do conservadorismo e da criminalização das expressões da questão social, das formas de resistência social e do extermínio dos povos e populações indígenas no Brasil.

A questão fundiária é um dos elementos centrais que apareceu no debate e, como pudemos 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.

No tocante à moradia, tema que destacamos neste artigo, os três sujeitos entrevistados 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 (1980), 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. 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.

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. 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.