

A aldeia Maracanã: um movimento contra o *índio arquivado*

The Maracanã Village: a movement against the archived Indian

Daniele da Costa RebuZZi¹

Mestre em Ciências Sociais

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Pesquisadora

Laboratório de Etnografia Metropolitana, Universidade Federal do Rio de Janeiro –

UFRJ

E-mail: wwdani@bol.com.br

Resumo

Este artigo reflete sobre a integração das vozes *nativas* aos meios produtores de conhecimento como a academia a partir de um trabalho de campo realizado num antigo museu ocupado, localizado no bairro de Maracanã, Rio de Janeiro. O local foi palco de uma disputa entre índios de diferentes etnias e o Estado, que se encerrou em 2013. Durante sete anos eles moraram no lugar que serviu como sede do primeiro museu indígena brasileiro fundado por Darcy Ribeiro. Esses indígenas reivindicam um “direito de fala” em contraposição ao que chamam de índio arquivado: o corpo de conhecimento acadêmico que identifica a existência social das comunidades indígenas.

Palavras-chave: índios urbanos; educação indígena; etnografia; construção de identidades.

¹ Daniele da Costa RebuZZi: Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Estuda os temas de etnografia, antropologia urbana, narrativas e grupos indígenas urbanos. Recentemente publicou *Quando os índios vêm para a cidade: magia e narrativa no Instituto Tamoio dos Povos Originários* pela editora Novas Edições Acadêmicas, dissertação de Mestrado em Sociologia apresentada à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2011. (ISBN-10: 3639611322). Atualmente atua como pesquisadora no Laboratório de Etnografia Metropolitana da Universidade Federal do Rio de Janeiro (LeMetro).

Abstract

This article reflects on the integration of *native* voices into knowledge-producing institutions, like academy, from a fieldwork performed at an old museum occupied, situated at Maracanã district, Rio de Janeiro. This place was host of a dispute between urban-indigenous people from different ethnic groups and the authorities, which ended in 2013. They lived for seven years where once was the first native Brazilian museum, founded by Darcy Ribeiro. This indigenous people claim a “right of speech” in contraposition of an what they call archived indigenous people: the academic knowledge which identifies the social existence of indigenous communities.

Keywords: urban indigenous peoples; indigenous education; ethnography; identity construction.

Tem um professor, ali daquela universidade [refere-se à Universidade Estadual do Rio de Janeiro, cujo campus é próximo à ocupação], que diz que os índios Puris são índios arquivados. Mas tem índio Puri ainda! Eu fui a Minas e conheci os índios Puris. Fala de morador, da etnia Puri de Minas Gerais².

Apenas um ano antes da realização da Copa do Mundo, cuja abertura estava marcada para acontecer no estádio Jornalista Mário Filho, conhecido como Maracanã, indígenas das etnias Fulni-ô, Guajajara, Pataxó, Apurinã, Tukano, Xavante, dentre outras, observam a movimentação do poder público para a sua remoção. Eles ocupavam, desde 2006, o prédio contíguo ao estádio, uma construção datada do século XIX, que foi transferida em 2012 do governo federal para o governo do estado. Durante todo esse tempo, o prédio esteve cotado para ser transformado em um estacionamento ou em uma construção anexa ao complexo esportivo.

Os índios pertencentes à autodenominada *Aldeia Maracanã* perderam temporariamente a batalha, tendo sido removidos em 22 de março de 2013. Foram então enviados para um abrigo no bairro de Jacarepaguá até serem beneficiados, em 2014, pelo programa federal Minha Casa Minha Vida. A entrega das chaves às 20 famílias removidas ocorreu em 30 de julho de 2014, oito anos após o antigo museu ter sido ocupado.

Quando a *Aldeia Maracanã* ainda se chamava *Instituto Tamoio dos Povos Originários*, entre 2008 e 2011, conduzi um trabalho de campo no local. Mobilizados em torno da preservação da sede do antigo museu do índio, eles realizavam, mensalmente, um grande encontro com os moradores do bairro para discutir o fim que tomaria a construção. O local invadido encontrava-se em ruínas. A bela construção era castigada pelo tempo e por depredações. Plantas e musgos tomavam conta das paredes e da laje do prédio. A umidade e degradação de pisos e azulejos atestavam sua condenação.

² Todos os depoimentos, assim como os referidos documentos, encontram-se disponíveis na já citada dissertação de mestrado *Quando os índios vêm para a cidade: magia e narrativa no Instituto Tamoio dos Povos Originários* (Costa, 2011).

O governo do Estado se posicionou contra a restauração do velho edifício em princípio, mas a pressão do movimento indígena conseguiu assegurar uma declaração de que o local seria preservado como centro cultural. O prédio possui um histórico importante já que abrigou o Serviço de Proteção ao Índio, em 1910, e o primeiro museu indígena brasileiro, fundado por Darcy Ribeiro em 1953. O projeto de construção de uma universidade indígena no local, pretendido por algumas lideranças, foi rejeitado como proposta definitiva para a área.

O antigo museu localiza-se em frente à entrada número 18 do estádio do Maracanã, na Rua Mata Machado. Na época da reforma do estádio, poucos metros separavam o canteiro de obras dos moradores e suas reivindicações. No terreno ao redor da antiga construção eles construíram dez *ocas* de barro e cimento, usando material doado ou comprado com a venda de seu artesanato. As construções eram modestas, mas se enquadravam num perfil de moradia completa: sala, cozinha, televisão, colchões e redes. Seu vizinho, um edifício pertencente à Companhia Nacional de Abastecimento, fornecia água e luz esporadicamente, conforme a boa vontade dos funcionários.

De suas casas, os índios observavam o avanço da reforma do complexo esportivo, ansiosos por uma resolução. A interdição da área em função da Copa e olimpíadas incluiu o terreno reivindicado, dando a entender que o Estado ignorava suas demandas. A ocupação constituía uma intromissão nos planos urbanísticos do bairro, e a remoção dos moradores à força fora solicitada mais de uma vez por governos anteriores.

O que garantiu sobrevida a este lugar, segundo os próprios moradores, é sua condição de índios. “Fizemos um *toré* [manifestação com dança] para mostrar que éramos índios e conseguimos ficar”³. A *Contação de histórias indígenas*, evento de danças e cantos que ocorria mensalmente era frequentada pela população próxima do bairro. Ela atraía dezenas de pessoas que desejavam saber mais sobre essas etnias, assegurando a condição de centro cultural à ocupação.

O antigo palacete escolhido para abrigar este centro de cultura independente funcionou como Museu do Índio de 1953 a 1978, quando foi então transferido para Botafogo, na Zona Sul do Rio de Janeiro. O projeto do primeiro museu indígena brasileiro foi elaborado por Darcy Ribeiro, que declarou este museu como

[...] o primeiro museu devotado não a mostrar bizarrices etnográficas, mas as altas contribuições culturais dos indígenas à nossa cultura, sobretudo a luta contra o preconceito que apresenta os índios como atrasados, preguiçosos, desconfiados (Ribeiro 1985: 112).

O prédio pertence hoje ao Governo do Estado do Rio de Janeiro, mas já passou pelas mãos do Ministério da Agricultura e da CONAB (Companhia Nacional de Abastecimento). O órgão foi o último a administrar o terreno, o que é atestado por um documento de doação datado de 1984. A partir da cessão do terreno, o órgão construiu um novo prédio, contíguo às casas dos novos moradores, dividindo o terreno em duas partes.

A ocupação conhecida como *Aldeia Maracanã* foi iniciada em 2006 por lideranças indígenas locais. A estratégia só terminou bem sucedida porque esses nativos fazem parte de uma geração que, como relatam, *estudou*. Alguns chegaram até a universidade, formando-se professores,

³ Trecho de entrevista com lideranças publicada em 21 de outubro de 2006. (Damasceno 2006).

advogados, antropólogos. São índios que se orgulham de seu parentesco com os irmãos de aldeia, mas que carregam o diploma conferido pela sociedade “dos brancos”.

O governo tem medo da gente. Tem medo porque vamos denunciar tudo o que fizeram. Nós vamos entrar nos tribunais. É lá que eles decidem tudo. Quando nós pudermos entrar lá, vamos decidir também. Às vezes dizem: ‘ah, índio é bom que fique no mato. Índio bonitinho é índio no mato’. Olhe, todas as questões indígenas, nenhuma delas foi resolvida dentro mato! Tudo se resolve nos tribunais. Hoje nós estamos estudando, fazendo esse caminho, para ver o que acontece nesses tribunais [fala de liderança Guajajara].

A mistura de etnias e a enorme distância que separava essas pessoas das aldeias demarcadas pelo governo não abala em nada a determinação que têm para provarem-se índios. Tal convicção é observada nas narrativas biográficas, as quais revelam quando e em que circunstâncias essas pessoas deixaram os limites de seu território, encontrando-se com o mundo e com o diferente. São processos de socialização e, ao mesmo tempo, histórias de vida, que evidenciam novos arranjos para o significado do que é *ser indígena*.

O movimento manipulava o conhecimento a respeito das etnias que o compõem para defender seu interesse na restauração do prédio. Isto era facilitado pela mobilidade e acessibilidade proporcionadas pela vida na metrópole, assim como pelo maior grau de escolaridade alcançado por suas lideranças.

Novas vozes na produção de saber

Quando iniciei a pesquisa de campo, no final de 2008, três personagens do movimento *Aldeia Maracanã* me chamaram a atenção. Dois irmãos, de etnia Guajajara, lideraram a invasão ao prédio e detinham a maior parte dos documentos referentes à situação legal do edifício. Afonso Guajajara, advogado indígena e membro da comissão de direitos humanos da OAB, cumpria uma intensa agenda política entre o Rio de Janeiro e Brasília, onde também coordenava as ações de ocupação na Esplanada dos Ministérios⁴. Seu irmão, professor do ensino fundamental e mestrando em línguas indígenas o auxiliava nas tarefas políticas.

Ambos tinham uma posição clara quanto à importância de sua luta. Afonso falava da questão indígena com os recursos discursivos conferidos por sua formação:

Os direitos que nós estamos defendendo são indisponíveis, inalienáveis, imprescritíveis, quer dizer, qualquer um tem o direito de defender. Agora, o Estado tem a obrigação de defender e de executar esses direitos. Se ele, presidente da FUNAI, está falando desse jeito, ele devia ter vergonha e pedir demissão por não conhecer Direito. Ele não é nem antropólogo, ele é contador de história,

⁴ O Acampamento Indígena Revolucionário foi uma ocupação realizada em frente à esplanada dos ministérios em janeiro de 2010. O movimento posicionava-se contra o decreto presidencial 7.056/09 que extinguiu os postos indígenas em áreas demarcadas, substituindo-os por coordenações regionais. O movimento estava articulado ao Instituto Tamoio dos Povos Originários através de lideranças Guajajara. A ocupação foi encerrada em julho de 2010. (Brasil 2009).

e contar história já estão contando desde mil e quinhentos! Tem que parar de contar história de índio.

Bariri Guajarara, que cursava o mestrado em uma faculdade federal, dava aulas de cultura e língua tupi-guarani para visitantes da ocupação em troca de uma pequena mensalidade. Além disso, era ligado a um movimento político em prol da educação primária.

A *Aldeia Maracanã* falava por si mesma, e com a autoridade conferida por diplomas universitários. A obtenção da graduação tinha um objetivo claro: poder falar dentro de universidades, escolas e tribunais – as três instâncias de poder cujas posições de fala eram mais mencionadas. Saber assinar um contrato, ler corretamente um documento: esta eram as armas que os índios urbanos, mobilizados graças às redes de troca proporcionadas pela vida na metrópole, empunhavam em suas lutas.

A terceira liderança com quem manteve estreito contato durante a pesquisa foi a pajé Iara. Ela era dona de uma casa de reza, nos fundos do terreno do antigo museu. Iara era moradora recente da ocupação, mas possuía numerosa clientela vinda de diferentes regiões da cidade.

Suas longas narrativas eram centradas na sua difícil vida de índia “fora do lugar”, isto é, nascida em sociedade branca. O seu caso era especial, já que havia sido criada em uma pequena cidade no interior de Santa Catarina, região de colonização alemã. O choque cultural era intenso, segundo ela, e isso se refletiu em inúmeras situações de discriminação. Seus pais, índios não aldeados das etnias Kariri-Xocó e Fulni-ô, estabeleceram-se no local após muitas mudanças, pois, como ela gostava de definir, “os índios nada mais são do que nômades”.

Iara fez sua vida como curandeira, apesar de ter sido desde sempre advertida de que “branco não liga para essas coisas que índio faz”, ou seja, para as artes de cura do pajé. No alvorecer do novo milênio, e tendo em vista o fluxo de clientes na *oca* de Iara, pode-se assegurar que muita gente liga sim para o que os índios urbanos estão fazendo.

Iara sabia ler e escrever muito bem e, assim como os irmãos Guajajara, possuía diploma universitário (ela era formada em Educação Física). Fora isto, colecionava uma série de diplomas em ciências exóticas, adquiridos durante seu trabalho na metrópole. Sua formação era extensa e repleta de certificados de terapias. Segundo dizia, “índio deveria estudar sempre”, ainda mais que os outros, para que não fosse discriminado ou considerado inferior.

Foco minha descrição nestes três personagens para destacar uma constante em suas narrativas de vida: o acesso ao curso superior e a esferas sociais correlatas. A ascensão desses militantes ao diploma universitário é um fator de destaque em suas narrativas individuais. A formação de lideranças a partir de um lugar de fala do qual as sociedades tradicionais foram desde sempre alijadas é um ponto importante de inflexão na trajetória de movimentos sociais como a *Aldeia Maracanã*.

Segundo dados do IBGE, apenas 2% dos indígenas com 25 anos ou mais possuem ensino superior atualmente⁵. 0,1% dos 6,3 milhões de matrículas dos cursos de graduação são de estudantes indígenas (David, Melo & Malheiro 2013). Historicamente, a educação indígena sempre seguiu

⁵ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2000).

diretrizes focadas apenas no ensino fundamental, orientadas por políticas tutelares do serviço de proteção ao índio, SPI (1910) e FUNAI.

As primeiras turmas voltadas para o ensino superior indígena começaram apenas em 2001, com os cursos de licenciatura de professores nativos para atuação nas escolas das aldeias.⁶ Lançado em 2002, o programa Diversidade na Universidade, que contou com auxílio do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), foi outro passo importante rumo à democratização do acesso indígena aos bancos universitários. Entretanto, foi apenas com a lei das cotas (nº 12.711), instituída em 2012 (Brasil 2012), que o aumento de vagas dirigido para estas populações recebeu um aumento significativo.⁷

Estes avanços recentes nas políticas de acesso ao curso de graduação prometem um futuro melhor para os indígenas brasileiros. Entretanto, a julgar pela idade de meus interlocutores e pelas suas narrativas pessoais, pude observar, no microcosmo da *Aldeia Maracanã*, que a formação universitária era encarada como uma preciosa conquista. Chegar à universidade era visto não como uma benesse, mas como uma vitória exclusiva de seu esforço individual. Foi preciso que abandonassem suas terras para ocupar estes espaços, embora isto não os fizesse esquecer sua verdadeira origem.

Falar do alto de uma formação universitária era o trunfo que essas lideranças tinham para evitar ameaças de remoção. Era justamente o conhecimento a respeito do valor da cultura como patrimônio imaterial que os fazia ressaltar certos traços a fim de provarem-se índios. Esse conhecimento, assim como a consciência de suas implicações, foram adquiridos e aperfeiçoados por meio da educação, o que, no contexto das biografias, era fruto de muita persistência e sacrifício. O movimento tinha a intenção de tornar tal vitória pessoal em vitória coletiva através de seu projeto para o antigo prédio: a construção de uma universidade administrada e frequentada por indígenas.

A busca por uma biografia pautada pela formação superior traz, como figura de fundo, um tipo ideal a que eles buscam se contrapor: o do índio inocente ou *ignorante*. Este personagem, que povoava algumas histórias dos moradores da Aldeia Maracanã, por muito tempo deixou-se enganar por falsas promessas feitas por nossa sociedade.

O movimento indígena busca falar por si mesmo, desfazendo-se de estereótipos e buscando um lugar de fala de onde suas demandas pudessem ser reconhecidas. Eles procuram, nas suas trajetórias na cidade, sair das “muralhas de suas reservas”, esquivando-se do “homem branco *expert* nos processos educativos dos índios” (Terena 2003). Será que os especialistas em índios são indispensáveis ao movimento indígena?

Para os moradores da ocupação, a visão de que o índio deve se instruir a fim de defender seus interesses tem na figura do deputado xavante Mario Juruna um importante exemplo.⁸ Juruna era

⁶ A primeira licenciatura para a formação de professores indígenas foi a da Universidade do Estado do Mato Grosso (UNEMAT) (David, Melo & Malheiro 2013)

⁷ Para dados sobre o sistema de cotas a partir da data de aplicação da lei em 2012 (cf. Daflon, Feres Júnior & Campos 2013).

⁸ Mario Juruna foi eleito deputado federal pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) em 1983. Ele foi o primeiro deputado de etnia indígena do Brasil. Juruna morreu em julho de 2002.

retratado como *parente* altamente honesto e íntegro, mas que, por não ter formação adequada, terminou envolvido em situações difamantes. O analfabetismo do deputado Juruna era um boato, um segredo o qual ninguém hoje poderia provar. Diz-se que Mário Juruna tinha o hábito de circular pelo congresso com um gravador em punho para gravar as “falas dos homens brancos”, e que o fazia com boa-fé. Mas a corrupção e as intrigas políticas acabaram por manchar sua biografia.

Quando o Juruna foi eleito... ele foi eleito pelo Brizola, PDT. Quando ele viu essa pouca vergonha aí, ele gravava tudo. Ele não sabia ler. Sabe como era feito? Ele era analfabeto de pai, mãe e ancestrais. Aí tinha uma loura, que era descendente de uma tribo indígena lá do Rio Grande do Sul que estudou, fez faculdade, e um outro rapaz, que não fez faculdade, mas estudou. Eles liam pra ele, ou então gravava os discursos pra ele. Na assembleia tinha um papel, que ele teria de ler, mas ele tava recebendo pelo ouvido, baixinho e ninguém sabia que ele não sabia ler. Ninguém sabia! Por isso, ele assinou papéis que não deveria assinar [fala de Iara].

Ele não sabia nada. Como um índio daqueles, que não sabia nada, vai passar no meio da máfia do congresso? Não tem como. Eu tinha pena dele – Completou seu interlocutor, um índio Fulni-ô.

O diploma acadêmico, assim como a formação profissional, era uma importante arma a que as lideranças recorriam em face às investidas de remoção. Segundo o relato já citado de Bariri Guajajara, a garantia contra expulsão dos moradores da ocupação veio através da *toré* realizada em frente aos policiais. Esta dança, uma manifestação que não corresponde a nenhuma etnia específica, foi um artifício criado a partir de sua percepção sobre as regras de reconhecimento vigentes em nossa sociedade. As lideranças estavam cientes do uso estratégico de distintivos culturais como a pintura corporal e cocares de penas⁹.

Evidentemente, este movimento está em acordo com o que a nossa sociedade propõe como distintamente indígena, já que:

[...] a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem se opor, por definição, a outros de mesmo tipo. [...] não se podem definir grupos étnicos a partir de sua cultura, embora, como veremos, a cultura entre de modo essencial na etnicidade (Cunha 1986: 101)¹⁰.

Na luta diária, o saber sobre os artigos culturais indígenas, como danças, cantos e objetos, torna-se um instrumento de defesa que garante seu direito à existência. Neste sentido, a *Aldeia Maracanã* começa a aprender a como falar o idioma da sociedade do papel, do título, dos livros.

⁹ Trata-se de caso semelhante aos relatados por Beth Conklin (1997), que identificou o uso de elementos visuais exóticos por ativistas indígenas na Amazônia brasileira.

¹⁰ Evidentemente, a noção de identidade mobilizada pelo movimento não se esgota na criação de artifícios de autenticidade voltados para o entorno urbano. Há uma série de distintivos sobre o que é *ser indígena* que servem às dinâmicas internas. Isso será melhor desenvolvido adiante.

A educação não era somente uma via de ascensão social – o que não se despreza – mas o passaporte para um lugar de fala privilegiado. *Poder falar por si* era uma vitória deste movimento social, uma forma de usufruir dos bens culturais e políticos da metrópole e, ao mesmo tempo, preservar noções de identidade e pertencimento, indispensáveis à sua sobrevivência no contexto urbano. Era uma maneira de “ser como o outro sem deixar de ser si mesmo” (Terena 2003).

O que significa *ser índio*: conhecimento e construção de identidades no foco da luta política

Quando eu cheguei à *Aldeia Maracanã* não tinha expectativa de que essas pessoas viessem revelar-me qual a essência de *sua* cultura. Na verdade, ficaria surpresa se elas assim o fizessem. O que nos habilita a pensar que os grupos em questão estariam dispostos a contar-nos sobre suas vidas, suas crenças? Talvez toda a pesquisa deste tipo parta de uma pretensão sem fundamento, pois, no que diz respeito à luta política, cada segundo é valioso e não pode ser desperdiçado com interesses para além da esfera do conflito vivido.

Aqui, o conhecimento fazia parte da luta diária; não estava apartado dela. O que para a disciplina acadêmica ainda é uma questão – as raízes políticas de toda forma de conhecimento – na *Aldeia Maracanã* era matéria de sobrevivência, desde já fora de negociação. Cada degrau galgado na universidade, cada carta de direitos lida, era encarado com superação, o que fazia da instrumentalidade do conhecimento um ponto pacífico.

Para quem tem urgência em suas demandas materiais e simbólicas, *querer conhecer tendo por fim o próprio ato de conhecer* não passa mesmo de uma frivolidade. Alguns interlocutores tinham consciência de que conhecimento e poder eram uma só coisa, e reuniam histórias sobre isso. Eram relatos de roubo, de expropriações de seu saber, muitas vezes envolvendo violência. Certa vez, Acauã Pataxó desabafou, irritado:

Estou cansado de me entrevistarem, de quererem saber sobre o índio... Outro dia uma garota, de uma universidade aí, veio aqui e me perguntou quanta gente tinha na minha aldeia. Ela vai me pagar? Mande ela ir pesquisar! O índio precisa comer! Tô cansado...

As histórias assemelham-se nas posições assumidas pelos *indígenas* e pelos *brancos*, personagens fictícios destas tramas. A *cultura indígena*, como uma coisa a ser escrutinada e revelada, tinha agora um preço. Isto visava evitar novas formas de pilhagem, seja do conhecimento ancestral (como também a denominavam), seja de riquezas naturais, realidade sofrida por muitas aldeias ainda hoje. O saber desinteressado é uma modalidade inexistente, assim o entendem indígenas e pesquisadores. Agora, com o acesso às instâncias produtoras de verdade, a cultura indígena passa a sofrer tradução por sua própria autoria. Onde repousaria a cisão entre teoria nativa e teoria antropológica a partir de então?

A *Aldeia Maracanã* estava ciente desta nova forma de fazer política. Bariri Guajajara defendia não somente o *índio* – um ser distante, abstrato, e carente de direitos – mas também o direito de falar *como índio*. Para quem pretendia “apenas” pesquisar, surpreende o fato destas pessoas não estarem mais dispostas a dar entrevistas e cortejar o pesquisador como alguém capaz de apresentá-lo ao mundo.

Segundo eles, a cultura indígena deve ser valorizada, e não livremente oferecida a curiosos, pesquisadores ou mesmo extorquida. A figura do antropólogo, que atesta o valor de uma cultura foi, neste caso, substituída pelos nativos que se lançam ao título de doutores, advogados e mestres.

Para serem efetivamente ouvidos, era preciso unir-se às estruturas de poder onde os discursos de dominação se formavam. As universidades e os tribunais eram estes locais. Se lá era decidida a vida dos índios, nada mais próprio que adentrar nestes reinos de burocracia e racionalidade. Essa era a conclusão de pessoas que há muito tempo lutavam por seu espaço e seus direitos:

– Para que tirem a gente daqui, dessa ocupação, vão ter que mudar a constituição federal. Isso aqui é histórico, simbólico para nós. O artigo 232¹¹ [da constituição federal] diz que os indígenas são autorizados a entrar em qualquer ministério, para se representarem, e não precisam de intermediação. Eles são autônomos para entrarem com qualquer ação.

– Isso, Bariri, é que eles estão acostumados a falar com pessoas que desconhecem as leis indígenas. Antigamente eles mexiam só com índio analfabeto, que é muito instruído em coisas da aldeia, mas que aqui não sabe que tem direito. Hoje eles estão mexendo com gente que faz faculdade, doutorado, e aí eles se assustam!
– completou Iara.

As trajetórias de vida desses índios revelavam uma aparente tensão quanto à formação de sua identidade. Se eles eram de fato índios, amparados e protegidos pelas leis brasileiras, por que não poderiam evadir-se à realidade da competitividade e do mundo do trabalho, inerentes à atividade econômica? Segundo este pensamento, os bens necessários à sua sobrevivência adviriam puramente de seu reconhecimento como índios e deveriam ser propriamente fornecidos pelo Estado. Seu modo de vida e suas práticas culturais deveriam ser, portanto, salvaguardadas pelo poder público, assim como seu sustento.

Isto não era, entretanto, uma perspectiva real para os índios urbanos pois, para todos os efeitos, eles são *inexistentes*. Os índios tinham ciência de que somente a catalogação e registro em pesquisas podiam atestar a existência de sua cultura e eles, enquanto índios urbanos, não gozavam de tal prestígio. Isto os deixava em um limbo existencial, pois as esferas do poder legal não o enxergavam como índios, nem de direito, nem de fato.

Por outro lado, o Rio de Janeiro era um centro de oportunidades, e não havia razão para furtar-se às trocas e interações proporcionadas pela experiência da cidade. Não havia qualquer risco quanto a isso, pois não havia caso de quem houvesse trocado de cultura ou tivesse deixado de *ser índio* graças à vida urbanizada. Em sua visão, não pode haver algo como um *ex-índio*:

A única entidade, ou o único ser que existe o ex é o índio. Você conhece ex-negro? E no dito popular, você conhece o ex-gay? Não. Mas porque tem ex-índio? [...] Saiu da aldeia, o índio não é mais índio. É o único ser nesta terra, neste país, que tem ex [Fala de liderança Guajajara].

¹¹ No artigo 232 da Constituição Federal lê-se “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”. (Brasil 1988).

Muitas vezes, este conflito parecia sugerir um não-lugar, onde o índio perderia o tanto o direito de ser *apenas índio* quanto de usufruir dos bens partilhados pelo mundo ocidentalizado. Neste sentido, o índio aldeado era de alguma forma invejado, pois sua condição cultural dava pleno acesso aos recursos de programas de assistência.

Este aparente conflito se resolvia num movimento que resignificava seu lugar no mundo: enquanto na esfera pública, *ser índio* poderia ser um artigo, uma moeda cultural a ser barganhada, nas narrativas biográficas, este aspecto assumia uma função diferente enquanto fator de orgulho e amor próprio. O índio urbano beneficiava-se tanto de sua consciência e condição de pertencimento – pilares formadores de sua identidade – quanto das oportunidades proporcionadas pela vida cultural urbana.

A identidade do índio urbano é formada, alternadamente, por uma resistência à forma cultural total da modernidade e, ao mesmo tempo por uma incorporação de símbolos modernos, como os bens de consumo e as carreiras profissionais. Este duplo movimento assemelhava-se mais a uma tática do que a algum processo de aculturação ou perda de raízes, o que foi alardeado por certa antropologia em vista da expansão dos modos da vida urbanizados. Embora nosso olhar enviesado possa identificar uma realidade de perdas e ausências (Oliveira 1998), este movimento não hesitava em buscar novas vias de afirmação de sua identidade e autovalorização, como o sempre citado *diploma*.

Ser índio não era uma disposição afetada pelos anos de estudo ou pelo contato com o mundo branco ocidentalizado. Afinal – eles sabiam mais do que nós – não é a condição de primitividade ou de exotismo que deve comprovar a presença de categorias culturais (Sahlins 1997a, 1997b). Embora pudéssemos apontar formas ocidentalizadas de se vestir, comer, falar e se portar, os moradores entendiam-se como integralmente pertencentes às suas etnias de origem. Como fica claro na fala de um jovem morador de etnia Fulni-ô:

– Minha aldeia é normal, a gente vive como vocês. A gente dorme em cama, nossa casa é feita de tijolos. Durante o ano nós bebemos, saímos para as festas, dançamos forró. Nós somos índios mesmo é no ritual, aí a gente é índio de verdade. [...] Lá [na aldeia] é tudo moderno. Tem advogado índio, médico índio. Teve até um índio que quase foi presidente. Agora, eu sou índio, mas queria seguir a profissão de lutador.

A dimensão a que se poderia chamar de *tradição* era mobilizada pelos moradores de diferentes formas. A maneira predominante, entretanto, era aquela que assumia o sentido de *resgate*. Tudo aquilo que constituía uma cultura em seu modo de ver – língua, valores, costumes e formas de vida – deveria ser reaprendido, revisitado.

A ideia de reformar o antigo prédio para servir de sede a uma universidade indígena ou um centro de difusão cultural demonstra o que eles supunham resgatar. A universidade permitiria que passassem a estudar sua cultura ao modo ocidental – com livros e educação formal. O fato deste edifício já ter servido à função de museu não passava despercebido pelo discurso do movimento e provocava um curioso deslocamento com relação aos significados correntes de cultura e patrimônio.

No projeto elaborado por lideranças junto a apoiadores do movimento, lia-se que a *Aldeia Maracanã*, ao ser reformada, serviria de abrigo a um *museu vivo*, opondo-se a um modelo de cultura valorizada por sua imobilidade:

O Museu do Índio da cidade do Rio de Janeiro, localizado na Rua das Palmeiras, em Botafogo, é pensado e dirigido por caraíbas – não índios – e segue o padrão dos museus europeus, que expõem os vestígios das antigas civilizações, tratando a história dos povos originários do Brasil como algo do passado. No entanto, essa cultura está viva e é bem forte dentro das aldeias das diversas etnias espalhadas pelo Brasil. [...] Os idealizadores do Instituto Tamoio buscam sair da lógica do “museu do passado” e realizar no espaço a demonstração da cultura viva que ainda existe nas tribos de todo o Brasil [...].¹²

Refletindo sobre a categoria criada pelo projeto para a ocupação, veremos que a noção de patrimônio, como coisa a ser preservada, sofre uma inflexão, incorporando a dimensão da mudança. A ideia de que a cultura se constitui como algo fixo e imune ao fluxo do tempo – algo próprio ao conceito de museu – era problematizada na pela existência de uma cultura que se assumia *viva*. Esta era a luta do índio vivo contra o índio arquivado.

O projeto da universidade indígena foi recebido por representantes do Estado, mas a proposta não foi endossada. A promessa de revitalização da área para construção de um espaço cultural não resultou em nenhuma reforma até a presente data. O *museu vivo de cultura*, como os índios qualificavam a *Aldeia Maracanã*, sobrevive hoje em um local distante, no bairro carioca de Jacarepaguá. De certo modo, a aldeia preenche a aspiração de Darcy Ribeiro de divulgação das culturas nativas do Brasil.

Identidade e cultura: a observação de um *museu vivo*

O índio vivo, que dialogava com a sociedade ao fundar uma ocupação no centro da metrópole, opunha-se ao índio arquivado (fala mencionada no início deste artigo) o qual figura a noção de cultura conhecida, catalogada, inventariada.

Este grupo invocava um conceito original de patrimônio, o qual se adaptava às suas mudanças e dinâmicas próprias. A ocupação era uma forma viva de existência cultural a que eles aspiravam, a despeito de todos os projetos e tentativas de diálogo com a política institucional.

Os elementos que identificavam as particularidades culturais como a língua, costumes, objetos e valores partilhados eram ressaltados ou contidos, de acordo com o contexto. Para os dias de eventos, abertos aos moradores do entorno, cabia trajar e agir *como índio*. Era possível observar mulheres e homens desfilando cocares e outros artigos simbólicos, como arcos-flechas, colares, bordunas, artesanatos, maracás. Pela manhã, antes dos convidados chegarem, eram confeccionadas as tinturas de urucum e jenipapo, as quais eram utilizadas para adornar o corpo. As danças e cantos, entoadas separadamente por cada etnia, eram mais uma estratégia de autenticidade e originalidade reconhecida por todos, inclusive por membros do poder público, que eventualmente vinham observar tais festividades.

¹² Projeto elaborado por lideranças do movimento em setembro de 2010

Como sugere Vilaça (2000), o fato de transitarem entre os signos do mundo moderno e não moderno não altera sua identificação com as etnias de origem. Assim, poderíamos supor que o movimento da *Aldeia Maracanã* compatibiliza, senão de maneira harmoniosa ao menos corajosa, lógicas diferentes, o que também se observa em dinâmicas de sociabilidade de índios na Amazônia. Podemos encontrar ecos de certa abertura à alteridade (ou nomadismo, como querem meus interlocutores) que caracteriza as sociedades ameríndias.

Um desenho realizado em 1987 por Maxün Hat, a quem eu solicitei que representasse um homem wari¹³, é revelador. Nele, a figura de um homem é construída por traços duplos, de modo que a roupa em estilo ocidental, como aquela com a qual os Wari¹³ se vestem hoje, se sobrepõe ao corpo sem, no entanto, escondê-lo. O que se vê, na verdade, são dois corpos simultâneos: o do Branco, por cima, e o do Wari¹³, por baixo. Esse desenho nos remete a diversos outros contextos etnográficos, e tomo como exemplo os Kayapó do Brasil Central, tão evidentes na mídia nos últimos anos: as vestimentas ocidentais não cobrem totalmente as pinturas corporais, ou estas são explicitamente exibidas nas partes descobertas dos corpos, convivendo com shorts e calças compridas. O ex-deputado federal brasileiro, o xavante Mario Juruna, até hoje o único índio a ser eleito para um cargo político importante no Brasil, era conhecido por compatibilizar cocares de penas com ternos e camisas sociais (Vilaça 2000: 57).

Os moradores da *Aldeia Maracanã* também tinham dois corpos: um que os identificava internamente o outro externamente. Dentro da ocupação, os distintivos culturais assumiam ora uma função afetiva (que remete às lembranças da vida em aldeia e dos *parentes* distantes), ora a função de capital simbólico. Havia dentre eles os que eram apontados como *falsos índios* (oportunistas, pessoas que vieram beneficiar-se de moradia gratuita). Acusava-se o vizinho de “não saber nem uma música de sua própria etnia” ou dizia-se que o novo morador não era índio, mas que no momento, “estava índio”.

Nesta guerra interna por autenticidade, valia até acusar a biografia do outro, verificando se o índio em questão morava em aldeia ou não, se os pais eram realmente índios e se sabia a função de certos símbolos e rituais específicos.

Outro elemento relevante para a distinção que descrevo era a posse da carteirinha da FUNAI, atestado último de legitimidade entre os pares. A carteirinha dava acesso a inúmeros privilégios, inclusive a mobilidade de alguns moradores era condicionada pela posse do documento, já que corria a informação de que a FUNAI concedia ajuda para as passagens para o Rio de Janeiro¹³.

Esta dinâmica interna seguia critérios muitas vezes aleatórios. Todos se consideravam índios, embora alguns mais que outros. Curioso é o paralelo com a construção de conhecimento acadêmico, onde as classificações e esquematizações culturais atestam a existência de certos grupos ao mesmo tempo em que excluem outros. Também os indígenas da *Aldeia Maracanã* não estavam a salvo deste mal classificatório.

¹³ Durante o trabalho de campo não pude constatar se o fornecimento de ajuda de custo pela FUNAI constituía um boato ou uma política de fato.

Além das referidas formas de distinção, havia as hierarquizações políticas as quais eram dadas pelo grau de formação. Não por acaso, aqueles que tinham melhor educação eram vistos como lideranças. No caso de uma intervenção do governo ou possível remoção, somente aqueles que estavam a par das leis que os protegiam poderiam arquitetar um plano de permanência.

O direito de fala nativo e o conhecimento acadêmico

Como pretendi expor brevemente, para os índios urbanos construir a própria identidade esta sendo uma complexa tarefa. O desejo dos moradores de erguer uma universidade indígena no local do antigo museu de Darcy Ribeiro atesta seu reconhecimento das formas de especificação cultural próprias à sociedade complexa. Para serem ouvidos em suas demandas, os moradores tiveram de reaprender a história de suas etnias. Suas reivindicações apontam para um conceito de memória que remete às formas sociais burocratizadas. Parafraseando a liderança do movimento, o índio arquivado, de certo modo, é o fantasma do índio urbano: o conhecimento da tradição e da cultura através do estudo formal é uma estratégia de sobrevivência, um instrumento na luta política destes movimentos.

Esta modalidade de construção subjetiva evidencia que, assim como o prédio do antigo museu, a cultura indígena é algo que *se perdeu*, que se deteriorou (Gonçalves 2002). Para que a identidade indígena volte a fazer sentido, é necessário relembrar os códigos culturais antigos, nem que seja consultando os livros e frequentando os bancos universitários.

A exemplo do que acontece no mundo contemporâneo, onde as identidades e territorialidades se desmancham em sua rigidez, o acesso de indígenas ao ensino superior e à escrita acadêmica converge com um momento intelectual onde as culturas não são mais apreciadas como formas estanques e coesas. Não fortuitamente, a democratização do acesso universitário a estas minorias se dá em um momento em que a própria noção de identidade pensada pela academia sofre marcáveis inflexões (Marcus 1991).

A busca de uma cultura perdida e de um lugar no mundo se dá em continuidade ao que se convém chamar de identidade. *Ser índio*, neste sentido, é aquilo que permanece, dentro e fora da vida urbana, nas universidades e nos tribunais e onde mais estas pessoas estão presentes. O acesso à formação acadêmica e à melhoria no padrão de vida dissipou, em parte, o medo de discriminações e retaliações, muito frequentes nas histórias de pais e avós destas pessoas.

Ser índio continua uma asserção plenamente válida para o índio urbano, motivadora de luta e de busca por uma vida melhor. Os moradores, em face aos questionamentos de visitantes e curiosos, sabem perfeitamente a estranheza que pode causar a categoria “índio urbano”, e por isso antecipam sua interpretação do fenômeno, como fica claro na declaração de um morador Pataxó:

Não é fácil estar aqui. Quando eu chego na minha aldeia, tem muita gente, que talvez não gosta (sic) de mim, fala que eu deixo de ser índio por estar no Rio de Janeiro. Mas eu falo para a minha família, para a minha comunidade, que eu me acho mais índios que eles próprios lá da aldeia porque... estar aqui, pegando esse conhecimento e levando para a minha cultura, trazendo o meu conhecimento da minha cultura para esse pessoal, para mim é uma luta muito grande. Eu me sinto muito orgulhoso de estar aqui.

A intensa troca cultural proporcionada pela permanência na metrópole traz uma nova forma de elaboração de sua identidade, com a qual os moradores sentem-se confortáveis. Isso ressoa com a abertura à alteridade típica de sociedades tradicionais – estas sim, estudadas pelos antropólogos. O índio permanece mestre em produzir formas de se tornar *outro*, algo que Viveiros de Castro (2002) chamou, a partir de sua visão das cosmologias ameríndias, de *inconstância*. Ecos de um saber hábil em se transformar sem deixar de ser o que é são ouvidos neste movimento político no coração da cidade.

Que os moradores da *Aldeia Maracanã* distinguissem uns aos outros de acordo com o grau de conhecimento de sua própria cultura nos faz refletir sobre dispositivos semelhantes acionados pela pesquisa social. Desde a origem das disciplinas humanas discute-se a autoridade da fala etnográfica, e ainda hoje este debate é corrente (Clifford 1998; Clifford & Marcus 1986). Há discussões sobre como explicitar os interesses que orientam a pesquisa, sobre se devemos ou não postular a existência de uma *cultura* reificada, ou mesmo, como devemos revelar as estruturas de poder inerentes à constituição do conhecimento. As fontes de debate são muitas, assim como as possíveis respostas.

Não pretendo sugerir uma solução para estes problemas, que são tema constante de debate epistemológico. A intenção é apenas investigar que tipo de mudança podemos esperar com a entrada de vozes, até então contidas, nas instâncias produtoras de saber. O que esperar quando a teoria nativa – este objeto vilipendiado – ascende às esferas legítimas de produção discursiva? Os índios urbanos, meus interlocutores nesta pesquisa, têm plena consciência de seu papel de mudança, e buscam o acesso à educação com uma intenção transformadora. Essas novas vozes, que aspiram falar “de dentro” dos campos de saber, certamente terão outra história para contar.

Evidentemente, a prática de se “discutir com os mortos”¹⁴ não será repentinamente subvertida. Entretanto, o encontro entre o saber oficializado e aquele hoje produzido por este pequeno grupo que chega à universidade certamente produzirá mudanças e discontinuidades.

Pude reunir muitas definições para o que é *ser índio* durante o campo, as quais não foram ainda traduzidas e reconhecidas como propriamente indígenas. Elas incluíam o nomadismo, a persistência, a fácil adaptação a mudanças, e até alguns estereótipos considerados fonte de banalização, como o amor à natureza e a valentia. Alguns destes valores configuram respostas às demandas por autenticidade da sociedade moderna aos movimentos indígenas. Outros respondem por dinâmicas internas de produção de identidade que apenas fazem sentido dentro dos muros da ocupação. A quem cabe decidir o que melhor define essas etnias?

O movimento que reproduz símbolos e imagens na luta política não se restringe a uma espécie de *cálculo*, mas é resultante das tensões e formas de relacionamento dos índios urbanos com o seu entorno. Aquilo que Manuela Carneiro da Cunha (1986) definiu como um movimento *diacrítico*. Segundo sua definição:

Descobriu-se que a etnicidade poderia ser uma linguagem. Ou melhor, em um primeiro momento, que podia ser uma retórica. [...] a etnicidade é linguagem

¹⁴ A respeito de nossa dificuldade em introduzir novas ideias e discursos no mundo acadêmico, Marcio Goldman, pontua: “Tudo se passa, como observou judiciosamente Ordep Serra (1995: 8-9), como se entre nós tendesse a vigorar ‘uma curiosa regra da etiqueta [...] a praxe de só discutir com os mortos’ — quando qualquer pessoa de bom senso sabe que, bem ao contrário, que com os mortos não se deve discutir!” (Goldman 2008).

não simplesmente no sentido de remeter a algo de fora dela, mas no sentido de permitir a comunicação (Cunha 1986: 99).

Assim, supomos que o exemplo da *Aldeia Maracanã* funciona como um microcosmo do movimento indígena mais amplo, onde se defende simultaneamente o que é ser indígena para dentro (entre os índios) e para fora (na sociedade mais ampla). Ambas as dimensões são verdadeiramente importantes para compreendermos o que é o índio não arquivado, que busca seu direito de fala.

Igualmente, supor que estas pessoas se criam menos indígenas em virtude de sua vida urbana não passa de ingenuidade. Afinal, como afirmam, sua cultura não pode ser corrompida pela adesão à luta política. A ideia de que sua identidade pode ser corrompida em virtude do acesso a bens de consumo (Conklin 1997) e a opção pelo estudo e pela vida profissional não alteram aquilo pelo que se definem.

O movimento que busca novas ferramentas para produzir sua verdade terá, certamente, novas contribuições a dar, e muitas alterações a fazer na historiografia dos povos nativos. Aqueles que vivem sua cultura, que nela estão imersos, poderão nos ajudar a produzir novos saberes. Esta é a sua proposta de diálogo.

Referências

BRASIL. 1988. “Art. 232”. In: _____. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 23 fev. 2016.

_____. 2009. Decreto nº 7.056, de 28 de dezembro de 2009. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, 29 dez. 2009, p. 2.

_____. 2012. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Poder Legislativo, Brasília, 30 ago. 2012, p. 1.

CASTRO, Eduardo V. 2002. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 181-264.

CLIFFORD, James. 1998. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (eds.). 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

CONKLIN, Beth A. 1997. “Body paint, feathers and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism”. *American Ethnologist*. 24(4):711-737. <http://dx.doi.org/10.1525/ae.1997.24.4.711>

COSTA, Daniele. 2011. *Quando os índios vêm para a cidade: magia e narrativa no Instituto Tamoio dos Povos Originários*. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

CUNHA, Manuela C. 1986 “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”. In: _____. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense.

DAFLON, Verônica T.; FERES JÚNIOR, João; CAMPOS, Luiz A. 2013. "Ações afirmativas raciais no ensino superior público brasileiro: um panorama analítico". *Cadernos de Pesquisa*, 43(148):302-327. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-15742013000100015>

DAMASCENO, Natanael. 2006. "Índios de 17 etnias mantêm ocupação do antigo Museu do Índio". *O Globo*, Outubro 21. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/rio/indios-de-17-etnias-mantem-ocupacao-do-antigo-museu-do-indio-4554589>> Acesso em: 23 fev. 2016.

DAVID, Moisés; MELO, Maria L.; MALHEIRO João M. S. 2013. "Desafios do currículo multicultural na educação superior para indígenas". *Educação e Pesquisa*, 39(1):111-125. <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-97022013000100008>

GOLDMAN, Márcio. 2008. "Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia". *Ponto Urbe, Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, 3: 1-11.

GONÇALVES, José Reginaldo. 2002. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/MinC-Iphan.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. 2000. Censo 2000. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/educacao/bras_tab112.pdf>. Acesso em: 23 fevereiro de 2016.

MARCUS, George. 1991. "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". *Revista de Antropologia*, 34:197-221.

OLIVEIRA, João P. 1998. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana*, 4(1):47-77. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>

RIBEIRO, Darcy. 1985. *Aos trancos e barrancos: como o Brasil deu no que deu*. Rio de Janeiro: Guanabara Dois.

SAHLINS, Marshall. 1997a. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I)". *Mana*, 3(1):41-73. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>

_____. 1997b. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II)". *Mana*, 3(2):103-150. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000200004>

TERENA, Marcos. 2003. "Posso ser o que você é, sem deixar de ser quem sou". In: M. N. Ramos, J. M. Adão & G. M. N. Barros (orgs.), *Diversidade na educação: reflexões e experiências*. Brasília: Secretaria de Educação Média e Tecnológica.

VILAÇA, Aparecida. 2000. "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *Revista brasileira de Ciências Sociais*, 15(44):56-72.

Recebido em Dezembro 02, 2014

Aceito em Junho 25, 2015