

**entre apagamento e pertença:  
indígenas urbanos e a disputa por reconhecimento**

**between erasure and belonging:  
urban indigenous peoples and the struggle for recognition**

*Thalison Bruno Campos Correa*

Indígena do povo *Tembé*

Engenheiro Florestal e Coordenador de Programas

The Climate Reality Project Brasil

Rio de Janeiro, RJ

Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-9370-8597>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.20171847>

**Resumo:** Este relato discute as identidades indígenas em contextos urbanos, com foco nos processos de retomada de ancestralidade e na disputa por reconhecimento. Argumenta-se que a presença indígena na cidade não representa a ausência de território ou a perda de continuidade cultural, mas uma forma de existência atravessada por deslocamentos históricos, violências e estratégias de reexistência. A partir de uma abordagem crítica, o texto analisa como o imaginário social frequentemente submete indígenas urbanos a regimes de suspeição, exigindo “provas” de autenticidade baseadas em estereótipos de aparência, idioma, práticas culturais e localização, o que produz silenciamentos e apagamentos. Em contraponto, sustenta-se que a retomada de ancestralidade não se reduz a um gesto individual ou simbólico: ela envolve memória coletiva, redes de pertencimento, vínculos comunitários, práticas culturais e responsabilidades compartilhadas. O artigo propõe compreender a cidade como espaço de produção de territórios do pertencimento, nos quais identidades são afirmadas, cosmologias são atualizadas e formas de resistência cultural são articuladas. Ao dialogar com a perspectiva dos “territórios do bem viver”, a reflexão evidencia que a ancestralidade opera como prática viva e como fundamento de pertença, permitindo enfrentar narrativas que restringem a *indigeneidade* a um modelo único e fixo e afirmando sua pluralidade na contemporaneidade.

**Palavras-chave:** (1) Indígenas urbanos; (2) Retomada; (3) Ancestralidade; (4) Pertença; (5) Reconhecimento.

**Abstract:** This report examines Indigenous identities in urban contexts, focusing on processes of ancestral reclamation and the struggle for recognition. It argues that Indigenous presence in the city does not signal an absence of territory or a loss of cultural continuity, but rather a mode of existence shaped by historical displacement, violence, and strategies of re-existence. From a critical perspective, the text analyzes how dominant social imaginaries often subject urban Indigenous people to regimes of suspicion, demanding “proof” of authenticity based on stereotypes of appearance, language, cultural practices, and location, which produces silencing and

erasure. In contrast, it contends that ancestral reclamation cannot be reduced to an individual or merely symbolic gesture: it involves collective memory, networks of belonging, community ties, cultural practices, and shared responsibilities. The article proposes understanding the city as a space where territories of belonging are produced, in which identities are affirmed, cosmologies are renewed, and forms of cultural resistance are articulated. In dialogue with the perspective of the “territories of Buen Vivir,” the reflection highlights that ancestry operates as a living practice and as a foundation of belonging, enabling the contestation of narratives that confine *Indigeneity* to a single, fixed model and affirming its plurality in contemporary life.

**Keywords:** (1) Urban Indigenous peoples; (2) Reclamation; (3) Ancestry; (4) Belonging; (5) Recognition.

## Introdução

Há uma pergunta que acompanha, com insistência, muitas experiências indígenas em contextos urbanos:

— “Você é indígena mesmo?”

Às vezes ela aparece como curiosidade, às vezes como ironia, às vezes como acusação. Em qualquer caso, seu efeito tende a ser o mesmo. Ela desloca a identidade para o lugar da prova e transforma o pertencimento em teste. Quem pergunta assume, mesmo sem dizer, a posição de quem pode autorizar. Quem responde é empurrado para o papel de justificativa permanente.

Essa lógica nasce de uma imagem estreita do que seria “ser indígena”. Uma imagem que associa *indigeneidade* a um cenário único, frequentemente idealizado:

- território distante;
- vida sem circulação;
- cultura entendida como tradição fixa, e
- sinais visíveis que correspondam ao retrato esperado.

Quando a vida real não coincide com essa fotografia, a identidade é tratada como suspeita. E quando a suspeita vira regra social, ela produz apagamento. Apaga histórias, apaga vínculos, apaga existências que não cabem no molde.

Uma forma persistente de alimentar essa suspeita é o binário “aldeia versus cidade”. De um lado, a aldeia aparece como espaço exclusivo da autenticidade. De outro, a cidade aparece como prova de perda. Esse binário não descreve trajetórias reais e reduz a indigeneidade a uma imagem congelada (HALL 1996; CUNHA 2009).

A experiência indígena contemporânea inclui migrações por:

- trabalho;
- saúde e educação;
- conflitos e pressões territoriais;
- mobilidade entre cidade e aldeias, e
- permanências em áreas que se urbanizaram ao redor de territórios originários (SOUZA 2025; PEREIRA 2023).

Em estudos sobre grupos específicos, aparecem processos de subjetivação atravessados pela cidade (BORGES & ZOPPI-FONTANA 2013; OLIVEIRA 2014) e tensões ligadas à afirmação étnica em contextos urbanos (VIEIRA & NAGLIS 2023).

Souza (2025) formula de modo direto: reduzir povos indígenas a comunidades “necessariamente” isoladas, rurais ou florestais ignora a presença de sujeitos que interagem com o urbano e vivem em áreas de fronteira, e isso não implica “*deixar de ser indígena*”, mas ressignificar modos de ser e conviver no espaço (SOUZA 2025).

Duas chaves conceituais ajudam a sustentar esse ponto sem cair em relativismo. Primeiro, identidade como processo: identidades são construídas historicamente e se reorganizam em disputas de representação e poder (HALL 1996). Segundo, etnicidade como fronteira relacional: grupos étnicos se sustentam por fronteiras e critérios de pertencimento que se atualizam no contato, e não por um pacote fixo de “*traços culturais puros*” (BARTH 1969). Com isso, a pergunta muda de lugar. Não é a cidade que apaga por definição. O apagamento é produzido por mecanismos sociais e institucionais que tentam impor um modelo único de indigeneidade.

Se o par binário aldeia *versus* cidade não dá conta da realidade, por que a suspeita persiste? Porque ela é sustentada por “provas” que organizam quem é reconhecido e quem é mantido sob verificação.

### **Apagamento e “provas” de autenticidade: como a suspeita funciona**

Se indígenas urbanos existem, por que ainda precisam provar que existem? Porque o reconhecimento, em sociedades atravessadas por colonialidade, não é distribuído de forma neutra. Ele é condicionado por estereótipos. O apagamento urbano opera, muitas vezes, como um tribunal informal da autenticidade. Não se trata apenas de desconhecimento. Trata-se de uma desigualdade cotidiana: alguns grupos são reconhecidos como legítimos sem esforço; outros precisam demonstrar, repetir, convencer.

Souza (2025) observa que padrões de representação na sociedade hegemônica e também em ambientes institucionalizados são atravessados por preconceitos, estereótipos e desinformação. Ele registra, inclusive, falas típicas do senso comum que condensam essa violência simbólica: “*quer ser índio, vai morar na Amazônia*”, “*é fácil usar um cocar e dizer que é índio*”. Essas frases não são neutras. Elas delimitam o que conta como indígena “*de verdade*” e empurram para fora quem não se encaixa.

Nancy Fraser (2000) ajuda a nomear esse mecanismo ao propor que injustiças de reconhecimento são injustiças de *status*: padrões sociais institucionalizados desvalorizam certos sujeitos e limitam sua participação paritária. Em outras palavras, a suspeita não é só incômoda. Ela organiza hierarquias. A literatura descreve essa lógica como invisibilidade e questionamento sistemático, especialmente quando a pessoa não corresponde ao estereótipo do “*indígena esperado*” (VIEIRA & NAGLIS 2023; NASCIUTTI 2022). Nesse tribunal, quatro “provas” aparecem com frequência.

A primeira prova é corporal. Espera-se que o corpo confirme um estereótipo. Traços fenotípicos, cabelo, roupa, modo de falar e gestos viram

sinais de autenticidade. Se não confirmam, vem a suspeita. Esse mecanismo converte pessoas em evidências e reduz a indigeneidade a uma estética. Humilhações e desqualificações com base em aparência física e marcadores corporais aparecem como experiência recorrente em trajetórias urbanas, associadas à vergonha e ao sentimento de inferiorização (NASCIUTTI 2022; VIEIRA & NAGLIS 2023).

A segunda prova é territorial, mas em sentido estreito: “*se mora na cidade, então não é indígena*”. O território é reduzido a endereço. Com isso, apaga-se a dimensão relacional do território, que envolve memória, circulação, parentesco e responsabilidade. O discurso “*indígena de verdade está no mato*” opera como expulsão simbólica do indígena do espaço urbano e como negação de uma indigeneidade urbana legítima (SOUZA 2025; VIEIRA & NAGLIS 2023).

A terceira prova é linguística: se não fala, não é. Essa exigência desconsidera histórias de violência linguística, escolarização assimilacionista e proibições que marcaram trajetórias indígenas. Em muitos casos, a escola aparece como espaço de reprodução de estereótipos e de pressão para ocultar a identidade, sobretudo na infância (VIANA DE ALMEIDA 2022).

A quarta prova recai sobre a cultura, exigida como performance pública. Rituais, grafismos, objetos, cantos e modos de vestir são cobrados como sinais imediatos, fora de contexto. A vida vira espetáculo sob demanda. Isso reforça o que Cunha (2009) critica: tratar “cultura” como objeto congelado e administrável, em vez de reconhecer processos e transformações.

Essas provas produzem um efeito prático: a supressão cultural como autoproteção. A pessoa aprende que afirmar pode custar caro, e o silêncio vira uma tática de sobrevivência (NASCIUTTI 2022; VIANA DE ALMEIDA 2022). O apagamento, então, não é ausência de visibilidade. É visibilidade sob condição. Quando a suspeita se repete no cotidiano, ela não só nega o reconhecimento. Ela ensina vergonha e produz estratégias de sobrevivência.

### **Preconceito, vergonha e identidades impostas: estratégia de sobrevivência**

O preconceito contra indígenas na cidade não aparece apenas como insulto direto. Ele costuma atuar como um sistema de pequenas violências repetidas: piadas, olhares, dúvidas, apelidos, comentários sobre “lugar de indígena”, e um roteiro de suspeita que transforma a presença indígena em algo “*fora do lugar*” (VIEIRA & NAGLIS 2023; NASCIUTTI 2022). Quando isso se repete desde cedo, a cidade vai ensinando um tipo de autoproteção: esconder, desviar, minimizar. Em contextos educacionais, há registros de crianças indígenas que negam sua identidade como mecanismo de defesa diante de tratamento hostil e estereótipos reforçados na escola (VIANA DE

ALMEIDA 2022). Esse movimento não revela ausência de pertença. Revela a pressão para sobreviver em ambientes onde a identidade é motivo de chacota.

Uma face concreta desse processo é a atribuição de identidades “alternativas” por parte do olhar urbano. Em muitos relatos, pessoas indígenas com certos traços corporais passam a ser lidas como “japa”, “japonês” ou “koreano”, recebendo uma identidade “amarela” como forma de deslocar o estigma associado ao termo “indígena”. Isso pode funcionar como insulto, brincadeira ou classificação automática, mas frequentemente carrega o mesmo efeito: apagar a indigeneidade e substituí-la por uma categoria percebida como mais “aceitável” ao imaginário urbano.

Em trabalhos acadêmicos sobre escola e relações étnico-raciais, aparece o relato de um aluno apelidado de “Japa” por causa do formato dos olhos, e a autora observa como esse tipo de apelido circula no cotidiano escolar e pode ser naturalizado, inclusive quando o estudante “aparentemente não se incomodava com o apelido”, o que evidencia como o silêncio pode operar como estratégia em ambiente hostil (SILVEIRA 2016). Outro trabalho registra a situação de um aluno que aceita o apelido “Japa” sem contestar sua origem, reforçando que a negociação identitária em contextos de preconceito pode incluir acomodação e invisibilidade como formas de sobrevivência (GOMES 2018).

A dissertação de Souza (2025) reforça esse ponto ao observar que, nas grandes cidades, mesmo em contextos de revitalização da etnicidade entre migrantes que se encontram em atividades culturais e festivas, muitos negam sua identidade como estratégia para sofrer menos preconceitos e tendem a esconder características associadas à “indianidade” para reduzir exposição à violência racista (SOUZA 2025). Esse esconder tem custo emocional. Estudos sobre trajetórias urbanas descrevem vergonha, humilhação e não pertencimento como efeitos recorrentes do apagamento cotidiano (NASCIUTTI 2022; VIEIRA & NAGLIS 2023).

Como autor, reconheço essa dinâmica como parte da minha própria trajetória. Quando criança, fui chamado muitas vezes de “japa” na escola. Eu aceitei esse rótulo porque eu sentia vergonha de ser chamado de indígena, já que “indígena” era usado como motivo de piadas e chacotas. Essa escolha não era liberdade. Era defesa.

Anos depois, já adulto, eu estava em um restaurante considerado requintado quando um garçom me chamou de “japa”. Eu perguntei por que ele me chamava assim e completei: “eu sou indígena”. O garçom ficou desconcertado e disse algo que revela a estrutura do preconceito: que não se espera que indígenas frequentem certos lugares. A frase expõe o que está em disputa no urbano. Não é apenas nome ou aparência. É o direito de existir e circular sem que a presença indígena seja tratada como erro, exceção ou invasão.

Por isso, falar de indígenas urbanos exige nomear o preconceito como parte do mecanismo de apagamento. A vergonha e a invisibilidade não são “escolhas individuais”, mas respostas sociais a ambientes que punem a afirmação identitária. Quando alguém assume o rótulo de “japa” ou “koreano” para evitar violência, o que aparece é a eficácia do racismo: ele reorganiza o modo como a pessoa se apresenta para caber, mesmo que isso custe silêncio e apagamento. Se a vergonha é ensinada, ela também pode ser desfeita. É nesse ponto que entra a retomada de ancestralidade como reconstrução do vínculo e ruptura do silêncio.

### **Retomada de ancestralidade: da vergonha aprendida ao vínculo reconstruído**

As considerações anteriores mostraram como o preconceito urbano cria um aprendizado de vergonha e invisibilidade. Esse aprendizado não é “decisão individual”. Ele nasce de um ambiente que pune a afirmação indígena com piadas, suspeitas, insultos e expectativas de autenticidade. Em muitos casos, a resposta imediata é sobreviver com silêncio. O custo, porém, é alto: é viver com a sensação de que o próprio pertencimento precisa ser escondido para não virar alvo (NASCIUTTI 2022; VIANA DE ALMEIDA 2022; VIEIRA & NAGLIS 2023).

É nesse cenário que a retomada de ancestralidade precisa ser entendida como mais do que uma palavra bonita. Retomada, aqui, é reconstrução do vínculo. É a passagem do “*não apareça*” para o “*posso existir com o meu nome*”. Ela não é um gesto puramente íntimo, nem se reduz a símbolos. Ela se sustenta em três movimentos que se reforçam mutuamente.

Primeiro, reativar memória e nomear o que foi silenciado. Retomar não é apenas lembrar. É reorganizar narrativas interrompidas ou desautorizadas. Isso inclui reconhecer que o silenciamento tem história, racismo, tutela, violência, e que parte do apagamento também acontece “por dentro”, quando a vergonha foi ensinada e internalizada. A retomada, então, é também um ato de autoria: voltar a narrar, com palavras próprias, o que se é e o que se vive (HALL 1996; CUNHA 2009).

Segundo, refazer redes de pertencimento. A suspeita urbana tenta reduzir identidade a um sinal individual que pode ser auditado. A retomada vai na direção oposta: pertencimento é relação. É parentesco, alianças, coletivos, encontros, reconhecimento mútuo. Em termos antropológicos, isso ajuda a evitar a armadilha do “*pacote cultural puro*”: o que sustenta grupos não é imobilidade, mas fronteiras e critérios de pertencimento que se atualizam no contato (BARTH 1969).

Terceiro, voltar à prática, não como espetáculo, mas como cotidiano. No tribunal da autenticidade, cultura vira performance sob demanda. Na retomada, cultura volta a ser prática vivida: modos de cuidado, educação, celebração, espiritualidade, alimentação, linguagem, estética, criação. Em

contextos urbanos, isso implica adaptação sem que adaptação seja lida como perda. A literatura sobre indígenas urbanos mostra exatamente essa dinâmica: rituais em espaços urbanos, instituições de transmissão cultural, redes de apoio e invenções contemporâneas como uso de mídias e linguagens urbanas para afirmar pertença (BRANQUINHO & OLIVEIRA JR 2020; CORRÊA *et al.* 2021; VIEIRA & NAGLIS 2023).

Nesse ponto, a contribuição de autores indígenas dá estrutura ao argumento. Krenak (2019) recoloca o vínculo com a Terra e com a vida como questão existencial, não como ornamento. Kopenawa & Albert (2015) lembram que cosmologias não são “folclore”, mas uma forma de orientar a relação com o mundo. Essas vozes ajudam a deslocar a pergunta que o urbano impõe (“*prova que é*”) para uma pergunta mais justa (“*que vínculos e responsabilidades sustentam essa pertença?*”). Retomada, porém, não termina no íntimo. Em algum momento ela encontra o mundo de fora. E é aí que a afirmação pública se torna um passo decisivo.

### **Assumir-se indígena na cidade: da retomada interna à afirmação pública**

Há um momento em que a retomada deixa de ser apenas vínculo reconstruído por dentro e passa a ser presença do lado de fora. Não como anúncio, nem como performance, mas como um gesto simples que muda a relação com o espaço: dizer “*eu sou indígena*” sem pedir licença para existir. A cidade, porém, não recebe esse gesto de maneira neutra. Ela responde com o que já estava armado: a suspeita, a piada, o apelido, a pergunta que exige prova. E é aí que a afirmação identitária revela sua dimensão concreta. Ela não acontece em um plano ideal. Ela acontece em ambientes onde o preconceito já ensinou a ocultação como defesa e onde, muitas vezes, o silêncio foi aprendido como modo de sobreviver (MASCIIUTTI 2022; VIANA DE ALMEIDA 2022).

Assumir-se indígena no urbano, portanto, não é um “ato de coragem” abstrato. É uma negociação contínua com o risco. Em certos espaços, afirmar pode significar disputar o próprio direito de circular. O episódio do restaurante, em que a surpresa do garçom expõe a expectativa de que indígenas não frequentem “certos lugares”, mostra como a cidade distribui pertencimento de forma desigual. Não é apenas uma questão de identidade pessoal. É uma regra social sobre quem pode ocupar determinados ambientes sem ser tratado como exceção.

Por isso, a afirmação pública não é sobre convencer o outro. É sobre recusar o tribunal da autenticidade. É sobre não aceitar que o reconhecimento dependa de caber no estereótipo, ou de entregar uma explicação completa de si. O reconhecimento, afinal, não deveria ser favor nem concessão. Quando ele é condicionado por suspeita, vira hierarquia de *status*, e não convivência (FRASER 2000; TAYLOR 1994). A pergunta “*você é*

*indígena mesmo?”* pode até parecer pequena, mas ela organiza lugares: quem pergunta se coloca como árbitro; quem responde é empurrado para a prova.

Esse ponto fica ainda mais sensível quando a afirmação acontece em espaços profissionais. Porque, no trabalho, a identidade pode ser acolhida como imagem e recusada como poder. É ali que a afirmação corre o risco de ser transformada em vitrine e em uma armadilha da “diversidade” quando ela vira ferramenta institucional, e não reconhecimento real.

### **Identidade, orgulho, limites: a armadilha da “diversidade vitrine”**

A afirmação indígena em ambientes profissionais abre possibilidades, mas também riscos. Um deles é a armadilha da diversidade vitrine, quando a identidade vira selo institucional: a organização quer “ter um indígena” para se apresentar como plural, mas evita encarar as mudanças reais que o reconhecimento exige. Nessa armadilha, a pessoa é convidada a aparecer, mas não a decidir. É chamada para foto, não para poder. É celebrada como símbolo, mas limitada como sujeito.

Esse tipo de dinâmica amplia o tribunal da autenticidade com um verniz elegante. O indígena é aceito desde que não confronte, desde que eduque todo mundo, desde que transforme a própria história em palestra permanente, desde que seja “representativo” sem ser incômodo. E, muitas vezes, desde que aceite carregar sozinho o peso de explicar o que a instituição nunca estudou.

Para não cair nessa vitrine, a retomada precisa se traduzir em cuidados práticos que funcionem como critérios de autonomia:

1. *Identidade não é prestação de serviço.* Ser indígena não obriga ninguém a fazer consultoria cultural gratuita. Afirmação não precisa virar pedagogia permanente para os outros;
2. *Orgulho com limites.* É legítimo escolher quando e como declarar-se, sem que isso seja lido como fraqueza. Quem já viveu preconceito sabe que a afirmação pública tem custo. O objetivo não é provar coragem. É sustentar presença com segurança, e
3. *Recusar o lugar de “personagem da diversidade”.* Quando a identidade é usada como selo, a pessoa tende a ser isolada. Por isso, pertença no trabalho não se sustenta só com orgulho individual. Ela se sustenta com rede, com alianças, com critérios claros e com a recusa de papéis que reduzem a *indigeneidade* a decoração.

Isso se conecta ao relato do restaurante: a surpresa do outro revela o limite social do “lugar do indígena”. Em ambientes profissionais, a lógica pode ser parecida: espera-se que indígenas estejam em “lugares temáticos”,

e não em lugares de autoridade. A afirmação nesses espaços confronta esse limite e, por isso, incomoda. Ao final, o percurso do artigo forma uma linha. Do tribunal da autenticidade e da vergonha aprendida, passa-se pela *retomada* e pela afirmação pública, até chegar à disputa por *presença real* nos espaços de circulação e trabalho. É esse encadeamento que as considerações finais retomam.

### **Considerações finais**

Este artigo partiu de uma cena recorrente na vida urbana: a pergunta “*você é indígena mesmo?*” como dispositivo que desloca a identidade para o lugar da prova e transforma o pertencimento em teste. Argumentou-se que essa dinâmica opera como tribunal informal da autenticidade, sustentado por estereótipos sobre corpo, território, língua e cultura, e produz uma forma específica de apagamento: a visibilidade sob condição, em que a pessoa só é reconhecida se couber no molde imposto. Assim, o preconceito urbano não é apenas agressão direta, mas uma pedagogia cotidiana que ensina silêncio, desvio e ocultação como estratégias de sobrevivência.

A discussão sobre apelidos como “*japa*” e a adoção de identidades “*alternativas*” mostrou como o racismo reorganiza a apresentação de si e desloca a *indigeneidade* para categorias percebidas como menos estigmatizadas. Mais do que um detalhe, esse mecanismo revela a profundidade do dano: ele afeta autoestima, segurança e circulação na cidade. O relato autoral inserido no texto buscou tornar visível essa dimensão experiencial como expressão de um padrão social mais amplo.

Em contraponto ao apagamento, sustentou-se que a retomada de ancestralidade não deve ser tratada como moda ou gesto simbólico, mas como processo de reconstrução de vínculo, memória e prática, capaz de romper o aprendizado de vergonha e devolver autoria. Esse movimento se desdobra na afirmação pública, quando o pertencimento enfrenta suspeitas em espaços urbanos, inclusive espaços de prestígio. Ao abordar a diversidade vitrine no trabalho, o texto apontou um risco contemporâneo: a identidade ser aceita como imagem e recusada como poder, o que desloca a disputa para o cotidiano, para os limites e para a autonomia.

Como contribuição, o artigo propõe um encadeamento analítico que parte do tribunal da autenticidade e chega à afirmação: as provas que produzem suspeita, a vergonha como sobrevivência, a *retomada* como reconstrução do vínculo, a declaração pública como presença, e a recusa de armadilhas institucionais que transformam *indigeneidade* em ornamento. Esse encadeamento permite ler a presença indígena urbana não como exceção ou perda, mas como campo de disputa por reconhecimento, dignidade e circulação, no qual a pertença se faz e se defende.

## Referências

BANIWA, Gersem (2019). *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Letramento.

BARTH, Fredrik (1969). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget.

BORGES, Águeda Aparecida da Cruz (2013). “Da aldeia para a cidade: processos de identificação/subjetivação do índio Xavante na cidade de Barra do Garças/MT, alteridade irreduzível?: 210 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2013. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1619590> Acesso em: 28/02/2025.

BRANQUINHO, Evanio Santos & OLIVEIRA JUNIOR, Ângelo José de (2020). “Índios urbanos: a migração do povo Pankararu para a cidade de São Paulo: aspectos territoriais e identitários”, *Estudos Geográficos: Revista Eletrônica de Geografia*, Rio Claro, v. 18, n. 2: 132–151, 2020. DOI: 10.5016/estgeo.v19i2.15588.

CORRÊA, Antenor Ferreira *et al.* (2021). “Indígenas urbanos e identidade: uma colaboração artística com os Wapichana”, *ARJ – Art Research Journal / Revista de Pesquisa em Artes*, v. 8: 1–24.

CUNHA, Manuela Carneiro da (2009). *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

FRASER, Nancy (2000). “Rethinking recognition”, *New Left Review*, n. 3: 107–120.

GOMES, Alessandra (2018). “Narrativas indígenas nas aulas de História”. Dissertação (PROFHISTÓRIA) – Universidade do Estado de Santa Catarina.

HALL, Stuart (1996). “Who needs identity?” In: HALL, Stuart & DU GAY, Paul (Orgs.). *Questions of cultural identity*. London: Sage.

HONNETH, Axel (1995). *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. Cambridge: Polity Press.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

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

NASCIUTTI, Luiza Freire (2021). “Tornar-se indígena na cidade: processos de identificação, violência e agência nas trajetórias de quatro mulheres indígenas no Rio de Janeiro”, *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 8, n. 17: 185–200.

OLIVEIRA, Natália Araújo (2014). “Ser Xavante, morar e estudar na cidade: os Xavante em Nova Xavantina/MT”, *Patrimônio e Memória*, v. 10, n. 2: 235–253, 2014. DOI: 10.5016/pem.v10i2.3580.

PEREIRA, Venâncio Guedes (2023). “Eu queria estar na aldeia, mas tem que sair de lá justamente porque é para garantir esses espaços que nós temos hoje: os indígenas urbanos e em contexto urbano na cidade de Oiapoque, Amapá”, *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 2: 87–116. DOI: 10.22456/1982-6524.130848.

QUIJANO, Aníbal (2000). “Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America”, *Nepantla: Views from South*, v. 1, n. 3, p. 533–580, 2000.

SILVEIRA, Thais Elisa Silva (2016). “Identidades (in)visíveis: indígenas em contexto urbano e ensino de história na região metropolitana do Rio de Janeiro”. Dissertação (Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTÓRIA) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo.

SOUZA, Pedro Bastos de (2025). “Comunidades indígenas em áreas urbanas: reconhecimento dos sujeitos, direito à cidade e ao território”. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

TAYLOR, Charles (1994). “The politics of recognition”. In: GUTMANN, Amy (Org.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.

VIANA DE ALMEIDA, Sandra Rejane (2022). “A criança indígena em contexto urbano: educação e identidades”, *Itinerarius Reflectionis*, Jataí, v. 18, n. 3: 1–15, 2022. DOI: 10.5216/rii.v18i3.69577.

VIEIRA, Carlos Magno & NAGLIS, Suzana Gonçalves Batista (2023). “Povos indígenas em contexto urbano: as tensões e os desafios na busca pela afirmação étnica na cidade”, *Revista NUPEM*, v. 15, n. 36: 257–271. DOI: 10.33871/nupem.2023.15.36.257-271.

WALSH, Catherine (2010). “Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: insurgir, reexistir e re-viver”. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). *Educação*

*intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7Letras.

### **Sobre o autor**

**Thalison Bruno Campos Correa** é indígena do povo *Tembé*, do estado do Pará, Engenheiro Florestal formado pela Universidade Federal Rural da Amazônia, cursando mestrado em Ciências da Educação. Atua como Coordenador de Programas na filial brasileira do *The Climate Reality Project*, além de coordenador executivo da Coalizão Brasileira pela Educação Climática.