

PARA DESACOSTUMAR O OLHAR SOBRE A PRESENÇA INDÍGENA NO URBANO

TO WEAN THE LOOK ON THE INDIGENOUS PRESENCE IN THE URBAN ENVIROMENT

Bianca Sordi Stock e Tania Mara Galli Fonseca

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil

RESUMO

O presente artigo propõe discutir as questões que se colocam a partir da presença crescente das populações indígenas nos centros urbanos. Na medida em que percorremos os paradoxos que compõem este cenário, somos provocados a desacostumar o olhar estigmatizado que perdura na sociedade envolvente sobre as questões indígenas. As ferramentas conceituais propostas por autores da Filosofia da Diferença, assim como as formulações atuais da antropologia acerca do perspectivismo ameríndio, levam-nos a refletir de que maneira as populações indígenas têm experimentado a cidade, criando uma relação singular que a transforma em devir. Por fim, lança perguntas sobre as capturas que o contemporâneo apresenta, as quais demandam esforços coletivos por ampliação das possibilidades de vida.

Palavras-chave: indígenas; urbano; devir; diferença.

ABSTRACT

The purpose of this article is discussing the questions that appears from the increscent presence of indigenous population in the urban centers. As we go through the paradoxes that compose this scenario, we are provoked to wean the stigmatized look about indigenous issues that lasts in the society. The conceptual instruments proposed by Philosophy of Difference authors, as well as the current formulations of anthropology about the amerindian perspectivism, lead us to reflect how the indigenous populations had experienced the city, creating a singular relationship witch transform it in an engagement. Lastly, this article launches questions about the allurements that the contemporaneous presents, which require collective efforts for expansion of live possibilities.

Keywords: indigenous; urbane; difference; engagement.

Os Kaingáng, Guaranis e Charruas estão chegando. Eles são discretos e silenciosos para os olhos acostumados e ouvidos atordoados dos habitantes urbanos da provinciana Porto Alegre. Quase passariam despercebidos, não fosse esta insistência em atrapalhar o tráfego, em escorregar dos códigos...

A mulher Guarani expõe seu artesanato na calçada da rua mais movimentada do centro. Sentada em frente à magazine, estende seu paninho sobre o qual seguem, imóveis, algumas onças, corujas e tatus de madeira. Ao lado, um pequenino cesto de cipó que guarda poucas quantias de dinheiro. Sempre com ela e sempre perto, dois ou três curumins brincando com o invisível. Abaixo, pulsam no corpo da mãe-terra os ossos dos seus ancestrais, reiteradamente encontrados nas escavações arqueológicas obrigatórias nas obras públicas.

A mulher não faz menção de publicidade, não fala alto, não pede nada. Apenas permanece ali contrastando com a velocidade dos passantes e com a fala dos comerciantes. Na maioria daqueles poucos que

a olham, desperta o cristão-colonizador-culpado, que logo depois de dar uma moedinha liga para a prefeitura exigindo uma solução para o problema silvícola.

Na feira de artesanato mais tradicional da cidade são vistos a contragosto. Pouco a pouco expandem suas bancas, burlando a organização proposta pela administração pública, irritando os inconformados em vê-los comercializar colares com penas artificiais, objetos de decoração inspirados na cultura indígena norte-americana e, para maior despeito, mantas, luvas e outros apetrechos Made in China.

Chamam audiências públicas na câmara de vereadores e vão pintados, de colar e falando no seu idioma. Exigem “passe livre”, isto é, o direito de não pagarem a passagem do transporte público coletivo, pois, antes de tudo, o local onde foi erguida Porto Alegre era de ocupação indígena. Querem ir e vir pela cidade. A universidade e os órgãos públicos se reúnem para tentar responder: o que fazem na cidade estes índios? O que fazer com estes índios na cidade?

Por outra via, nós, nesta escrita, com afecções, estranhamentos e impressões, fragmentos da atenção e escuta, na convivência e na pesquisa cartográfica que desenvolvemos em âmbito de mestrado, desejamos habitar o problema: que fazem da cidade estes índios? Como a experimentam e a inventam?

O devir-ameríndio e a cidade subjetiva

“Criar implica instaurar uma existência” (Souza, 2003, p.63). Toda a existência é sempre do registro social e inaugura modos de olhar e comunicar a vida. Nesse sentido, “a cultura é o resultado de muitos atos criativos costurados no tempo” (Souza, 2003, p.63). Deleuze retoma Foucault e o faz dialogar com Nietzsche (Deleuze, 1992), colocando o desafio de pensarmos a vida como obra de arte, propondo que estejamos atentos para as inúmeras estilísticas da existência. A vida como obra de arte, assim como escreveu Foucault, ou, então, a operação artística de vontade de potência em Nietzsche dizem desses atos criativos que se passam nos corpos, inclusive humanos, dados à perpétua diferenciação¹ e à multiplicidade. “A vontade de potência é o mundo cintilante das metamorfoses, das intensidades comunicantes, das diferenças de diferenças, dos sopros, insinuações e expirações: mundo de intensidades, mundo de simulacros e mistérios” (Deleuze, 2006a, p. 341). Se criação, então invenção de novas possibilidades de vida agenciadas a toda a complexidade de um território, tanto em sua dimensão geográfica quanto intensiva.

Ao pensarmos como os indígenas têm inventado para si uma cidade urbana utilizamos estas ferramentas conceituais. Estamos a ver que o pensamento ameríndio se dá à multiplicidade, como adiante abordaremos. Ao falarmos “indígenas”, desejamos dizer de um “modo indígena” de estar e inventar o presente. Isso não corresponde ao sujeito pessoal, mas ao intensivo e, dessa maneira, é possível um devir-ameríndio em sujeitos que não correspondem ao fênótipo indígena, ou mesmo em organizações sociais, como a cidade. Todavia, há um corpo fabricado, uma geografia corporal nos sujeitos descendentes das etnias americanas que fez e faz possível um devir-ameríndio, mas que não é de sua propriedade.

Devir é agenciar uma força: “Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 24). É verbo e possui sua própria formulação. Diz de uma relação molecular e intensiva. Devir e multiplicidade são uma coisa só (Viveiros de Castro, 2007, p. 116). Um devir é sempre um rizoma, formando-se sempre

por contágio, por alianças. Esse talvez seja o principal estranhamento que os povos indígenas implicam na cidade, a sua organização por matilha. Um devir-animal. Um devir-floresta, sempre escapando dos códigos disciplinadores da organização familiar e estatal, embora não precisem negá-los para isso.

Guattari (2000), assim como Fonseca (2003), propõe a cidade como Cidade Subjetiva, portanto, território de coexistências, a qual

pode ser pensada no sentido de uma obra de arte coletiva, visto ser o espaço não apenas organizado e instituído, mas também esculpido, apropriado por este ou aquele grupo. O urbano corresponde a uma forma de encontro e dispersão dos elementos da vida social. (Fonseca, 2003, p. 256)

Cada grupo distinto se apropria singularmente do urbano, o que nos desperta para refletir a recente e crescente presença dos grupos indígenas na cidade.

Quando os colonizadores chegaram a esta terra que hoje chamamos Brasil, havia cerca de três a cinco milhões de pessoas aqui vivendo, distribuídas em 970 etnias (FUNAI, 2010). Logo trataram de colocar toda a diversidade no mesmo balaio e a chamaram de “índios”, como bem sabemos devido a uma atropaliação geográfica.

Conforme a Fundação Nacional do Índio – FUNAI (2010) –, estima-se hoje uma população de 460 mil “índios”, vivendo em 225 sociedades indígenas, falando mais de 180 línguas. Entretanto, esse dado populacional considera tão somente aqueles indígenas que vivem em aldeias, havendo também, segundo a mesma fonte, 63 referências de grupos ainda não-contatados e entre 100 e 190 mil vivendo fora de terras indígenas. Entidades da organização civil estimam que o número de índios vivendo no espaço urbano seja ainda muito maior, podendo alcançar mais de 50% da população indígena atual. Após um grande declínio populacional decorrente das práticas de extermínio, doenças e expropriação da terra, a partir da década de 90 a taxa de crescimento populacional vem aumentando expressivamente.

A cidade experimentada como floresta

Para problematizarmos a diferenciação que o devir-ameríndio faz acontecer no urbano, nos vemos percorrendo a obra do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, na rede conceitual na qual se encontra sua formulação acerca do perspectivismo ameríndio. Essa noção surge da emergência de dizer da singularidade dos grupos indígenas da América do Sul (guardadas as suas

especificidades e enormes diferenças socioculturais) em apropriar-se do mundo. Como afirma o autor, seria imaginar uma antropologia feita desde o corpo indígena, com todo o rigor conceitual que corresponde às formulações da antropologia e filosofia.

Ressaltamos que é a perspectiva que porta o sujeito ou um coletivo. Isto é o que distingue o perspectivismo do relativismo, pois “o ponto de vista cria o sujeito” (Viveiros de Castro, 2008, p. 118). O perspectivismo ameríndio, segundo o autor, trata da “concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 2002, p. 347). A tradição ameríndia pensa a natureza formada por diversas sociedades. Não são apenas árvores, mas sociedades de árvores, sociedades de peixes, sociedades de animais de caça, e assim por diante, cada uma portando um ponto de vista, portanto, uma subtração do mundo que especifica um sujeito ou coletivo.

O perspectivismo implica alteridade, visto que o outro no pensamento indígena não é apenas pensável, mas indispensável. Ele “poderia ser descrito como uma ontologia relacional” (Viveiros de Castro, 2008, s.p.), em que a alteridade é o nexos primeiro. As relações de troca são o valor fundamental a ser afirmado, a despeito da asseguuração de semelhanças consigo mesmo, ou seja, de identidades rígidas.

O autor percorre algo que vem a marcar o tom psicológico da relação com os indígenas, partindo dos escritos do Padre Antonio Vieira na época da catequização Jesuítica. Dá a ver a constante inconstância dos grupos ameríndios. Ao mesmo tempo em que interessados pelo falatório dos padres e aparentemente doutrinados, tão logo os catequizadores viravam as costas, já acontecia um carnaval. No sentido de que aquilo que aprendiam da vida dos brancos com curiosidade não era tomado como verdade, mas sim como mais uma proposição possível para as relações com o mundo, sempre vistas pelos indígenas não como totalidades, pois delas apropriavam-se apenas dos fragmentos que mais lhes apeteassem.

“Nunca fomos catequizados”, afirma o Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade (1990), que retoma a potência criativa desta inconstância indígena e antropofágica. A utopia do movimento modernista da década de 20 também se agencia com a lógica da multiplicidade. “Só me interessa o que não é meu”, escreve Oswald de Andrade. Viveiros de Castro recentemente declarou que vê o “perspectivismo como um conceito da mesma família política e poética que a antropofagia de Oswald de Andrade” (2008, p. 129),

ou então a retomada dessa poética em outros termos. O antropófago não come qualquer coisa, apenas aquilo que admira, que pode potencializar o corpo, enfim, produzir um bom encontro nos termos espinosianos, ou então, aumentar a sua vontade de potência, nos termos nitzscheanos, o que sugere que há critérios daquilo que se quer ou não devorar em alteridade.

Giacóia Jr. (2001) discute a antropofagia como expressão daquilo que Nietzsche escrevia acerca do esquecimento e da afirmação do outro como algumas das forças da grande saúde. A moral nobre nietzscheana implica que para algo ou alguém existir não é necessário destruir o outro, pelo contrário, a alteridade é afirmada como condição de minha existência. Não há ressentimento ou dívida, apenas embate e esquecimento. Da mesma maneira como o outro é condição do pensamento ameríndio. O outro como inimigo no embate de forças, pois é luta permanente com os seres da natureza.

A subjetivação antropofágica demanda um corpo nômade, pois ao afirmar e devorar as qualidades admiradas do inimigo o eu se transforma em movimentos de permanente mutação. Como coloca Viveiros de Castro, “não restitui uma identidade que já estaria lá como princípio e finalidade, mas ao contrário, reafirma a diferença e a faz imanente – eu tenho um inimigo, e por isso o sou. Ou o Eu o é” (Viveiros de Castro, 2002, p. 293).

A interação entre os seres no domínio da floresta é sempre de conflito e tensão, pois são vistos como inimigos. É preciso lidar com eles com cuidado, pois se há abuso nesta relação, como matar demais, pode haver vingança e daí toda uma complexa compreensão e vivência do adoecer: “Para cada animal caçado existe o risco da pessoa adoecer” (Pereira, 2009, p. 12). São doenças advindas da estreita relação com a natureza, que não pressupõem a separação do par homem-natureza. O perspectivismo ameríndio só acontece pela relação singular e visceral que os povos originários têm com a floresta. É uma relação de parentesco, de terra-mãe.

Disso resultou que nos acostumamos a pensar que os índios moram na floresta. Verdade. O problema é que nos fizeram acreditar que essa relação era com a coisa em si, com o concreto que essa oração diz, colando-a a uma identidade dada, de onde os índios devem morar. Toda identidade pressupõe um julgamento moral e uma série de regras do que pode e não pode, do que é e não é legítimo e verdadeiro para aquele estatuto inventado e representado.

Na própria designação índio, por ser identitária, portanto platônica e binária, pressupõe-se uma essência

de índio puro e na sequência suas cópias perfeitas e cópias mal-feitas em ordem de hierarquia (Deleuze, 2007). A incerteza quanto aos dados populacionais dos índios no urbano é um analisador do entendimento histórico no imaginário coletivo e nos documentos legais de que índio só é índio quando vivendo em aldeia regulamentada pelo Estado. A sociedade nacional geralmente os vê ou de maneira preconceituosa ou de maneira idealizada. A que se deve esta determinada política do olhar?

Sobre as questões indígenas, tanto nas discussões acadêmicas quanto nas políticas de Estado, ou mesmo no senso comum, temos constantemente operado em uma lógica binária-identitária, a qual Deleuze (2006b) chamou de lógica do terceiro-excluído. Ela funciona pela criação e comparação de opostos que se negam e se excluem, formando categorias de identidades rígidas. Tudo aquilo que escapa das categorias formadas por oposição fica à margem, como um terceiro, esperando que uma nova dualidade seja estabelecida, para que novamente possa ser submetida à prova das identidades.

Ou isso, ou aquilo. Ou os índios vivem como viviam há 500 anos, ou são “brancos”. Na questão da terra, ou vigorarão os territórios ancestrais, ou os territórios nacionais. Ou os indígenas vivem na mata, ou em lugar nenhum, pois o urbano não lhes é adequado. Na atenção em saúde, ou vale o saber tradicional, ou o saber biomédico. Esse modo de ver o mundo em nada se parece com o modo pelo qual as sociedades ameríndias o veem e constroem o presente.

Os povos originários têm com a floresta, para além de uma morada literal, uma relação intensiva. Milhares de anos, gerações e gerações, na floresta literalmente, maquinaram no corpo ameríndio um devir-floresta de estar no mundo, constituindo uma máquina de guerra “sempre exterior ao Estado, mesmo quando o Estado se serve dela, e dela se apropria” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 44). Seja onde for, podem estar na floresta. De literal, passa a literário.

Certa vez nos detivemos a observar crianças Kaingáng que acompanhavam seus pais na venda de artesanato no centro da cidade. Como “moradores do mato” - este é o significado do termo Kaingáng -, subiam em montes de tele-entulho como se subissem em árvores, deitavam-se no chão da rua como se deitassem em um verde gramado, andavam com os pés descalços como se estivessem sentindo a temperatura da terra. E não que não lhes faltassem sapatos, colchões ou até mesmo brinquedos. Não era essa a questão. A cidade lhes é outra coisa, ou ainda está por ser. Uma tensão entre a ancestralidade de subjetivação tribal no mato e o cinza gelado da urbe. Portanto, não há apenas

sobreposição de territórios, sejam eles subjetivos ou no sentido de demarcações de terras. Há, sim, invenção de territórios subjetivos híbridos, como estamos podendo experimentar na pesquisa e os indígenas estão narrando em produções audiovisuais independentes (ver filmografia). A cidade urbanizada é também floresta no perspectivismo ameríndio.

Holanda (1957) expõe a estupefação dos sertanistas e colonizadores com a habilidade topográfica, manejo da flora e da fauna, reconhecimento de sinais naturais, por parte dos nativos, constando em antigos relatos como poderes divinos e miraculosos, pois eram completamente inacessíveis aos ocidentais. Ainda, a destreza em utilizar de seus conhecimentos para ludibriar os inimigos, como no caso das sandálias Kaingáng,

a parte da frente servia de descanso ao calcâneo e o rastro ficava impresso em sentido inverso ao da marcha. Inquirido um xerente sobre as razões que determinavam tal conformação para a sua sandália, teria respondido: “É para cristão não saber da viagem” (Holanda, 1957, p. 30).

As capacidades nativas davam-se, conforme indica o historiador, pela “extraordinária capacidade de observação da natureza” (Holanda, 1957, p. 37). Todavia, mesmo o autor menciona, em diversos momentos de sua escrita, que não se trata apenas de habilidade apreendida, pois há algo de singular que acontece nos nativos, como por exemplo a relação de parentesco com a floresta e todos os seres naturais, onde a própria floresta é também um ser. Por isso, percebe que quando os indígenas produzem os sons de animais ou de tribos inimigas nas situações de caça ou guerra não os estão imitando. Eles agenciam uma força. Enfim, um devir-outro, um devir-pássaro, um devir-cobra, um devir-onça. Talvez, na literatura brasileira ninguém tenha escrito isso com tanta correspondência quanto Guimarães Rosa no conto “Meu tio Iauaretê”: “De repente, eh, eu oncei...” (Rosa, 2001, p. 231). Em Viveiros de Castro encontramos o mesmo sentimento sobre esta história que conta “o que acontece quando alguém vira índio, mas que vira onça” (2008, p. 247).

A capital e o capital são desejados e ameaçadores. São habitáveis, mas dispensáveis. Frente às adaptações às velocidades e fluxos que o viver no espaço urbano impõe, os grupos indígenas apropriam-se apenas daquilo que lhes interessa. Quando os Guaranis em uma cidade do litoral gaúcho decidiram ir embora do local onde estavam assentados por entenderem que ali já não era um bom local para viverem, mesmo que recentemente os órgãos responsáveis houvessem construído um posto de valor altíssimo para atendê-

los em suas demandas de saúde, estavam a nomadizar, escapando dos códigos disciplinadores (Deleuze, 2006a, p. 328).

Enquanto entram no sistema capitalista pela porta da venda do comércio pressuporia vontade de acumulação e enriquecimento, os indígenas escorregam a todo o momento tomando para si a atividade do artesanato. Para além de fazerem os trançados tradicionais de que os fôg ou juruás (não-índios em Kaingáng e Guarani) tanto gostam, estão realizando uma atividade que possibilita uma relação singular com o trabalho e com o tempo. Vendendo apenas nas feiras populares dos sábados e domingos, acabam por ter toda a semana para estar juntos, para cuidar das crianças e visitar os parentes. Na cidade de Porto Alegre, já conquistaram três áreas de demarcação, onde vivem em comunidade com leis e tempos próprios, todas elas constituindo-se locais de passagem para várias famílias. Sobretudo os Kaingáng acolhem diversos “brancos” para morarem com eles, pois índio “não é uma questão de cocar de pena, mukum e arco e flecha, mas sim um ‘estado de espírito’. Um modo de ser e não de aparecer. Na verdade, mais do que isso, a indianidade designa um modo de devir” (Viveiros de Castro, 2008, p. 136). E o devir se procede por contágio e aliança na matilha indígena.

Como dispositivo de comunicação da experiência de estarem em uma terra recentemente conquistada, construímos mapas da cidade com crianças e jovens Kaingáangs de uma comunidade de Porto Alegre, durante o percurso de um processo grupal. Pintaram com guache colorido cada ponto turístico, cada local de passagem e passeio que lhes vinham aos dedos, estendendo a memória pelo grande papel. Até que em determinado momento provocamos, ansiosos: “Onde está a terra indígena no mapa? Vocês não vão se pintar?”. Então, eles se pintaram, e nós ficamos calados. Pintaram mãos, barriga, braços, e rostos. Pintaram a geografia da cidade em seus corpos nômades como extensão da floresta, como extensão da cidade-floresta.

Tendo visto que a vinda e a permanência da presença indígena na cidade contemporânea é um cenário novo que se forma nas metrópoles brasileiras, colocamo-nos a acompanhar alguns movimentos do desejo nesta configuração embrionária e perguntamos como a matilha em devir-ameríndio está experimentando a cidade, enquanto cidade subjetiva. Voltamos ao nosso vasto campo problemático. Que efeitos de descontinuidade destas experimentações podemos cartografar no campo estriado, naquilo de molar que o urbano sedimenta? Em termos macropolíticos, já podemos perceber o quanto esta presença incômoda tem provocado uma atenção ética e

a invenção de outras possibilidades de vida - veja-se o atual processo de reformulação do Estatuto da Criança e do Adolescente para os termos das especificidades indígenas. Olhemos os indígenas entrando na universidade através das políticas afirmativas, cuja presença tem mobilizado a instituição acadêmica por se ver forçada a repensar seus paradigmas de educação.

Na medida em que os indígenas agenciam o urbano em devir-floresta, em devir-ameríndio, implicando a relação com a alteridade como nexos primeiro da subjetivação antropofágica, os operadores da lógica binária europeizada acabam por se verem forçados à diferença, pois são retirados do ponto de vista onde se acostumaram a estar. É neste entre que reside a possibilidade de multiplicidade. Como disse certa vez um Terena, “Não vivo no passado, é o passado que vive em mim”.

Contudo, é crescente o cenário de demandas por políticas de atenção à saúde junto aos povos indígenas, ligadas ao enfrentamento de sintomas que na sociedade envolvente são denominados como, por exemplo, alcoolismo e depressão. Estas categorias diagnósticas não fazem parte da cosmologia indígena, assim como o termo Saúde Mental. Isso não significa que o diálogo e a composição de diferenças não sejam possíveis; pelo contrário, a riqueza está justamente no entre mundos. Todavia, exige dos trabalhadores da saúde um permanente exercício de estarem atentos para os problemas éticos que o cenário apresenta, assim como a disponibilidade de criarem, conjuntamente com as populações indígenas, modos de compreender e cuidar dos desafios que a vida no contemporâneo tem suscitado.

As comunidades mostram-se preocupadas com movimentos de empobrecimento da vida nos coletivos indígenas, sobretudo naquelas aldeias próximas ou dentro dos grandes centros urbanos. O que está passando? Que capturas são essas? O que falam a respeito? Nosso trabalho está sendo o de problematizar esses discursos na experiência da cartografia na pesquisa-intervenção, onde, ao mesmo tempo, nos lançamos coletivamente a experimentar outros encontros com a floresta urbana, tendo como baliza ética a potencialização da existência.

Frente à ordem do excesso no contemporâneo, como tem se dado a qualidade dos encontros com a urbe? Quando estamos a minguar a alegria como prova dos nove, permitimos o advento de uma baixa antropofagia, ou a perda da capacidade crítica frente à alteridade. Devora-se qualquer coisa, e isso faz adoecer. Os paradoxos que a presença indígena no urbano fazem acontecer desafiam-nos a habitá-los na

copresença com as próprias comunidades indígenas, que buscam parcerias para enfrentar as novas problemáticas que o contemporâneo suscita. Dessa maneira, num permanente movimento de desacostumar o olhar estigmatizado, novas e singulares políticas são possíveis, no esforço coletivo de ampliação de possíveis.

Nota

¹ A diferença como multiplicidade, como positividade, é sempre fragmentária. Deleuze apresenta dois movimentos distintos e complementares da diferença positiva, são eles a diferenciação e a diferença. “Enquanto a diferenciação determina o conteúdo virtual da Idéia como problema, a diferença exprime a atualização desse virtual e a constituição das soluções (por integrações)” (Deleuze, 2006b, p. 295). Todos os objetos são duplos, pois comportam em si tanto a imagem virtual, quanto a imagem atual, como metades desiguais impares.

Referências

- Andrade, O. (1990). *Utopia antropofágica. Obras Completas de Oswald de Andrade*. São Paulo: Globo & Secretaria do Estado da Cultura.
- Deleuze, G. (1992). *Conversações, 1972 – 1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Deleuze, G. (2006a). *A ilha deserta – e outros textos*. São Paulo: Iluminuras.
- Deleuze, G. (2006b). *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal.
- Deleuze, G. (2007). *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1997). *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia* (Vol. 4). São Paulo: Ed. 34.
- Fonseca, T. M. G. (2003). A Cidade Subjetiva. In P. M. G. Fonseca & P. G. Kirst (Orgs.), *Cartografias e devires: a construção do presente* (pp. 62-68). Porto Alegre: UFRGS.
- Fundação Nacional do Índio – FUNAI. (2010). *Índios do Brasil*. Acesso em 16 de agosto, 2010, em <http://www.funai.gov.br/>
- Giacóia, O., Jr. (2001). *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo, RS: UNISINOS.
- Guattari, F. (2000). *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34.
- Holanda, S. B. (1957). *Caminhos e fronteiras*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Pereira, M. L. G. (2009, abril). Entrevista. *Rádix Comunicação em Saúde*, 80, 12-13.

- Rosa, J. G. (2001). *Estas estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Souza, E. L. A. (2003). Utopias como âncoras simbólicas. In: T. M. G. Fonseca & P. G. Kirst (Orgs.), *Cartografias e Devires: a construção do presente* (pp. 254-259). Porto Alegre: UFRGS.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância a alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2007). Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Revista Novos Estudos CEBRAP*, 77, 91-126.
- Viveiros de Castro, E. (2008). *Entrevistas (Encontros)*. Rio de Janeiro: Azougue.

Filmografia

- Ortega, A. (2008). *Mokoi Tekoá Petei Jeguatá – Duas aldeias, uma caminhada* [documentário-vídeo]. Guarani-Mbya, RS: Vídeos nas Aldeias/IPHAN.

Recebido em: 23/03/2010

1a. Revisão em: 29/06/2010

2a. Revisão em: 16/08/2010

Aceite em: 31/08/2010

Bianca Sordi Stock é Psicóloga, Professora Universitária, Mestre em Psicologia Social pelo Programa de Pós Graduação em Psicologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, onde participou do Grupo de Estudos Corpo, Arte e Clínica nos Modos de Trabalhar e de Subjetivar. Endereço: Rua Barão do Amazonas, 273/04. Bairro Petrópolis. Porto Alegre - RS. CEP: 90670-003. Email: biancastock@gmail.com

Tania Mara Galli Fonseca é Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora do Doutorado em Informática na Educação da UFRGS. Coordenadora do Grupo de Estudos Corpo, Arte e Clínica nos Modos de Trabalhar e de Subjetivar / UFRGS. End.: Rua Campos Salles, 262. Porto Alegre, RS. CEP: 90480-030. Email: tfonseca@via-rs.net

Como citar:

Stock, B. S. & Fonseca, T. M. G. (2013). Para desacostumar o olhar sobre a presença indígena no urbano. *Psicologia & Sociedade*, 25(2), 282-287.