

Povos indígenas na cidade de São Paulo: migrar e escrever novas histórias

Indigenous People in the City of São Paulo:
To Migrate and Write New Stories

Mariana Oliveira Arantes

Universidade Federal do ABC (UFABC), Brasil

<https://orcid.org/0000-0001-8468-6553>

marioliveiraarantes@gmail.com

Resumo: O tema do presente artigo é a vivência de povos indígenas na cidade de São Paulo, Brasil. O objetivo é analisar a maneira como grupos nativos de várias regiões do país foram forçados a migrar de áreas rurais para a maior cidade do Brasil, com total desrespeito às suas formas de vida e cosmovisões ancestrais. O estudo demonstra que a habitação em aldeias verticais urbanas em São Paulo é complementada pela ausência de políticas públicas indigenistas que garantam o exercício da plena cidadania participativa na cidade, fato que dificulta a reescrita de uma história que recoloca povos indígenas como protagonistas de sua própria história.

Palavras chave: indígenas; migração; cidade; políticas públicas indigenistas; São Paulo; Brasil.

Abstract: The theme of this article is the experience of Indigenous peoples in the city of São Paulo, Brazil. The objective is to analyze the way in which native groups from various regions of the country were forced to migrate from rural areas to Brazil's largest city, with total disregard for their ancestral ways of life and worldviews. The study demonstrates that housing in urban vertical villages in São Paulo is complemented by the absence of Indigenous public policies that guarantee the exercise of full participatory citizenship in the city. This fact makes it difficult to rewrite a history that places Indigenous peoples as protagonists of their own history.

Keywords: Indigenous people; migration; city; Indigenous public policies; São Paulo; Brazil.

Passados mais de quinhentos anos da chegada de europeus em terras brasileiras, é comum a afirmação de que o termo índio nasceu de um engano histórico: ao desembarcar na América, o navegador Cristóvão Colombo chamou seus habitantes de índios, pois pensava ter chegado nas Índias. Outras designações dadas para o habitante da América pelos europeus foram aborígenes, ameríndio, autóctone, brasilíndio, gentio, íncola, 'negro da terra', nativo, bugre, silvícola etc. Porém, é importante esclarecer que o termo índio era usado por europeus para designar não apenas os habitantes das terras encontradas no continente americano, mas os povos considerados os outros, os não europeus, ou seja, o termo se estendia à povos de outras regiões do globo.

Recebido: 29 de novembro de 2023; aceito: 23 de fevereiro de 2024



INDIANA 42.2 (2025): 361-376
ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v42i2.361-376
© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

No período da cultura renascentista, do humanismo, das grandes navegações e mercantilismo europeu, o homem renascentista europeu foi tomado pela intelectualidade europeia como o modelo universal. Passou-se a narrar a história da civilização como uma trajetória linear e evolutiva onde os europeus estariam no estágio mais avançado de civilidade, relegando aos outros, os não europeus, a barbárie e atraso.

Assim, foram generalizadas as identidades heterogêneas de povos não europeus, ao mesmo tempo em que se intensificava a lógica da exploração colonial e a construção da ideia de Europa como o lugar do conhecimento. Foi construído um ideário filosófico moderno que visava justificar a submissão de populações não europeias. Posteriormente, esse ideário filosófico foi substituído por indagações de cunho científico, inspiradas no positivismo do século XIX. Estavam lançadas as bases do racismo científico do século XIX e da naturalização da ideia de raças inferiores.

Seguindo o desenvolvimento do pensamento científico da época, que não respeitava as especificidades de diferentes povos, englobando todos em uma mesma categoria, os não europeus, não civilizados, o termo índio foi utilizado desde o século XVI de maneira universalista.

No Brasil, as mais de mil nações que existiam no território foram nomeadas por critérios europeus que atendiam ao projeto colonizador. O termo índio foi naturalizado em discursos oficiais, juntamente com o binômio tupi/tapuia, “que dizia respeito ao sistema de alianças que ocorria entre portugueses e os aliados nativos, tradicionalmente descritos e referenciados como ‘tupi’, ao passo que todos aqueles que não eram ‘tupi’, se tornavam ‘tapuia’, que, na língua tupi, quer dizer bárbaro” (Rosa 2015, 260).

O revisionismo em relação ao termo índio ocorreu apenas a partir da década de 1980, após muitas lutas dos povos indígenas por conquistas de direitos. Conforme esclarece a autora Francis Mary Soares Correia da Rosa, o termo índio começou a ser apropriado por lideranças do movimento indígena brasileiro e “utilizado como elemento de representação política e aglutinador de identidades étnicas distintas, mas que compactuavam uma mesma cosmovisão e uma situação subalternizada na sociedade brasileira” (Rosa 2015, 264).

Assim como ocorreu em outros países e com outros povos indígenas, o movimento indígena brasileiro propõe um paradigma étnico de investigação que objetiva resistência e implementação do saber ancestral. Essa epistemologia étnica trabalha com a valorização de diversas matrizes de conhecimento, relações interpessoais, ambientais e espirituais, valorização das línguas nativas, do saber ancestral, da coletividade do conhecimento e do papel relacional do pesquisador, a fim de visibilizar os saberes tradicionais dos povos nativos, possibilitando a ampliação e valorização do seu lugar de fala, enquanto sujeitos ativos dos processos históricos.

Em um artigo publicado em 2022, o escritor e liderança indígena brasileira Daniel Munduruku afirma: “Eu não sou índio e não existem índios no Brasil. Essa palavra não

diz o que eu sou, diz o que as pessoas acham que eu sou. Essa palavra não revela minha identidade, revela a imagem que as pessoas têm e que muitas vezes é negativa”.¹ Sobre o apagamento das identidades étnicas, Guillermo Bonfil Batalla (1972) afirma que índio é uma categoria supra étnica que não denota qualquer conteúdo específico dos grupos que abarca, mas sim a condição de colonizado.

Por outro lado, o termo indígena significa, em sua origem, natural do lugar em que vive, tendo sido preferido ao termo índio. Sobre o assunto é necessário esclarecer, conforme Wilmar D’Angelis, que a palavra índio tem um caráter depreciativo e é expressão de preconceitos sobretudo na América de fala espanhola. No Brasil outros termos foram mais utilizados de forma a depreciar comunidades indígenas como ‘bugre’ no Sul, Sudeste e Centro-Oeste do país; e ‘caboclo’ no Norte.² Assim, junto à revisão do uso do termo índio, iniciada no final do século XX, outras reflexões ainda são necessárias para a compreensão de aspectos específicos da história indígena brasileira.

Uma nova historiografia decolonial

O sociólogo e advogado indígena Gabriel Andrés Arévalo Robles, em seu texto “Reportando desde un frente decolonial: la emergencia del paradigma indígena de investigación” (2013), afirma que a fé na ciência, na forma como ela foi desenvolvida até o século XX, interferiu no processo de desvalorização das cosmovisões, pensamentos e valores que não se encontram no interior do mundo ocidental, ao ponto de atualmente muitos autores sugerirem a necessidade de se produzir uma nova ciência, que vise decolonizar a investigação. Em suas palavras:

No son pocos los que consideran que hay una tendencia a ubicar la “perspectiva indígena” como una de las visiones que más rápido ha cooptado el imaginario social y político en las últimas décadas. Reflejo de ello ha sido la creciente producción jurídica relacionada con la “cuestión indígena” (nacional e internacional), el diseño de políticas y programas educativos, el sostenido eco y solidaridad con sus movilizaciones, la destinación de recursos de cooperación internacional, la sonada participación política en las democracias formales, la dirección del Estado (como en Bolivia) y los volúmenes de literatura dando cuenta de este fenómeno, entre muchas otras iniciativas. La “perspectiva indígena” en el campo de la educación y la investigación no ha sido ajena al desarrollo de estos procesos. El paso de los cursos de antropología indigenista y sus investigaciones sobre “nativos” hacia la creación de universidades indígenas, diplomados, seminarios, publicaciones e investigaciones agenciadas por indígenas son un reflejo de la tendencia, como lo demuestra también el creciente número de grupos de trabajo indígenas conformados por profesores y estudiantes que desde la cosmovisión de sus pueblos desarrollan procesos educativos y de investigación (Arévalo Robles 2013, 52).

O autor esclarece que este paradigma de investigação surgiu da denúncia e enfrentamento da relação de saber-poder que foi desenvolvida desde o período da conquista,

1 <https://www.sescsp.org.br/indio-nao-e-indigena/> (18.09.2025).

2 <https://kamuri.org.br/kamuri/no-brasil-ainda-tem-indio/> (18.09.2025).

colonização e imperialismo da época moderna. O processo de decolonização do saber parte de uma recuperação da cultura, história, língua e identidade nativas, passando também pela revalorização e implementação do saber ancestral como base para desenvolver projetos de investigação sobre e por investigadores indígenas.

Teóricos que desenvolvem o pensamento decolonial, como Walter Mignolo, defendem o desenvolvimento de uma nova epistemologia de matriz teórica americana, que atue contra a colonialidade do poder e do saber que opera nas Américas há mais de cinco séculos.

Na década de 1980, historiadores americanistas já chamavam a atenção para o viés eurocêntrico prevalecente na historiografia. O historiador Ronaldo Vainfas, em seu livro *Economia e Sociedade na América Espanhola* (1984), chama a atenção para o fato de que, de maneira geral, a historiografia produzida sobre a América priorizou a versão europeia da história dos povos americanos, à luz da cultura ocidental, “como se a razão de ser das culturas americanas fosse dada pela situação colonial” (Vainfas 1984, 21). Assim, nos primeiros escritos de europeus sobre a região e sobre a população nativa considerou-se que se tratava de povos ‘atrasados’, sempre em comparação com as sociedades europeias. Nesse período, estudiosos do tema desenvolveram uma interpretação nativista que objetivava resgatar uma ‘visão dos vencidos’, valorizando as fontes nativas. O estudo dessa visão direcionada aos ‘vencidos’ e a resistência desses contra os mecanismos de conquista contribuíram para dar visibilidade a outro lado da História, apagado ao longo do tempo.

Como esclarece Jorge Eremites de Oliveira, em seu texto “Sobre os conceitos de etnohistória e história indígena” (2003), há duas formas de compreender a história indígena, uma pautada na história que os acadêmicos produzem, que seria marcada por representações construídas sobre o outro e outra história narrada e interpretada pelos próprios indígenas, utilizando-se a tradição oral. O autor (2003, 2) afirma que a história construída pelos próprios indígenas é “impregnada por complexas representações simbólicas” que nem sempre são compreensíveis para uma história tradicional que baseia suas análises em processos históricos cronológicos e diacrônicos.

Uma corrente interpretativa mais recente propõe-se a desenvolver um meio termo entre os estudos eurocêntricos e nativistas. O autor Carlos Henrique A. Cruz, no texto *Para um olhar nativo sobre história das Américas* (2012), defende que as novas histórias sobre as populações nativas da América devem refletir sobre as imagens e pressupostos tornados lugares-comuns nos estudos anteriores. Assim, faz parte desse processo uma revisão de todos os tipos de fontes disponíveis para o estudo dos povos nativos da América.

Se queremos avançar na construção de uma história americana que atente para as especificidades dos povos nativos, respeitando as diferenças culturais, inserindo e valorizando a importância desses povos na constituição de quem somos hoje, enquanto americanos e brasileiros, ainda se faz premente questionar as relações desiguais de saber-poder que suprimiram as formas de saber dos povos colonizados da região, passando pelo estudo da supressão de direitos e da cosmovisão nativa.

Indígenas na cidade de São Paulo: tentativas de forjar novas histórias/memórias

A fim de trabalhar com a narrativa de uma nova história do Brasil que respeite os saberes étnicos tradicionais apagados na historiografia, tomei contato com grupos indígenas que vivem em minha cidade natal: os povos Pankararu da cidade de São Paulo. Na cidade vivem dezenas de comunidades indígenas de etnias originárias de diversas regiões do país. Existem três terras indígenas Guarani: Jaraguá, Krukutu e Tenondé Porã. Há, ainda, comunidades chamadas de aldeias verticais, como a do bairro Real Parque, comunidade Pankararu que vive fora da aldeia de origem por questões de sobrevivência.

Em contato com o povo Pankararu de São Paulo iniciei conversas a fim de perceber quais seriam as demandas desse grupo, que vivia fora de sua aldeia de origem, no Norte do país, enfrentando os desafios de viver na maior cidade do Brasil. Em entrevistas concedidas por lideranças Pankararu o tema do desrespeito da cidade ao modo de vida indígena veio à tona, evidenciando a necessidade de reflexão sobre os povos indígenas que vivem na cidade.

Análises sobre a cidade de São Paulo passam pela compreensão de suas histórias sobrepostas, conforme esclarece Odair da Cruz Paiva:

Em São Paulo, há três cidades sobrepostas que impactaram e foram impactadas pela fixação de diferentes grupos sociais. Na cidade colonial, temos a população indígena e a fixação da população negra escravizada oriunda de uma forma específica de deslocamento: migração forçada produzida pelo escravismo. Indígenas, negros e negras imprimiram sua marca na paisagem urbana e produziram seus territórios possíveis (quilombos e aldeamentos) dentro de um contexto histórico particular. Em seguida, temos a cidade industrial (LEFEBVRE, 1991; LEFEBVRE, 2001) e um novo processo migratório marcado pela inserção de trabalhadores(as) estrangeiros(as) provenientes da Europa, do Oriente Médio e da Ásia, além de trabalhadores(as) nacionais oriundos(as) do Nordeste e de Minas Gerais (PAIVA, 2004), em um contexto de crescimento urbano sem desenvolvimento social, como afirma Lefebvre (1991). [...] Para os descendentes das populações originárias e dos escravizados, os desafios em permanecer na cidade industrial perpassam a construção de afirmações e negações de suas condições culturais, econômicas, espaciais e políticas. Em São Paulo, a cidade industrial [...] evoluiu para uma nova conformação: a cidade global (SASSEN, 1998). Nesta, há a desindustrialização e o crescimento exponencial do setor de serviços, negócios, megaeventos etc. Antigos galpões industriais são demolidos, abrindo espaço para edificações residenciais ou centros de entretenimento. Os antigos bairros da cidade industrial sofrem mudanças radicais. Vilas operárias, campos de futebol de várzea e cinemas são aniquilados da paisagem. As plataformas industriais são remodeladas permitindo novos processos produtivos e o deslocamento de indústrias para outras cidades ou outros países. Neste novo momento da cidade, os desafios por pertencimento, visibilidade e direitos sociais, econômicos e culturais dos descendentes dos povos originários e dos escravizados estão na pauta de suas lutas (Paiva 2022, 43-44).

Nos termos de Henri Lefebvre (1991), nem todos os cidadãos que habitam as cidades industriais capitalistas figuram sobre todas as redes de comunicação, informação e trocas citadinas. No livro intitulado *Direito à cidade*, o filósofo e sociólogo Lefebvre discute a construção social do espaço urbano e afirma que o direito à cidade não diz respeito

apenas ao direito jurídico por infraestrutura, habitação e equipamentos urbanos, mas a uma apropriação do espaço urbano não hierarquizada e segregada. O autor acredita que as desigualdades são determinadas na produção do espaço no modelo de urbanização capitalista, o que faz com que a garantia do direito à cidade dependa de um poder coletivo que transforme esse modelo de produção do espaço.

No caso da cidade de São Paulo, a negação do direito à cidade para todos os cidadãos foi marcada pela migração por trabalho de grandes grupos nordestinos, que incluía grupos Pankararu. Muitos desses vieram trabalhar na construção civil e na implantação de linhas telefônicas, em busca de melhores oportunidades e condições de vida.

Desde as primeiras migrações indígenas para a cidade de São Paulo, o desrespeito à pluralidade étnica brasileira e à cosmovisão de mundo nativa explicitam-se nas políticas culturais do Estado frente à questão indígena. São significativas as palavras de Antonio Albino Canelas Rubim ao afirmar que o itinerário das políticas culturais produziu tradições marcadas pela ausência, autoritarismo e instabilidade. Em seu texto “Políticas culturais do governo Lula/Gil: desafios e enfrentamentos” (2008), o autor defende que a tônica das práticas estatais no Brasil, desde o período colonial, foi o menosprezo e perseguição das culturas indígenas e africanas, que não se modificou após a independência e instauração do Regime Republicano.

A autora Elizabeth Maria Beserra Coelho, em seu texto *Políticas públicas indigenistas em questão* (2003), afirma que as primeiras políticas públicas para os povos indígenas no Brasil tinham como eixo a catequese e a civilização e foram ‘terceirizadas’, uma vez que o Estado delegou às missões religiosas essa tarefa. “Esse esquema de terceirização acabou por trazer complicações de ordem político-econômica. Os jesuítas, que ocuparam lugar significativo nesse processo, passaram a disputar o poder com os colonos e acabaram por ser expulsos do Brasil, nos idos de 1757” (Coelho 2003, 3). Coelho esclarece que foi implantada uma política propriamente estatal, mas que manteve como norma de atuação a catequese e a proposta de civilizar os índios. Com a Proclamação da Independência do Brasil houve a necessidade de construção da nova nação e, mirando a homogeneidade, o Estado brasileiro “desconheceu as nacionalidades indígenas e passou a considerar todos como cidadãos brasileiros” (Coelho 2003, 4).

O antropólogo João Carlos Pacheco de Oliveira, um dos mais destacados estudiosos dos povos nativos do Brasil, afirma que os “censos realizados em 1900, 1920, 1940, 1950 e 1980 não individualizavam a população indígena do país, classificando-os conjuntamente com categorias sociais que indicavam a mestiçagem e situando-os entre os brasileiros ‘pardos’” (Oliveira e Freire 2006, 158). O que confirma o desrespeito à pluralidade e diversidade étnica.

Ainda de acordo com Oliveira, em 1916, no Código Civil Brasileiro, ocorreu pela primeira vez no país a formalização de uma definição jurídica de índio, seguida pelo

Decreto nº 5.484 de 1928, quando esses povos passaram a ser tutelados do Estado. Em suas palavras:

As terras ocupadas por indígenas, bem como o seu próprio ritmo de vida, as formas admitidas de sociabilidade, os mecanismos de representação política e as suas relações com os não-índios passam a ser administradas por funcionários estatais; estabelece-se um regime tutelar do que resulta o reconhecimento pelos próprios sujeitos de uma 'indianidade' genérica, condição que passam a partilhar com outros índios, igualmente objeto da mesma relação tutelar (Oliveira 2006, 114).

Oliveira também esclarece que nos anos 1960, com muitas acusações de genocídio de índios, corrupção e ineficiência administrativa dos órgãos governamentais, ocorreu uma reformulação do aparato estatal pelos militares após o golpe de 1964, incluindo a proposta de um novo órgão indigenista. Sobre a criação da Fundação Nacional do Índio ele afirma:

No final de 1967, foram extintos o SPI, o CNPI e o então Parque Nacional do Xingu, e seus acervos transferidos para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada pela Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967. [...] Na prática, o respeito à cultura indígena está subordinado à necessidade de integração e o estímulo à mudança (aculturação) como política prevalece. O foco da ação seria o patrimônio indígena, renda manipulada para diversos fins, desde o financiamento de projetos indigenistas a iniciativas administrativas (Oliveira 2006, 131).

Nessa tradição de ausência e instabilidade por parte do Estado na gestão das políticas culturais no Brasil, fica evidente que as culturas populares, sobretudo as culturas dos povos nativos e afro-brasileira, foram silenciadas nos quadros institucionais, quando não, apagadas deliberadamente.

Uma das marcas dessa longa tradição nacional de assimilacionismo é o atual senso comum dos brasileiros de imaginar que os povos indígenas vivem em aldeias em regiões rurais do país, vivendo de sua própria subsistência, tal qual uma imagem congelada no tempo, no período colonial. A manutenção da imagem de povos indígenas presos no passado foi um dos mecanismos utilizados nos processos de colonização a fim de subalternizá-los frente aos colonizadores.

Conforme esclarece André Marques do Nascimento, a justificativa da violência colonial passou pela invenção do 'Outro' como o bárbaro, o primitivo, o selvagem e atrasado em relação à experiência moderna. E a manutenção desse mecanismo de subjugação tem consequências violentas para a vida de povos indígenas na contemporaneidade:

Apesar de tão antiga como a própria colonização, esta estratégia de negar que o *Outro* subjugado compartilhe o mesmo tempo daquele que o subjugado tem efeitos contemporâneos materiais reais nas vidas de indivíduos e povos indígenas, especialmente daqueles que, por razões distintas, desestabilizam em alguma dimensão a ideia de indígena preso ao passado. Trata-se de uma estratégia usada contingencialmente para desqualificar vidas indígenas que, não correspondendo à identidade presa ao passado, deixam de ser indígenas e, a partir desta lógica, não têm legitimidade para demandar direitos culturalmente específicos, como o direito aos seus territórios, por exemplo (Nascimento 2018, 1415).

Walter Mignolo foi um dos teóricos ligados ao pensamento decolonial que contribuiu para a apropriação da ideia de negação da coetaneidade desenvolvida pelo antropólogo Johannes Fabian para definir a atribuição de um tempo diferente à povos conquistados, mantendo-os ligados ao passado em relação aos seus conquistadores. Essa seria uma das bases do colonialismo que se mantém após as independências políticas de várias ex-colônias.

Demonstrando a falácia desse senso comum dos brasileiros de imaginar os povos indígenas congelados em comunidades rurais nos moldes de tempos passados, Selma Gomes, da Comissão Pró-Índio de São Paulo, esclarece que “embora desconhecidos da opinião pública e desconsiderados pelas políticas governamentais, os índios na cidade de São Paulo somam uma população considerável, que aumenta a cada ano”.³

No censo do ano 2000, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) levantou a existência de uma população de 63 789 indígenas no Estado de São Paulo, sendo cerca de 3800 habitantes de aldeias e o restante na Região Metropolitana de São Paulo. A maior parte dessa população é migrante de outros estados, tornando São Paulo o estado com a terceira maior população indígena do Brasil.

Especificamente sobre a cidade de São Paulo, o Censo de 2010 aponta que a cidade é o quarto município com maior população indígena no Brasil, somando 12 977 indígenas, sendo que apenas uma pequena parte dessa população vive em terras indígenas.

As três terras Guarani da cidade, Jaraguá, Krukutu e Tenondé Porá, são exemplos de áreas insuficientes para garantir a sobrevivência dos povos que nela vivem. A Terra Indígena (TI) Jaraguá é considerada o caso mais extremo. Nessa área, cerca de 343 indígenas vivem confinados em uma área de apenas 1,75 hectare, a menor terra demarcada em todo o Brasil. Essa TI foi declarada pelo Ministério da Justiça em maio de 2015, mas parte da área está sob uma liminar impetrada pelo governo estadual, permanecendo os indígenas em situação de insegurança em relação ao seu futuro. Os indígenas de Krukutu e Barragem também sofrem com o tamanho reduzido da área demarcada (de 25,88 e 26,3 hectares respectivamente) e aguardam pela sua ampliação (Bellinger, Perutti e Andrade 2009).

Florindo (2019) afirma que, envolvidas pela metrópole, as populações Guarani reinventam o seu modo de vida para manter a cultura e reconfigurar formas de resistência. Grande parte da população indígena presente em São Paulo é proveniente da região Nordeste do Brasil, como os Pankararu, os Fulni-ô, os Pankararé, os Atikum, os Kariri-Xocó, os Xucuru, os Potiguara e os Pataxó. Além dos povos indígenas do Nordeste encontramos vivendo em São Paulo membros dos povos Terena (vindos do estado de Mato Grosso do Sul), Xavante (do estado de Mato Grosso) e Kaingang (da região Centro Oeste de São Paulo).

Os Pankararu do Real Parque, na zonal Sul da cidade de São Paulo, têm origem na intensificação do fluxo de deslocamentos de trabalhadores do Nordeste para as grandes

3 <https://cpisp.org.br/livro-avalia-as-politicas-publicas-para-indios-que-vivem-em-cidades/> (18.09.2025).

cidades do Sudeste a partir da década de 1940. Conforme Evanio Santos Branquinho e Ângelo José de Oliveira Junior, “os indígenas que residem na favela do Real Parque ocupam um território que não é exclusivo deles e o que se observa no local é uma grande heterogeneidade, característica da complexidade de uma metrópole” (Branquinho e Oliveira Junior 2020, 137).

Os Pankararu do Real Parque estão organizados em duas associações: a Associação Indígena SOS Comunidade Pankararu e a Associação Indígena Comunidade Pankararu da Zona Leste. Graças à luta desses grupos, os Pankararu de São Paulo são reconhecidos pela FUNAI e pela FUNASA e recebem assistência específica.

Os povos indígenas que vivem em São Paulo mantêm-se em constante negociação com o poder público a fim de lutar por melhores condições de vida e pela valorização de suas tradições e cosmovisões. O desrespeito às cosmovisões apresenta-se em diversas áreas como nas artes, educação e no acesso ao sistema público de saúde.

As políticas públicas na área da saúde dos povos indígenas no Brasil são guiadas pela seguinte legislação: Lei nº 8080/90, Portaria nº 254/2002, Lei nº 12.314/2010, Decreto nº 7.336/2010, Decreto nº 7778/2012, que estabelecem que compete à Secretaria de Saúde Indígena, vinculada ao Ministério da Saúde, executar a política de atenção básica à saúde dos povos indígenas, sendo as áreas de média e alta complexidade responsabilidade de Estados e Municípios, no sistema de compartilhamento de atribuições do Sistema Único de Saúde (SUS), cabendo à FUNAI a responsabilidade de monitorar e fiscalizar as ações de saúde.

No site da Prefeitura Municipal de São Paulo, afirma-se que a partir do ano de 2004 a Secretaria Municipal da Saúde do Município decidiu implantar uma forma diferenciada de assistência à população indígena habitante da cidade, como estabelecido na seguinte citação:

Nesse sentido, a Secretaria Municipal da Saúde do Município de São Paulo, criou em seu organograma uma Área Técnica específica para cuidar da saúde da população indígena, a Área Técnica Saúde da População Indígena, com isso, através de articulações com a Fundação Nacional de Saúde - MS, respeitando a descentralização da assistência dos serviços de saúde preconizada pelo Sistema Único de Saúde e o estabelecido no Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, as ações e programas de saúde desenvolvidos para a população da capital passam a ser pensados e estendidos a população indígena de forma a integrar os hábitos culturais na discussão e na prática de Equipes Multidisciplinares de Atenção Básica à Saúde Indígena - EMSI que atuam especificamente nas aldeias da capital.⁴

A Comissão Pró-Índio de São Paulo afirma que os Pankararu do Real Parque conseguiram implantar o Programa de Saúde da Família (PSF) voltado à população indígena, viabilizado por uma parceria entre Poder Público Municipal e Ministério da Saúde, o programa é conhecido pelos indígenas que habitam o local como “PSF – Pankararu” e foi uma resposta a uma das principais reivindicações, que era o atendimento de saúde

4 https://prefeitura.sp.gov.br/saude/w/atencao_basica/29931 (18.09.2025).

diferenciado. Não há iniciativas semelhantes para atender grupos indígenas localizados em outros bairros da cidade.

Nas terras Guarani, há o atendimento em Unidades Básicas de Saúde Indígena mantidas pela Prefeitura: a UBS Vera Poty e seu Anexo Krukutu e a UBS Kwarây Djekupé. As três unidades possuem equipe multidisciplinar de Atenção à Saúde Indígena, onde são oferecidos os serviços de consulta médica, odontológica e de enfermagem, como também visita domiciliar, atendimento psicológico e vacinação.

Contudo, por mais que tais políticas públicas tenham sido viabilizadas procurando atender aos hábitos culturais nativos, lideranças Pankararu afirmam que seu povo se ressentia da falta de investimentos públicos em demandas culturais próprias, como a instalação de bancas de ervas, nas quais os conhecedores da medicina nativa pudessem disponibilizar suas receitas tradicionais para a cura de diversos males, entre eles muitas das doenças tratadas com remédios alopáticos nas UBS. Ou mesmo investimentos para a construção de uma sede para as associações, na qual fosse possível a realização dos rituais de cura, impossibilitados pela falta de um espaço físico, uma vez que os indígenas foram proibidos de realizar tais rituais nas ruas do bairro por incomodarem a vizinhança não indígena.

Assim, uma questão que pode aparentar tratar-se estritamente da área da saúde, torna-se uma questão de defasagem de políticas culturais para os povos indígenas, demonstrando que quando se trata de analisar as políticas culturais indigenistas torna-se difícil não cair no viés da insuficiência de tais políticas.

De acordo com as palavras de Manuela Carneiro da Cunha, dentre as políticas culturais indigenistas desenvolvidas no Brasil, as mais notórias são a escolarização e a patrimonialização de elementos culturais, políticas essas que decorrem da Constituição Federal de 1988, mas que são resultado dos movimentos indígenas iniciados em décadas anteriores (Cunha 2016, 11). Com a promulgação dessa Constituição, pela primeira vez foi reconhecido o direito dos povos nativos à diferença, no Artigo 231, instaurando uma inovação em relação às ações estatais no sentido de homogeneizar a nação por meio de políticas de assimilação. No mesmo artigo foi garantido o usufruto exclusivo de seus territórios tradicionalmente ocupados. O texto constitucional ainda formalizou o valor imaterial dos bens culturais.

Um dos aspectos mais desenvolvidos pelos governos municipais paulistas, no que toca à políticas culturais indigenistas, é a criação e desenvolvimento de escolas indígenas, baseados nas Leis nº 9394/1996, Lei nº 10172/2001, Decreto nº 26/91, Portaria Interministerial MJ/MEC nº 559/91, Lei nº 10558/2002, Lei nº 11096/2005, Decreto nº 7778/2012, que estabelecem que a FUNAI não possui competência direta para execução de políticas públicas de educação escolar e superior indígenas, cabendo ao Ministério da Educação e às Secretarias Estaduais e Municipais de Educação.

Como apresentado no site da Comissão Pró-Índio de São Paulo, a educação diferenciada para os povos indígenas é garantida pela legislação brasileira, não havendo

distinção entre indígenas que vivem em aldeias dos que vivem nas cidades. Porém, na prática, os indígenas que habitam áreas urbanas têm maior dificuldade de ter acesso à educação escolar intercultural e bilíngue, garantida pela Constituição de 1988. O Ministério da Educação é responsável pela política de educação escolar indígena e os estados e municípios são responsáveis por sua execução. A gestão dessa política compete as Secretarias Estaduais de Educação, e os municípios podem assumir essa tarefa se atenderem à requisitos previstos na lei.⁵

Na cidade de São Paulo há escolas indígenas estaduais nas terras Guarani, duas criadas em 2001 (EEI Djekupé Amba Arandy na TI Jaraguá e EEI Guyrá-Pepona TI Tenondé Porá/Barragem), e uma terceira criada em 2004 (EEI Krukutu). Essas três escolas oferecem educação infantil, ensino fundamental e médio e contam com professores indígenas e currículo adaptado.

A autora Karen Slindvain Florindo afirma que como forma de garantir a sobrevivência da cosmologia Guarani de modo institucional, as lideranças indígenas Guarani da cidade de São Paulo procuraram a Secretaria Municipal de Educação em 2002, com o objetivo de construir um centro de educação e cultura essencialmente indígena, a fim de reafirmar e fortalecer a autonomia do povo Guarani na cidade. Em 2004, na gestão da prefeita Marta Suplicy, foram inaugurados os Centros de Educação e Cultura Indígena (CECI), nas aldeias Tekoa Pyau no Jaraguá, Krukutu e Tenondé Porá em Parelheiros, como resposta à demanda e atuação dos próprios indígenas (Florindo 2019).

A Secretaria Municipal de Educação da cidade de São Paulo estabelece que os objetivos do CECI são:

- Reafirmar e fortalecer a identidade étnica presente no modo de ser e de vida Guarani, principalmente na educação das crianças;
- Estimular e valorizar o uso da língua materna Guarani e suas formas próprias de construção do conhecimento;
- Fortalecer as formas de transmissão da cultura oral;
- Valorizar brincadeiras, jogos, cantos e danças infantis tradicionais;
- Valorizar o saber e o conhecimento dos mais velhos;
- Recuperar, divulgar e preservar suas histórias, conhecimentos e tradições orais;
- Constituir um espaço para diálogos, conversas sobre as atividades tradicionais (roças, pesca, construção de casa, culinária, artesanato e *ka'aguy* (mata);
- Fortalecer a Educação Tradicional Guarani;
- Despertar o conhecimento sobre outros povos indígenas;
- Divulgar, informar sobre a realidade e cultura Guarani para os não indígenas (Comissão Pró-Índio de São Paulo 2013).

5 <https://cpisp.org.br/livro-avalia-as-politicas-publicas-para-indios-que-vivem-em-cidades/> (18.09.2025).

Ao longo dos anos os CECIS foram bem aceitos pelas populações nativas das aldeias, apesar de algumas preocupações concernentes à instabilidade gerada pela administração por convênios com organizações não governamentais e certa desvalorização dos professores indígenas, que não recebem o mesmo salário e treinamento do quadro de docentes da rede pública municipal.

Chirley Maria de Souza Almeida Santos, pedagoga indígena responsável pela gestão de um CECI e membro da Bancada Ativista eleita como candidatura coletiva na Assembleia Legislativa da cidade de São Paulo em 2018, afirma em sua dissertação de mestrado que a “despeito da localização próxima à área urbana e do contato intenso com a chamada sociedade envolvente, (os Guarani) continuam a preservar sua língua materna e seus costumes, considerado por eles uma grande forma de resistência Guarani na cidade de São Paulo” (Santos 2016, 14).

Em entrevista concedida a mim em 2 de abril de 2019,⁶ Chirley afirmou que iniciativas municipais como o ProAC indígena e outros editais como os Pontos de Cultura e o Programa Aldeias, implementado em 2014 pela Secretaria Municipal de Cultura, com o objetivo de fortalecer e promover as expressões culturais tradicionais do povo Guarani, proporcionaram uma abertura das políticas culturais aos povos indígenas, possibilitando o repasse de verba para projetos que partem de iniciativas próprias de suas culturas e necessidades como as casas de reza, incentivos às parteiras e uso de ervas medicinais. Trata-se de temas próprios, de uma perspectiva que possibilita um trabalho de dentro para fora das comunidades indígenas, em detrimento do usual trabalho de fora para dentro realizado por instituições culturais diversas. A assessora parlamentar afirmou, ainda, que há políticas públicas voltadas à cultura dos povos indígenas na cidade de São Paulo, mas que elas não são suficientes, sobretudo em gestões municipais que geram grande instabilidade ao questionar essas políticas implementadas por governos anteriores, sugerindo acabar com o ProAC indígena, com os Pontos de Cultura e diminuindo, por exemplo, as manifestações ocorridas nas Viradas Culturais (Santos 2019).

A autora Lia Calabre esclarece que uma das leis de incentivo fiscal às artes mais antigas do Brasil é a Lei Municipal nº 10.923 de 1990, conhecida como Lei Mendonça, que coloca a cidade de São Paulo como precursora desse tipo de política pública.

Em São Paulo, no ano de 2003, foi lançado o Programa VAI para Valorização de Iniciativas Culturais, seguido pelo Decreto nº 43.823, que estabelece um subsídio para atividades artístico-culturais. As autoras Alzira Lobo Arruda Campos, Marília Gomes Ghizzi Godoy e Mônica Salles da Silva afirmam que “essa proposta selecionou projetos indígenas, embora o edital não seja específico para essa clientela” (Campos, Godoy e Silva 2018, 352).

6 Santos, Chirley Maria de Souza Almeida: *Entrevista 1* [2 abr. 2019]. Entrevistadora: Mariana Oliveira Arantes. São Paulo, Assembleia Legislativa de São Paulo. Arquivo privado.

No ano de 2006 o município, ainda de forma pioneira, criou o Programa de Ação Cultural que em 2007 passou a ser chamado de ProAC, regulamentado pelos decretos nº 51.944 de 29 de junho de 2007 e nº 54.275 de 27 de abril de 2009. O Programa estabelece duas formas de participação, o ProAC ICMS, que conta com recursos vindos da contribuição empresarial ao ICMS, e o ProAC Editais. O ProAC Editais é um programa de investimento direto do Estado em projetos culturais através de concursos regulamentados na forma de editais. Cada edital é direcionado a um determinado segmento artístico e/ou cultural. Contém a definição do objeto, prazo de inscrição, número de projetos que serão selecionados, o valor do prêmio, a documentação necessária etc. Os projetos selecionados recebem recursos financeiros diretamente da Secretaria para serem executados, não havendo necessidade de procurar patrocinadores.⁷

Campos, Godoy e Silva afirmam que o ProAC indígena é muito concorrido, gerando uma grande competitividade entre as populações indígenas paulistas. Em suas palavras:

Por exemplo, o edital de 2007 propôs vagas para 45 projetos destinados à continuidade das culturas tradicionais, enquanto que, em 2014, ficaram apenas dez vagas para os indígenas, enquanto que a população negra foi contemplada com o dobro dos investimentos e com 40 vagas (Campos, Godoy e Silva 2018, 354).

Um aspecto a ser destacado em relação ao ProAC Editais é a burocracia no processo de submissão de propostas, bem como no processo de contratação e prestação de contas final. A partir do ano de 2017 as propostas devem ser apresentadas online. Tais aspectos dificultam a participação de populações nativas com pouco acesso às tecnologias digitais e não acostumadas à cultura burocratizada dos modos de vida dos não indígenas, o que acaba dificultando a participação e demandando a colaboração de pessoas dispostas a ajudar, aspecto esse destacado pelas lideranças Pankararu e Guarani em nossas conversas.

Considerações finais

Após esses apontamentos de iniciativas públicas municipais referentes à variadas áreas que afetam a vida dos povos indígenas habitantes da cidade de São Paulo, torna-se perceptível que as políticas culturais indigenistas voltadas à saúde, educação e artes estão muito vinculadas aos grupos que têm seu reconhecimento legal ligado à questão das terras demarcadas, o que faz com que muitos indígenas habitantes das cidades sejam excluídos desses direitos. Assim, além dos problemas das populações das periferias como falta de moradia, emprego, sistema público de saúde gratuito e violência, os grupos indígenas que habitam cidades como São Paulo também vivenciam problemas específicos como a invisibilidade no espaço urbano, o desprezo do poder público e o questionamento de suas identidades étnicas.

7 [https://www.cultura.sp.gov.br/sec_cultura/Fomento/Programa_ProAC_\(Editais\)](https://www.cultura.sp.gov.br/sec_cultura/Fomento/Programa_ProAC_(Editais)) (18.09.2025).

Ao analisarmos a situação real das comunidades indígenas, percebemos que as conquistas jurídicas ainda não geraram maior inclusão. As políticas públicas indígenas são um caminho a ser pavimentado.

Ainda que um paradigma étnico de investigação esteja plenamente reconhecido no campo das ciências humanas, há o imperativo de criação e implementação de políticas públicas indígenas que partam da cosmovisão nativa e de suas demandas sociais e culturais.

Na cidade de São Paulo uma iniciativa interessante nesse sentido é o Conselho Municipal instituído pela Lei nº 15.248 de 2010, que afirma ter como objetivo “subsidiar a elaboração, implementação, acompanhamento e avaliação da política municipal de atenção aos povos indígenas”. Contudo, em conversa com Avani Fulni-o, uma das conselheiras municipais, ainda são muitos os impasses para a plena participação dos indígenas nos centros de tomada de decisão de políticas públicas, partindo da dificuldade de acesso às reuniões junto ao poder público, que muitas vezes se demoram por horas, entrando noite adentro, dificultando a volta para a casa de uma população pobre, que depende do transporte público, e de mulheres que temem pela violência na cidade.

Apesar das dificuldades, os Pankararu habitantes do Real Parque resistem.

Em São Paulo, seus rituais jamais foram esquecidos, dançam o toré em festas e solenidades usando o praiá (vestimenta de palha e corda), que simboliza o Deus dos Pankararu. Nos rituais, dançam em círculos, tocam o maracá (chocalho) e fumam o campião (cachimbo em forma de cone).⁸

Porém, após uma vida de trabalho na cidade, muitos voltam para as aldeias com o desejo de viver suas tradições, participar das danças e festividades. “A migração Pankararu entre Pernambuco e São Paulo, ao longo de mais de 60 anos, criou um ‘espaço de vida’ da etnia entre esses dois pontos, mesmo que eles sejam separados por mais de 2000 quilômetros de distância” (Estanislau 2014, 73).

Nas conversas que tive com indígenas habitantes da cidade de São Paulo questionei de que maneira profissionais das humanidades e não indígenas podem contribuir nesse caminho de reescrita e valorização das histórias indígenas. Com pesar digo que ainda não temos respostas para tal questão. Esse texto é uma tentativa de reflexão e um chamado a procurarmos por respostas.

8 <https://cpisp.org.br/livro-avalia-as-politicas-publicas-para-indios-que-vivem-em-cidades/> (18.09.2025).

Referências bibliográficas

- Arévalo Robles, Gabriel Andrés
2013 “Reportando desde un frente decolonial: la emergencia del paradigma indígena de investigación”. Em *Experiencias, luchas y resistências em la diversidad y la multiplicidad*, editado por Gabriel Andrés Arévalo Robles e Ingrid Zabaleta Chaustre, 51-78. Bogotá: Asociación Intercultural MunduBerriak.
- Batalla, Guillermo Bonfil
1972 “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. *Anales de Antropología* 9: 105-124. <https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.1972.0.23077>
- Bellinger, Carolina K. I., Daniela Carolina Perutti e Lúcia M. M. de Andrade
2009 *Terras Guarani no Sul e no Sudeste*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo.
- Branquinho, Evanio Santos e Ângelo José de Oliveira Junior
2020 “Índios urbanos: a migração do povo Pankararu para a cidade de São Paulo: aspectos territoriais e identitários”. *Estudos Geográficos* 18, nº 2. <https://doi.org/10.5016/estgeo.v19i2.15588>
- Campos, Alzira Lobo Arruda, Marília Gomes Ghizzi Godoy e Mônica Salles da Silva
2018 “Projetos culturais Guarani Mbya: ProAC Indígena”. *Políticas Culturais em Revista* 11, nº 1: 344-367. <https://doi.org/10.9771/pcr.v11i1.26311>
- Coelho, Elizabeth Maria Beserra
2003 “Políticas públicas indigenistas em questão: o dilema do diálogo (im) possível”. *Revista de Políticas Públicas* 7, nº 2, 201-220. <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rppublica/article/view/3743> (18.09.2025)
- Comissão Pró-Índio de São Paulo
2013 *A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo/Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos.
- Cruz, Carlos Henrique A.
2012 “Para um olhar nativo sobre história das Américas”. Em *História da América. Historiografia e Interpretações*, editado por Luiz Estevam de Oliveira Fernandes, 127-142. Ouro Preto: EDUFOP.
- Cunha, Manuela Carneiro da
2016 “Políticas culturais e povos indígenas: uma introdução”. Em *Políticas culturais e povos indígenas*, editado por Manuela Carneiro da Cunha e Pedro de Niemeyer Cesarino, 9-21. São Paulo: Universidade Estadual Paulista (UNESP).
- Estanislau, Barbara Roberto
2014 “A eterna volta: migração indígena e Pankararu no Brasil”. Dissertação de mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2014.937713>
- Florindo, Karen Slindvain
2019 “Antropologia do outro: percepção Guarani sobre os Centros de Educação e Cultura Indígena (CECI) na TI Tenondé Porã”. *Anais dos seminários de pesquisa da FESPSP*, 2017: GT 16.
- Lefebvre, Henri
1991 *O direito à cidade*. São Paulo: Moraes.

- Nascimento, André Marques do
2018 “‘Se o índio for original’: a negação da coetaneidade como condição para uma indianidade autêntica na mídia e nos estudos da linguagem no Brasil”. *Trabalhos em Linguística Aplicada* 57, nº 3: 1413-1442. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8653560> (18.09.2025)
- Oliveira, João Pacheco de e Carlos Augusto da Rocha Freire
2006 *A presença indígena na formação do Brasil*. Coleção educação para todos, 13. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/LACED/ Museu Nacional. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000154566> (25.11.2025)
- Oliveira, Jorge Eremites de
2003 “Sobre os conceitos de Etnoistória e História indígena: uma discussão ainda necessária”. Em: *XXII Simpósio Nacional de História, 2003, João Pessoa*. Anais Eletrônicos do XXII Simpósio Nacional de História, 1-8. João Pessoa: Associação Nacional de História (ANPUH)/ Universidade Federal da Paraíba (UFPB). https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548177543_7aeb72696fef11d8030359addc808eea.pdf (13.10.2025)
- Paiva, Odair da Cruz
2022 “Territorialidades e camadas da história e o direito à cidade”. Em *Afinal, o que é o brasileiro?*, editado por Thiago Haruo Santos e Henrique Trindade Abreu, 40-53. São Paulo: Museu da Imigração do Estado de São Paulo.
- Rosa, Francis Mary Soares Correia da
2015 “A invenção do índio”. *Espaço Ameríndio* 9, nº 3: 257-277. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.58523>
- Rubim, Antonio Albino Canelas
2008 “Políticas culturais do governo Lula/Gil: desafios e enfrentamentos”. Em *Políticas Culturais na Ibero-América*, editado por Antonio Albino Canelas Rubim e Rubens Bayardo, 51-74. Salvador: EDUFBA.
- Santos, Chirley Maria de Souza Almeida
2016 “O Centro de Educação e Cultura Indígena (CECI) da aldeia TekoaPyau (Jaraguá – São Paulo/ SP): a cultura Guarani na escola de educação infantil e a atuação dos educadores Indígenas”. Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).
- Vainfas, Ronaldo
1984 *Economia e Sociedade na América Espanhola*. Rio de Janeiro: Graal.