

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS)
Museu Nacional

A ALDEIA VERTICAL E A HORTA NO MORRO:
Trajetórias indígenas no Rio de Janeiro

Camila Bevilaqua Afonso

RIO DE JANEIRO
2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS)
Museu Nacional

**A ALDEIA VERTICAL E A HORTA NO MORRO:
trajetórias indígenas no Rio de Janeiro**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

Autor: Camila Bevilaqua Afonso

Orientador: Luisa Elvira Belaunde Olschewski

Co-orientador: Aparecida Neiva Maria Vilaça

Rio de Janeiro

2017

CIP - Catalogação na Publicação

B112a Bevilaqua, Camila
A Aldeia Vertical e a Horta no Morro: Trajetórias indígenas no Rio de Janeiro / Camila Bevilaqua. -- Rio de Janeiro, 2016.
118 f.

Orientador: Luisa Elvira Belaunde Olschewski.
Coorientador: Aparecida Neiva Maria Vilaça.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 2016.

1. indígenas na cidade. 2. mestiçagem. 3. educação indígena. 4. hortas urbanas indígenas. 5. Aldeia Vertical. I. Belaunde Olschewski, Luisa Elvira, orient. II. Vilaça, Aparecida Neiva Maria, coorient. III. Título.

A Aldeia Vertical E A Horta No Morro: trajetórias indígenas no Rio de Janeiro

Camila Bevilaqua Afonso

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

Rio de Janeiro, de de 2017

Profa. Luisa Elvira Belaunde Olschewski
(PPGAS/MN/UFRJ)

Prof. Aparecida Maria Neiva Vilaça
(PPGAS/MN/UFRJ)

Prof. Marcio Goldman
(PPGAS/MN/UFRJ)

Profa. Els Lagrou
(IFCS/UFRJ)

Prof. Orlando Calheiros
(PUC)

Para Niara, Iracema e Dauá

AGRADECIMENTOS

Esse trabalho se baseia no que eu aprendi com três pessoas excepcionais. Preciso começar, portanto, agradecendo a Niara, Dauá e Iracema pela paciência que tiveram comigo e pela camaradagem que desenvolvemos ao longo do último ano. Niara se tornou minha “mãe” e tomou conta de mim como tal, com todo o cuidado e carinho que eu sei que seus puxões de orelha representam. Dauá, com toda a calma do mundo, compartilhou comigo um pouco do seu modo filosófico e poético de ver as coisas. Iracema me proporcionou muitas risadas e me ensinou a pitar um cachimbo e a domar uma enxada. A eles devo muito e espero retribuir fazendo jus ao seu modo extraordinário de pensar com o que escrevo ao longo desta dissertação.

Luisa foi uma orientadora incrível. Sempre presente, me deu todo o apoio e ajuda necessários. Com ela pude aprender um pouco mais sobre como a antropologia pode ser algo leve e belo.

À Aparecida, por ter me dado a ideia desta pesquisa e a acompanhado sempre, com muito entusiasmo. Agradeço também a todos os colegas com quem pude conversar sobre as inovações ameríndias: Leonor, João, Paula, Breno e Bruno.

Ao professor Marcio Goldman, pela generosidade e constantes ensinamentos. A todos os colegas do Nansi, pelas trocas.

À Els Lagrou, minha orientadora na graduação, que me introduziu ao mundo ameríndio.

Agradeço também aos professores com quem fiz matérias durante o mestrado: Edmundo Pereira, Adriana Vianna, Eduardo Viveiros de Castro, Nicole Soares e Gabriel Banaggia.

Agradeço aos meus colegas de turma do PPGAS por todo o companheirismo, troca de resenhas e de cervejas: Nathalia, Francesca, Carol, Oswaldo, Anderson, Telma, Bianca, Anita e Daniela. Agradeço também à Luana, pela amizade e todas as conversas, e ao Arthur, que acordou cedo vários dias para ir à horta comigo. Sandra, Nelly e Osmar foram colegas de turma inspiradores, que me ensinaram muito.

À FAPERJ, pelo apoio para a realização dessa pesquisa.

Tive a sorte de poder fazer trabalho de campo na companhia de amigos. Durante alguns mutirões que foram organizados, tive a companhia de: Raylane, Gorini, Arthur, Thomas, Ceci, Manuela e todo o pessoal da residência artística da Casa Comum.

Desde o IFCS, Brena, Camila, Gabi e Joanna são minhas companheiras de biblioteca e de bar.

Aos amigos que sempre conversaram comigo e me instigaram, agradeço a Anninha Terra, Rafa Lino, Gorini, Lucas, Rafaela, Dani, Lilis, Mada e Aisha.

À Ana Cristina, por ter me ensinado a pensar.

À minha família, por todo o apoio que sempre me deram. Aos meus pais, Zé e Selene, por tudo que sempre me proporcionam e pelo constante apoio e incentivo. À minha irmã Marcela, que é minha outra metade.

Aos meus amigos da vida inteira, que são também minha família: Clarice, Paula, Taiana, Mariana, Cecília, Diogo e Ana. Palavras não são suficientes. Obrigada por me aguentarem.

Ao final, agradeço principalmente à minha avó Nair, meu exemplo de gente, mulher forte e decidida, que me deu casa, comida e muito carinho durante o processo desta pesquisa.

RESUMO

Essa pesquisa se baseia em uma exploração das reflexões de três indígenas, habitantes de um lugar chamado Aldeia Vertical, prédio de ocupação multiétnica no centro da cidade do Rio de Janeiro. São apresentadas as questões da experiência de ser indígena na cidade, com os preconceitos que essa situação apresenta, e como essas pessoas pensam sobre a construção da sua indianidade nesse contexto. O trabalho de campo foi feito acompanhando essas pessoas no seu engajamento no desenvolvimento de uma horta comunitária no complexo de favelas do São Carlos, também no centro da cidade do Rio de Janeiro. Através do espaço da horta, são traçadas diversas ideias sobre as maneiras de “divulgação da cultura indígena” por meio de um tipo específico de “aprendizado”. Perpassando todo o estudo, esta a questão da mistura, de pessoas e técnicas, entre indígena e não-indígenas, no ambiente urbano.

Palavras-chave: indígenas na cidade, mestiçagem, educação indígena, Rio de Janeiro indígena, hortas indígenas urbanas, Aldeia Vertical

ABSTRACT

The research is based on an exploration of the thoughts of three indigenous people who inhabit a place called the Vertical Village, a multiethnic building in the city center of Rio de Janeiro. It deals with the experience of being Indian in the city, the prejudices this situation entails, and how they think about the construction of their indigenusness in this context. Fieldwork was conducted following these people in their engagement to make a community garden in the São Carlos favela complex, also in the city center of Rio de Janeiro. Through the space of the garden are traced various ways of conceiving “indigenous culture dissemination” in terms to a specific type of “learning”. The question of mixture in the urban environment, both of people and techniques, indigenous and non-indigenous, runs throughout the study.

Key-words: indigenous people in the city, indigenous mixture, indigenous education, indigenous Rio de Janeiro, indigenous gardening, Aldeia Vertical

“Quanto mais tempo Liévin ceifava, mais frequentes eram os minutos de esquecimento em que já não era o braço que brandia a gadanha, mas sim a própria gadanha que puxava atrás de si um corpo cheio de vida, pleno de consciência, e como por encanto, sem pensar nisso, o trabalho se cumpria, correto e preciso. Eram esses os minutos mais ditosos.” (Tolstói, 2009)

“Os habitantes de um mesmo prédio vivem a apenas alguns centímetros uns dos outros, uma simples divisória os separa, partilham os mesmos espaços que se repetem ao longo dos andares; fazem os mesmos gestos ao mesmo tempo, abrir a torneira, dar a descarga, acender a luz, pôr a mesa, algumas dezenas de existências simultâneas que se repetem de andar em andar, de prédio em prédio e de rua em rua.” (Perec, 1987)

“Índio da cidade grande

Índio da cidade maravilhosa

Por causa da cidade

Por causa do índio na cidade

Pela causa do índio da cidade

Pela casa do índio na cidade” (Graveola e o Lixo Polifônico, 2016)

LISTA DE IMAGENS

Cortiços da Rua Salvador de Sá e o Minha Casa, Minha Vida da Rua Frei Caneca....	22
Fotos de algumas portas na Aldeia Vertical.....	24
Prédio antes da construção do Estádio Maracanã.....	26
Prédio na época do Museu do Índio.....	26
Alguns membros da Aldeia Maracanã.....	28
Desocupação da Aldeia Maracanã.....	29
Espaço da horta com o Minha Casa Minha Vida atrás.....	41
Niara plantando macaxeira no morro.....	56
Niara e Iracema preparando a terra.....	56
Niara e Iracema plantando no morro.....	56
Niara e Iracema colhendo berinjela.....	56
Canteiros dando frutos.....	56
Niara segurando uma berinjela.....	56
Niara plantando uma muda de urucum.....	74
Da esquerda para a direita: “Seu Miaga”(participante da comunidade do São Carlos do projeto), Dauá, Niara e Iracema, rindo em um momento de descanso na horta.....	104

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
Trabalho de campo	2
Apresentação das pessoas	5
Índios na cidade	8
“Índio” e “Indígena”	12
Mistura na cidade	14
Corpos que sabem	17
Estrutura da dissertação	20
CAPÍTULO 1: A ALDEIA VERTICAL	21
Aldeia Vertical	21
Movimento Tamoio dos Povos Originários	25
Concepção de aldeia	30
“Minha Casa, Minha Dívida”	31
O Xamã Asteca e a Pizza de Frango com Catupiry	33
A Encruzilhada Carioca	36
CAPÍTULO 2: A HORTA NO MORRO	39
Chegando à Horta	39
“É melhor fazer horta do que fazer passeata”	42
Aprendizado e futuro	44
Bem viver e Viver bem	50
“Mistureba”	51
Transformando a paisagem	54
Hortas nas Cidades e Nostalgia	57

CAPÍTULO 3: CULTIVANDO CULTURA	61
Cultura e escola	61
Parentesco e aprendizado	64
“O homem escreve o que ele quer, não o que é”	68
A Horta como escola	71
CAPÍTULO 4: MISTURA NA CIDADE	75
Feira indígena	75
Virar índio	79
Parentes perdidos na cidade	83
Ascendência indígena	87
Preconceito	89
Física quântica e tecnologia indígena	92
Teorias sobre a mistura	98
Mistura na Aldeia Vertical	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
A cor da mistura	105
Variações estruturais	105
Uma abordagem indígena da cidade	107
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	111

Introdução

Desde o começo de 2016, uma horta comunitária vem sendo implantada no terreno baldio da Rua São Diniz, na parte chamada de “Bairro” do Complexo do São Carlos, um conjunto de favelas no Centro do Rio de Janeiro. O terreno nunca foi ocupado, pois ficava logo atrás do presídio Frei Caneca e fazia parte de seu perímetro de segurança. Quando esse presídio, o mais antigo do Brasil, foi implodido em 2010, o terreno detrás ficou coberto de capim alto e lixo. O lugar onde ficava a cadeia foi ocupado por 48 prédios do programa governamental de habitação popular Minha Casa, Minha Vida. O arco de entrada do presídio foi o único elemento que permaneceu, deslocado, na frente dos prédios, indicando ainda um presídio no novo espaço de moradia.

Eventualmente, o terreno no morro situado atrás dos prédios foi designado pelo município para virar uma horta comunitária. O projeto, no entanto, ficou parado durante quase um ano. Enfim, no começo de 2016, novas pessoas assumiram a frente do projeto. Nessa época, eu também comecei a frequentar a horta. Um dia, saindo de lá, em uma manhã chuvosa de sábado, eu e as outras pessoas que estavam na horta encontramos duas senhoras paradas em frente ao muro do lado de fora. Elas usavam camisas estampadas de Nossa Senhora e tinham grandes terços pendurados no pescoço. Estavam indo para uma missa na mesma rua, na Igreja Pão e Palavra, que durante muito tempo eu achei ser uma padaria. Elas nos cumprimentaram e falaram de seu contentamento em ver a horta acontecendo. Reclamaram sobre como o terreno havia ficado abandonado durante muito tempo e acumulava lixo. Uma das senhoras disse então que o problema eram os moradores do morro, que não tinham preocupação com a limpeza e por isso “pareciam índios”. Niara, a principal liderança da horta, respondeu que “agora então que a horta vai dar certo”, porque estava sendo conduzida por índios também. Depois de dizer isso, virou as costas e foi embora. As senhoras não entenderam muito bem o que tinha acontecido e seguiram para a missa.

Essa foi uma das várias situações desse tipo que eu presenciei acompanhando os indígenas com quem fiz trabalho de campo na horta comunitária do São Carlos. Comecei a acompanhar o projeto por um interesse não em agricultura urbana, mas sim nas iniciativas e experiências dos indígenas que eu conhecia e que estavam envolvidos nele. Além de situações como a das senhoras católicas preconceituosas, tanto com indígenas quanto com favelados, ouvi muitas outras conversas que se tornaram o tema principal deste trabalho.

Esta pesquisa é sobre três pessoas e um projeto. Conheci Niara, Iracema e Dauá em 2015 e, durante o ano de 2016, acompanhei-os enquanto trabalhavam para implementar a horta

comunitária. Os três são moradores da Aldeia Vertical, um prédio do Minha Casa, Minha Vida da Rua Frei Caneca onde só habitam indígenas. Durante esta pesquisa, busco me aprofundar na análise dessas pessoas, desses locais, a Aldeia Vertical e a Horta Comunitária, e principalmente sobre o que aprendi com meus interlocutores. Niara, Iracema e Dauá são pessoas com experiências de vida diversas e muitas reflexões sobre assuntos complexos. Cada uma tem uma vivência diferente da sua indianidade. Ser índio em um grande centro urbano, apesar das estatísticas que mostram ser uma situação cada vez mais comum, ainda gera um estranhamento frente à imagem romântica da paisagem associada aos índios e faz com que eles enfrentem muitos preconceitos.

Esta dissertação se baseia no que aprendi na horta com Niara, Iracema e Dauá, principalmente sobre como essas pessoas que acompanhei constroem sua indianidade no ambiente urbano a partir de suas diferentes trajetórias, tecendo narrativas focadas principalmente em aprendizados familiares e em “resgates culturais”. Busco também explorar o sentido dado a palavra “cultura” por meus interlocutores.

Trabalho de Campo

Conheci a Aldeia Vertical através da professora Aparecida Vilaça, que tinha notícia do lugar e sugeriu que eu procurasse conhecê-lo, devido ao meu interesse de estudar índios na cidade. Comecei a frequentar um evento cultural na Lapa, onde Dauá, que eu sabia que morava no prédio, fazia uma atividade de contação de história indígena. O evento normalmente envolvia também outros indígenas. Dauá liderava a atividade, contando histórias e cantando músicas em Puri. Reparei depois em Niara, pois ela andava sempre por perto, mas sem nunca tomar o centro das atenções. Um dia, um Xavante que participava de uma das atividades ensinou uma dança ritual da sua aldeia. Ele havia apenas começado a sua explicação sobre a importância da dança para o complexo ritual da sua aldeia, quando Niara chegou perto de mim e comentou que na verdade os movimentos produzidos durante a dança eram muito importantes para a saúde reprodutiva, tanto dos homens quanto das mulheres, e que ele estaria com vergonha de explicar isso. Desde esse primeiro contato, os comentários de Niara me chamavam atenção para aspectos insuspeitados do que eu estava observando e vivenciando. Foi através de Niara que eu primeiro ouvi o termo Aldeia Vertical para se referir ao lugar onde morava. Pedi para conhecer o lugar e marquei minha primeira visita.

Durante um tempo, fui aos eventos culturais dos quais Dauá e Niara participavam e visitei-os nas suas casas. Durante essas visitas, eu ficava geralmente sentada na sala da casa deles conversando. Buscava não fazer muitas perguntas, mas seguir o fio da conversa que eles achassem apropriado. Tinha curiosidade sobre os outros moradores do prédio que eu via passar pelo corredor, mas nunca parava para falar com eles. Todavia, parecia-me estranho ir até lá só para ficar sentada na casa deles puxando conversa. Eventualmente, Dauá, Niara e Iracema começaram a trabalhar na Horta do São Carlos e eu comecei a acompanhá-los. Esse não era o meu plano inicial, mas acabou resolvendo a maior parte dos meus problemas.

Trabalhar na horta me deu uma boa oportunidade de estar junto deles, podendo participar do seu cotidiano e ter uma função prática. Nós íamos bem cedo para a horta, pois a partir de dez horas da manhã, o sol já começava a ficar muito forte. Lá eu tive que me acostumar a fazer um tipo de trabalho braçal com o qual ainda não tinha muita experiência. Por participar do início da horta, acompanhei principalmente o processo de limpeza do terreno e preparo da terra, que incluía cortar capim, capinar a terra, arrancar pedras e touceiras (raiz do capim). Muitas vezes eu ficava tão absorta nessas atividades que nem me preocupava em fazer muitas perguntas.

As melhores conversas das quais pude participar surgiram quando sentávamos cansados e suados embaixo de uma árvore para descansar e tomar água. Essa situação, em que a minha pesquisa estava longe de ser um foco principal da interação, tornava tudo mais fluido. Os assuntos iam surgindo a partir de situações cotidianas. A necessidade de um remédio fazia alguém me contar uma receita. Plantar uma determinada espécie levava Iracema a contar um mito. E também havia situações de contato com os moradores do morro que entravam no terreno e faziam perguntas, em geral percebendo que eles eram indígenas e falando sobre isso. Depois da horta, muitas vezes voltávamos para a Aldeia Vertical, onde Niara sempre me oferecia beiju e suco e onde podíamos ficar conversando durante muitas outras horas.

A minha intenção primeira de pesquisa, a de tentar fazer entrevistas com todas as pessoas do prédio, mudou com a oportunidade de poder acompanhar o cotidiano de um número menor pessoas, com maior profundidade. Inicialmente, a minha vontade era de tentar entender as suas trajetórias de vida linearmente, e eu tinha uma ânsia de tentar reconstituir uma biografia deles. A maneira óbvia de fazer isso era através de entrevistas. Por mais que já conversássemos muito sobre as suas vidas, isso acontecia naturalmente, de acordo com a ocasião e não formava uma história de vida completa e linear. Entrevistas seriam a maneira de perguntar sobre os buracos que ficavam na história.

Dauá se tornou o meu principal orientador quanto à metodologia da pesquisa. Ele, que estava na universidade também e tinha alguma experiência com antropólogos, me deu conselhos próprios que felizmente pareciam ser retirados diretamente de alguns autores que eu lia nas minhas aulas. Dauá me disse expressamente que entrevistas não eram tão boas quanto a “vivência”, através da qual eu poderia ver com meus próprios olhos como as coisas funcionavam. Um dia em que fui ver uma peça de teatro com ele e com o cacique da Aldeia Vertical, Carlos Tukano, ele também me falou muito sobre o problema de pesquisadores que não só não dão retorno nenhum para a comunidade depois de sua pesquisa findada, mas também, e isso era o pior de tudo, se julgavam maiores entendedores do assunto, ao final, do que os seus “nativos”. Isso, ele disse, ficava claro na maneira como esses pesquisadores sentiam a necessidade de substituir as palavras dos seus interlocutores e usar uma linguagem diferente, muito rebuscada e técnica. Perguntei para ele como isso poderia ser revertido e ele me respondeu simplesmente que o importante seria deixar o índio falar. Colocar as próprias palavras dos índios na pesquisa.

A partir desse ponto e com a aquiescência deles, passei a deixar um gravador ligado em todos os momentos. Isso foi inspirado em parte pelo fato de que, quando eu queria escrever nossas conversas depois, tinha medo de não estar usando os termos certos. Parecia que era importante lembrar exatamente quais palavras eles usavam em determinadas situações. Na época, eu também estava lendo o livro *Travesti* (2008), de Don Kulick, em que o autor havia utilizado esse método. O gravador era usado no meu celular, que muitas vezes ficava no bolso das minhas roupas e não aparecia muito. Assim, não acredito que o fato de eu estar gravando modificasse muito as situações de fala, apesar de eu me sentir responsável por lembrar todos das gravações ocasionalmente.

Outro fator que me levou a começar as gravações foram reclamações de Niara. Inicialmente, eu evitava fazer qualquer tipo de anotação enquanto estava com eles. Achava que seria de alguma maneira rude e atrapalharia a minha tentativa de ter uma conversa descontraída. Andar com um caderno na mão os lembraria da minha posição de pesquisadora, enquanto eu tentava (inutilmente) me passar por alguém em uma posição diferente da de uma observadora externa. Depois de já conhecer Niara há algum tempo, um dia ela me falou em tom ríspido que era bom eu começar a anotar tudo o que ela falava, porque ela não queria que eu esquecesse nada ou depois repetisse alguma coisa errada. Esse alerta eu a vi fazer várias vezes, não só para mim. Ironicamente, depois que a minha posição de pesquisadora foi cobrada, passei a exercê-la com mais tranquilidade.

Niara também me falava com frequência algo que aprendeu com seu avô: que fazer perguntas é a pior maneira de aprender qualquer coisa. Ela enfatizava muito a validade desse aprendizado familiar. Tomei isso como um outro aprendizado metodológico dado pelas próprias pessoas com quem eu estava estudando. Assim como Dauá havia dito, a vivência seria a melhor maneira de conhecê-los. Isso reforçava a minha decisão de aproveitar a horta como espaço privilegiado para conviver com essas pessoas através da participação em uma atividade conjunta, ao invés de recorrer às entrevistas. Naquele local, eu podia tomar parte das conversas sem necessitar fazer muitas perguntas, que, como Niara me falava, às vezes levavam as pessoas a saber menos do que elas sabiam de início.

Apresentação das pessoas

Uma apresentação breve dessas três figuras centrais do trabalho se torna necessária aqui. Todos são moradores da Aldeia Vertical e todos têm mais de 50 anos¹, já tendo netos.

Niara é filha de pai Fulni-ô e mãe Cariri-Xocó, mas nasceu em uma cidade do interior de Santa Catarina por conta da carreira militar do pai. Vem de uma família de pajés pelo lado do pai e é conhecida por suas habilidades de cura, apesar de não gostar de ser chamada ela mesma de pajé. Niara se dedica a “trabalhar pela cultura indígena”, organizando eventos e ensinando seus diversos conhecimentos de tratamentos. É conhecida por ter uma personalidade forte e ser difícil de lidar, mas também muito respeitada por seus poderes de cura.

Iracema é Pankararu, de Pernambuco, mas foi adotada por uma senhora católica que a criou. Ela é conhecida como Índia por suas feições e o cabelo preto muito liso. Foi militante e liderança do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST) durante muitos anos, até que entrou para o movimento indígena no Rio de Janeiro. Iracema eventualmente se casou com um marido Pataxó e viveu algum tempo na sua aldeia. Já foi com amigos do movimento indígena para outras aldeias e vive da venda de seu artesanato na cidade.

Dauá é conhecido como o professor do grupo. É um senhor de fala mansa e ponderada. Faz graduação em Educação de Campo na Universidade de Viçosa, além de ser poeta e contador de histórias. Ele faz parte de um movimento de ressurgência Puri, que busca fazer a retomada da etnia considerada oficialmente extinta nos idos de 1600. A história não oficial é que os Puris

¹ Ouvi idades diferentes lhes serem atribuídas em diferentes ocasiões, mas é minha estimativa que Iracema tenha 55 anos, Niara, 60 anos e Dauá, 65 anos.

não foram todos mortos, mas espertamente fugiram para dentro do mato e lá persistem até hoje, mantendo muitas das suas tradições disfarçadamente.

Todos trabalham ativamente “pela cultura”, um termo que eles próprios utilizam com frequência, participando de eventos ou vendendo artesanato. Nem todos os moradores da Aldeia Vertical estão envolvidos nessas atividades indígenas. A horta no São Carlos é um projeto mais recente deles. Niara tem experiência no assunto e já trabalhou em muitas hortas, sendo inclusive contratada por faculdades para dar palestras sobre o tema. Dauá tem o conhecimento especializado da faculdade e Iracema tem a prática do trabalho manual por seu envolvimento em movimentos sociais.

Os três elaboram bastante sobre o fato de serem índios e índios na cidade. São exímios pensadores que apresentam alto grau de reflexividade sobre sua situação. Não são meus informantes, pois não me “deram informações”, mas tive a sorte de ter acesso a seus pensamentos através de nossa vivência e de nossas trocas. Seus conhecimentos passam por seus aprendizados familiares, pelo movimento de resgate e o movimento indígena, pelo poder das plantas e da terra, pelo preconceito que sofrem dos não indígenas, por teorias sobre identidade, entre outros. Tive sorte de trabalhar com pessoas que pareciam especialmente generosas em compartilhar suas reflexões e principalmente pacientes diante da minha ignorância e curiosidade. Este trabalho esboça alguns apontamentos que partem das suas reflexões.

Por se tratar de uma dissertação focada em pessoas específicas este trabalho não pretende ser uma teoria sobre índios na cidade como um todo. O trabalho de campo mostra que essa experiência é tão diversa quanto são os muitos índios em centros urbanos e qualquer tentativa de generalização seria uma contenção da complexidade do tema. Este trabalho tenta tratar de três experiências específicas dessa situação, que podem talvez servir como plano de comparação, dando certa inteligibilidade para outros casos similares.

O meu foco nas pessoas com quem trabalhei dialoga com o interesse recente da antropologia pela etnobiografia, apontado por Gonçalves, Marques e Cardoso (2012). Há algumas etnobiografias, principalmente entre os indígenas norte-americanos, como é o caso do trabalho de Radin (1926) sobre um indígena Winnebago e também de autobiografias, como a de Talayesva (2005), um indígena Hopi. Nas terras baixas da América do Sul, existe o notório exemplo da autobiografia de Helena Valero, que relatou seu sequestro e vivência entre os yanomamis por 24 anos (Valero, 1984)².

² Também são exemplos citados por Gonçalves (2012) a etnobiografia *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, de Crapanzano (1980), a biografia *Sobhuza II, Ngwenyama and King of Swaziland: the story of an hereditary ruler and his country*, de Kuper (1978), e *Portrait of a Greek Imagination: An Ethnographic Biography of Andreas*

Esta abordagem metodológica toma atualmente nova relevância. Por exemplo, como apresentada por Gonçalves (2012), a abordagem etnobiográfica propõe utilizar narrativas pessoais para conferir mais autoridade às pessoas, não somente como fontes de informação, mas como sujeitos de experiência e criadores, através das suas próprias narrativas, de mundos socioculturais. A proposta atribui um peso diferente a esses relatos, procurando levar verdadeiramente a sério os informantes.

Neste modo de encaminhar a discussão, o indivíduo não seria simplesmente a manifestação da representação coletiva: a individuação criativa dos personagens-pessoas desenvolve uma autonomia de significados que não está submetida diretamente à força imanente da sociedade. Pelo contrário, o imprevisto, a parole, a narração, em vez de tomados como discursividade neutra, assumem o papel de pura agência, na medida em que criam e agregam novos significados ao mundo e às coisas ao mesmo tempo em que transformam aqueles que constroem a narrativa etnográfica, seja o antropólogo, seja seus personagens etnográficos (Gonçalves, 2012, p10).

A etnobiografia não busca acessar um ponto de vista nativo, mas sim explorar o produto discursivo de relações, entre as pessoas e o antropólogo. “Portanto, etnobiografia é, antes de tudo, produto de uma relação e de suas implicações a partir da interação entre pessoas situadas em suas respectivas vidas e culturas, tendo como pano de fundo suas percepções sobre a alteridade” (Gonçalves, 2012, p 29).

Viveiros de Castro também menciona a importância desses novos tipos de metodologia quando usa o termo *entrebiografia* para se referir ao trabalho conjunto entre Davi Konepenawa e o antropólogo Bruce Albert, no livro *Queda do Céu*(2015). O livro apresenta um trabalho inigualável, feito através do pacto entre o xamã e ativista Yanomami e o etnógrafo que registrou durante anos de convivência as suas palavras, construindo novas possibilidades do fazer antropológico.

O que o debate levanta é a questão da representatividade do informante da pesquisa de campo em relação ao seu grupo. Como o próprio Viveiros de Castro diz, ainda se referindo aos coautores do livro, nenhum dos dois é um exemplo representativo clássico de sua cultura, a Yanomami e a ocidental, mas ocupam posições marginais e atípicas, por suas respectivas trajetórias, o que os torna de uma certa maneira mais propícios a um diálogo sobre suas tradições,

Nenedaki, um trabalho de etnobiografia e ficção de Herzfeld (1998).

através do que ele chama de uma “entretradução” (Viveiros De Castro, 2016, p28). Essa abordagem é valiosa justamente por assumir suas imperfeições e equívocos, que descartam de início a possibilidade de uma compreensão completa, impossível mesmo no nível interpessoal, ou até intrapessoal (Idem, p31)³.

De fato, durante o trabalho de campo que conduzi, não fiz etnobiografias, muito menos uma “entrebiografia” do folêgo daquela perpetrada por Kopenawa e Albert, fruto de um trabalho de décadas. No entanto, busquei trabalhar de maneira mais próxima com “informantes privilegiados” e baseio meu trabalho em seus relatos de vida e reflexões. Tive um contato muito próximo com pessoas específicas e esta dissertação é o produto dos encontros e diálogos estabelecidos entre nós. A meu ver, essas pessoas com quem trabalhei também não são “representativas” de suas respectivas etnias, muito menos de todos os indígenas, mas permitem entender os desafios da indianidade como um vetor de experiências cotidianas. Cheguei a essa conclusão através justamente dos meus interlocutores, que constantemente assinalavam a sua especificidade enquanto sujeitos. Como muito me disseram – e provavelmente a frase que mais ouvi durante o meu trabalho de campo –, “existem muitos índios e todos muito diferentes”.

Índios na cidade

Segundo o último censo do IBGE de 2010, 36,2% dos indígenas brasileiros moram em centros urbanos. São 315.180, do total da população indígena de 896.900 pessoas. A presença de indígenas em centros urbanos é, portanto, uma experiência cada vez mais frequente e, no entanto, não tão estudada em comparação com os indígenas das aldeias. Faço uma breve incursão aqui pela bibliografia sobre essa presença de indígenas em espaços urbanos.

Em geral, as pesquisas enfatizam a capacidade dos indígenas de se recriar e integrar aspectos da vida na cidade. Em *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauretê* (2006), Geraldo Andrello apresenta um estudo da formação de um povoado multiétnico no Alto Rio Negro, das relações ali tecidas entre seus habitantes e das suas reflexões sobre as transformações históricas pelas quais passaram. O autor destaca a nova conformação do complexo sistema social do Alto Rio Negro em um ambiente urbano e a maneira como seus

³ A meu ver, essas propostas diferem do que Bourdieu (1996) chama de ilusão biográfica: a ideia de que uma vida seria uma história enquanto relato linear de um conjunto de acontecimentos ordenados e coerentes. Assim, ao falar em narrativas de vida, deve-se pensar no sentido literal de narrativas contadas sobre uma vida, e não como ilusão de um todo ordenado.

integrantes buscam incorporar certos elementos da vida da cidade (tais como a mercadoria e o dinheiro) como valores que recriam a comunidade, ao mesmo tempo em que lançam mão de estratégias para fortalecer sua cultura “tradicional”, como é o caso dos livros escritos pelos grupos Tariano e Tukano para registrar seus mitos.

Também no Alto Rio Negro, em *De Volta ao Lago de Leite* (2006), Cristiane Lasmar privilegia o olhar das mulheres indígenas moradoras da cidade de São Gabriel da Cachoeira e a maneira como essas pensam a sua aproximação do mundo dos brancos. A autora, dentre outras coisas, acompanha a história de três gerações de mulheres de uma mesma família e sua relação com a cidade e a roça. Aquelas que cresceram ou ao menos nasceram na aldeia valorizam a roça como um espaço importante para a identidade feminina e a vida comunitária, enquanto a interlocutora mais nova, já nascida na cidade, frequenta a escola, e não a roça.

Outro tema frequentemente apontado pelos estudos que ressaltam a capacidade indígena de criar uma vida urbana própria refere-se às relações matrimoniais decorrentes da migração urbana. A tese de Eduardo Nunes *No asfalto não se pesca* (2012), sobre os Karajás de Burudina, apresenta o caso de uma aldeia que é englobada pela cidade circundante e aborda a maneira como seus moradores se relacionam com esse contexto. Um interlocutor explica para Nunes a necessidade que eles teriam como índios de saber comportar-se de maneira diferente na cidade e na aldeia. Essas duas esferas da vida podem coexistir mas não se confundir. O exemplo da confusão resultante dessa mistura dá título à dissertação, pois poderia levar os índios a querer pescar no asfalto, em referência à divisão de atividades entre o espaço indígena e o não indígena.

Pela proximidade da cidade, os Karajás incorporam diversos elementos que parecem para outros sinais de aculturação: vestimentas ocidentais, bens de consumo, presença de brancos na aldeia e comida industrializada. Já para os próprios Karajás, a aquisição da cultura branca não elimina ou modifica a cultura Karajá. A aquisição de um ponto de vista branco é uma adição que não é feita em detrimento do ponto de vista Karajá, reflexão essa que vai ao encontro de muitos outros casos etnográficos ameríndios analisados ao longo desta dissertação.

Sobre o caso dos muitos casamentos dos Karajás com não indígenas, Nunes apresenta a reflexão dos próprios indígenas e a forma como esses se referem à mestiçagem. A tese principal do texto é de que a mestiçagem é uma instância particular da mistura. A mistura seria algo que perpassaria toda a vida em Burudina: não só a identidade daqueles filhos de índios com não índios, mas a de todos seus habitantes. Assim, haveria uma dualidade interna e externa, entre a aldeia e a cidade, entre o lado índio (“iny”) e o lado branco (“tori”) de todos, levando a uma ideia de pessoa misturada, que compreende inclusive aqueles que poderiam ser considerados índios puros.

Marlise Rosa (2016), estudando o assentamento indígena urbano do Sol Nascente, na Zona Norte de Manaus, faz uma análise sobre casamentos interétnicos entre mulheres indígenas e homens brancos. Sua pesquisa mostra como a indianidade não é necessariamente negada ou escondida nesses casamentos. Os filhos do casal inclusive continuam sendo identificados como índios, e não como mestiços ou brancos. A etnicidade nesse caso é entendida como acionada situacionalmente para reivindicação de direitos garantidos às populações tradicionais.

A partir de 2008, o Núcleo de Antropologia Urbana (NAU) da Universidade de São Paulo (USP), em parceria com a Universidade Federal do Amazonas (UFAM), desenvolveu o projeto “Paisagens ameríndias: habilidades, mobilidades e socialidade nos rios e cidades da Amazônia”, a partir do qual depois se criou o Grupo de Etnologia Urbana (GEU-NAU/USP). Essas pesquisas também se focaram na criatividade dos empreendimentos e casamentos indígenas nas cidades. Como um dos resultados da pesquisa, foi publicado o livro *Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia* (Amoroso, Mendes Dos Santos, 2013). Nesse livro, ressaltou o artigo *Uma experiência de etnologia urbana: a presença indígena no contexto urbano* (2013), de Magnani e Andrade, que apresenta o projeto – que pretende utilizar conceitos desenvolvidos pela antropologia urbana como contraponto à etnologia clássica, como as categorias de *pedaço, mancha, trajeto, pórtico e circuito* – e faz um panorama dos estudos de índios urbanos, principalmente na cidade de Manaus. Em outros artigos desse livro, estudos de etnologia urbana examinam os circuitos entre aldeias e cidades e a criação de novas redes sócio-econômicas a partir de práticas como a confecção e venda de artesanato e o futebol (Tambucci, Chiquetto e Sertã 2013; Ana Luisa Sertã 2016) e as relações de continuidade e mudanças de festas e rituais (Andrade, 2012)

Outros trabalhos focam nas transformações das novas relações de alteridade e práticas xamânicas decorrentes da relação com a cidade. José Guilherme Magnani, em *Xamãs na cidade* (2005), faz um estudo de práticas xamânicas em centros urbanos, localizando-as dentro da ascensão de uma religiosidade mais abrangente que ele chama de “Nova Era” e “neoesoterismo”. O autor argumenta que esses xamãs urbanos, que se apresentam como elos de ligação com tradições indígenas específicas, na verdade constroem na cidade uma nova prática incluindo referenciais não indígenas, tendo sua grande atração na oferta indiscriminada, baseada na ideia de que todos têm a possibilidade de ter uma experiência xamânica. Thiago Coutinho (2013) estudou um caso específico de um centro que oferece, com intuito terapêutico, o consumo ritual de ayahuasca.

Pedro Cesarino, no artigo *Babel da floresta, cidade dos brancos? Os Marubo no trânsito entre dois mundos* (2008), fala sobre a relação dos Marubo, povo Pano do Vale do Javari, com

a cidade, contando sobre como esses indígenas pensam esse espaço a partir da sua cosmologia e mitologia particular, que também envolve histórias de deslocamentos e viagens. Segundo o autor, os xamãs Marubo são diplomatas que efetuam traduções entre mundos, realizando mediações entre diferentes coletivos. A complexidade dessas redes de relações é comparada com as cidades, onde hoje os Marubo circulam para adquirir bens industrializados. As viagens às cidades são comparadas às viagens xamânicas, em que o conhecimento vem sempre de fora, de um coletivo Outro, seja esse os espíritos subaquáticos ou os brancos da cidade.

Em 2015 o *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* publicou um dossiê especial pensando na urbanização indígena como um processo mais amplo em toda a Amazônia. Na introdução, é apresentado um panorama geral da situação, chamando a atenção para o fato de o fenômeno ser ainda pouco estudado e complexo. Os autores também assinalam que pesquisas arqueológicas recentes mostram que, antes do impacto da colonização, a Amazônia era estruturada em cidades interligadas em uma complexa rede; no entanto, a imagem que se cristalizou dos indígenas no senso comum brasileiro é a de que esses sempre habitaram pequenas comunidades isoladas no meio da floresta (Alexiades; Peluso, 2015).

Ainda no dossiê, McSweeney e Jokisch (2013), mostram como, apesar de muitos documentos oficiais de governos e organismos internacionais reconhecerem que a identidade indígena é mantida mesmo na cidade, normalmente a migração é apresentada como um enfraquecimento da luta pela terra tradicional. Os autores alegam que esses documentos não atentam para o fato de que a mudança para centros urbanos muitas vezes é uma estratégia política. A estadia na cidade permite que os indígenas estejam mais perto de centros de deliberação política e que entendam melhor a lógica dos mecanismos aos quais estão sendo submetidos, podendo assim melhor negociar. A cidade é vista como um lugar de formação política e de oportunidades para avançar a luta pela terra indígena. Os autores defendem que a urbanização, assim como a adoção de vestimentas ocidentais e tecnologias, muitas vezes faz parte de adaptações estratégicas de resistência e caracteriza não um abandono, mas sim um fortalecimento da causa indígena⁴.

No que concerne os estudos da etnicidade, são relevantes os estudos de Cardoso de Oliveira, *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*

⁴ Os artigos subsequentes desse dossiê apresentam um estudo sobre a migração dos Canelas (MA) para centros urbanos (Fisher, 2013), uma análise sobre os diferentes graus de ligação com a cidade que os Ese Eja mantêm no Peru e na Bolívia e a especificidade da migração indígena (Peluso, 2013), um artigo sobre a agência e criatividade de mulheres Tukano habitantes de Manaus (Chernela, 2013), concluindo com uma apreciação das futuras possibilidades de estudos na área da urbanização indígena na Amazônia (Campbell, 2013).

(1968), em que esse analisa a migração entre aldeias e cidades e identifica a continuidade da “identidade étnica”, através de um fenômeno que o autor denomina “tribalismo”. Na década de 1980, o Projeto Índios Citadinos: identidade e etnicidade em Manaus, Amazonas, coordenado por Alcida Ramos, deu continuidade a essa linha de estudos. Mais recentemente, em 2009, Alfredo Wagner e Glademir Sales dos Santos organizaram um livro intitulado *Estigmatização e Território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*, contendo artigos focados na experiência de indígenas na cidade de Manaus, também sob a ótica teórica da etnicidade.

Certamente existem diversas outras publicações e pesquisas sobre o tema que não puderam ser abordadas aqui⁵. Comentei brevemente sobre as publicações das quais tenho conhecimento e que são relevantes para o tema desenvolvido nessa dissertação. Finalmente, em 2011, Daniele da Costa defendeu a dissertação, *Quando os índios vêm para a cidade: magia e narrativa no Instituto Tamoio dos Povos Originários*, particularmente relevante, pois trata da ocupação que ficou conhecida depois como Aldeia Maracanã, no Rio de Janeiro, de onde parte dos moradores depois veio a formar a Aldeia Vertical. A dissertação será comentada com mais detalhes no primeiro capítulo.

“Índio” e “Indígena”

Como é possível perceber nessa revisão bibliográfica, há uma multiplicidade de abordagens à questão da crescente presença indígena nas cidades. A própria denominação que essas pessoas recebem ou se atribuem é uma questão chave que as próprias lideranças e intelectuais indígenas explicitam. Por exemplo, Daniel Munduruku, um conhecido escritor e ativista indígena, diz que não é índio, é Munduruku. No livro *Coisas de Índio* (nota de rodapé, versão infantil), Daniel Munduruku diz:

É bom que a gente saiba que tratar alguém de índio pode parecer uma ofensa grave nos nossos dias. Por que não tratar quem pertence a uma etnia diferente da nossa pelo nome do seu povo? **Por exemplo: eu sou Munduruku, não sou só índio. As pessoas deveriam se acostumar a tratar-me desse jeito, porque assim elas estarão me valorizando, valorizando a minha gente e não rebaixando-me a um**

⁵ Cito aqui alguns: o estudo de J.R. Saldanha (2009) sobre a luta pela demarcação de uma terra Kaingang na área urbana de Porto Alegre, as pesquisas de Matta (2005) e Albuquerque (2011) que abordam a presença Pankararu na cidade de São Paulo. Também destaco a dissertação de autoria de um indígena Tikuna sobre a inserção da sua etnia na cidade de Manaus (Moçambique da Silva, 2013)

termo que está ligado a coisas pejorativas, conforme eu expliquei no começo. (MUNDURUKU, 2003, p. 9)

Daniel Munduruku explica como a palavra índio está associada a diversos estereótipos, que levaram a preconceitos que ele sofreu na infância, como os pressupostos de que índios são necessariamente habitantes da floresta, além de serem preguiçosos, traiçoeiros e canibais. O autor, que prefere ser identificado pelo nome do seu grupo específico, diz que esse é um ato de valorização, por reconhecer a especificidade e evitar os preconceitos e a generalização da palavra “índio”.

Na Aldeia Vertical, pelo que pude perceber, pela pluralidade de etnias e pela intenção das pessoas ali envolvidas no movimento político e cultural, tanto “índio” como “indígena” pareciam ser categorias bastante aceitas e usadas para autoidentificação comum entre eles, tanto coletiva como pessoal. Durante as falas, eram apontadas especificidades da experiência pessoal de cada um a partir de sua etnia, sua pertença familiar e suas experiências pessoais, mas isso não impedia uma elaboração coletiva sobre o que é ser índio, de maneira mais ampla. Os termos “índio” e “indígena” eram ambos usados, até onde pude perceber, de maneira intercambiável.

No entanto, Eduardo Viveiros de Castro relembra o significado etimológico de indígena como relativo a algo originário da terra. Nesse sentido, todos os brasileiros seriam indígenas. Ele expande esse significado para lembrar que, todavia, nem todos os brasileiros são indígenas para além do sentido etimológico da palavra, pois:

Ser indígena é ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-rio ou uma favela nas periferias metropolitanas. (Viveiros De Castro, 2016, p.2)

Assim, seriam “índios” aqueles que têm consciência histórica da sua ligação com o território e com seus antepassados. Consciência essa que não precisa ser contínua, podendo ser recobrada, como diz Viveiros de Castro.

Nessa tese, uso o termo indianidade como um instrumento metodológico aberto que me permite explorar os diferentes sentidos por eles dados a “ser índio”, “ser indígena”, “se tornar índio”, “voltar a ser índio”, “virar índio”, expressões essas usadas no cotidiano, que eu busco compreender de uma maneira processual, evitando assim um determinismo de uma identidade estável e fechada. Opto por usar o termo, já utilizado por outros autores como Manuela Carneiro

da Cunha (2009), Sahlins (1997), João Pacheco (1988), Nicole Soares-Pinto (2014), Eduardo Viveiros de Castro (2016), por ele permitir trabalhar com uma ideia mais abrangente do “ser indígena”, que não indica necessariamente um estado estabilizado, mas como veremos está mais ligado a um processo contínuo de tornar-se.

Como disse Viveiros de Castro, em um parecer jurídico referente à demarcação da T.I. Maró:

A indianidade, em suma, é tautegórica, para usarmos um célebre conceito de Schelling. Ela cria sua própria referência. Os índios — o índio como posição sociopolítica divergente do alinhamento metafísico ocidental — são aqueles que “representam a si mesmos”, no sentido em que o antropólogo Roy Wagner dá a esta expressão. (Viveiros de Castro, 2014)

Mais do que elaborar uma definição de indianidade como conceito, o autor pretende indicar que a definição de quem é índio ou não cabe justamente, e somente, aos próprios.

Os termos diferenciais que vi sendo usados pelos moradores da Aldeia Vertical eram aqueles empregados para distinguir as condições de moradia entre os indígenas, a saber, “aldeado” e “desaldeado”. “Desaldeados” seriam aqueles que não têm uma aldeia para onde voltar, e não simplesmente os que estão na cidade. Indígenas morando na cidade e tendo uma aldeia são considerados “aldeados”, assim como os que estão na aldeia. Como veremos nessa tese, esses são termos chaves para meus interlocutores. Além disso, as suas percepções da indianidade respondem a seus entendimentos das relações de alteridade e transformação, assim como à suas práticas de ensino e de produção de alimentos. Suas falas revelam também o papel central do humor nas suas vidas para lidar com situações de preconceito, permitindo que respondam a colocações que, explícita ou implicitamente, exercem discriminação.

Mistura na cidade

Meu interesse em entender a maneira como essas pessoas elaboram sua indianidade na cidade dialoga com teorias recentes da antropologia que abordam os temas de “virar Outro” (Viveiros de Castro, 2002; Vilaça, 2000), contramestiçagem (Goldman, 2014) e antimestiçagem (Kelly, 2016).

Segundo a teoria do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2002), as populações ameríndias seriam caracterizadas por uma cosmologia multinaturalista. No

multiculturalismo ocidental, cada grupo teria uma cultura diferente por ter uma visão diferente de um mesmo mundo compartilhado, enquanto no multinaturalismo ameríndio, os diferentes corpos dão acesso a diferentes mundos onde, no entanto, a cultura é a mesma, só que com diferentes correspondentes, como o sangue para o jaguar é como a chica para os humanos. Desse modo, o que define as posições são os corpos. Corpos esses que, como demonstram as etnografias⁶, são construídos ao longo da vida através da comensalidade e outras práticas de produção do parentesco. Essas diferentes perspectivas não são representações diversas de uma mesma coisa pois elas implicam diversas ontologias e um conhecimento relacional. O conhecimento, nesse caso, não é a apreensão pelo sujeito de um objeto externo, mas a incorporação de um Outro, também sujeito, constituindo-se ambos reciprocamente. Esse conhecimento implica transformações, principalmente a partir da instabilidade dos corpos, que não são fixos⁷.

Advêm dessa instabilidade dos corpos diferentes processos de virar Outro, do qual “virar branco” é um caso particular. Como consta nas pesquisas de Vilaça (2000) e Kelly (2005), quando alguns indígenas, como os Wari’ e os Yanomamis, anunciam que estão virando brancos, essas declarações devem ser entendidas não como declarações simplistas de aculturação, mas sim a partir da própria cosmologia dos grupos. Como mostram os autores, geralmente essas declarações implicam um diferente entendimento da ideia de virar branco, que inclui a apreensão de uma nova socialidade.

Parece existir recentemente uma outra face desse processo de “virar branco”, que seria o “virar índio”, casos em que populações e indivíduos passam a se identificar como indígenas. É o caso, por exemplo, de populações indígenas do Nordeste que eram consideradas como “índios misturados” aculturados ou caboclos e que hoje voltam a reivindicar sua indianidade e suas terras. Também é o caso, como veremos nesta dissertação, de populações urbanas.

Com relação àqueles indígenas que dizem que estão “virando brancos” e a muitos dos que voltam agora a reivindicar sua indianidade, “virando índios”, fica claro que existe uma maneira indígena diferente de pensar sobre a diferença, a mistura e a mestiçagem. É o que mostram as teorias etnográficas da contramestiçagem, surgidas de casos de análise de situações afro-indígenas (Goldman, 2015). O esforço teórico busca investigar coletivos que se

⁶Ver a próxima sessão, Corpos que sabem.

⁷ A noção do perspectivismo ameríndio pode ser vista em mais detalhes em *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio* (Viveiros De Castro, 1996), em *A inconstância da alma selvagem* (Viveiros De Castro, 2002), assim como nos estudos de Tânia Lima (1996; 2005) e Aparecida Vilaça (1989) com quem o autor dialogou para a elaboração da sua teoria.

autointitulam afro-indígenas, situações em que afrodescendentes e indígenas estão em contato, além de relacionar as bibliografias sobre esses grupos, que são mantidas muitas vezes separadas. Como afirma Goldman:

Trata-se — esta talvez seja a hipótese mais forte que eu gostaria de levantar — de um processo que poderíamos denominar “contramestiçagem”. Não no sentido de uma recusa da mistura em nome de uma pureza qualquer, mas no da abertura para o caráter analógico, e não digital, e para o elemento de indeterminação que qualquer processo de mistura comporta. (Goldman, 2015)

Mostra-se, a partir de casos etnográficos, que a mestiçagem não é sempre pensada como uma síntese, onde dois elementos são fundidos para formar um novo. É possível pensá-la a partir de um “operador lógico”, que permite a coexistência de estados, fugindo de situações de soma zero, “nem um, nem outro”, ou ainda pensar alternâncias, em que novas socialidades podem ser adquiridas sem necessariamente eliminar as anteriores. Assim, virar branco não é contraditório com relação a virar índio; os dois processos podem se dar de maneira concomitante e não contraditória.

Corpos que sabem

Como mencionado, as concepções indígenas de alteridade são inseparáveis das práticas de produção de corpos semelhantes através do parentesco (Overing, 1999). No livro, *Of Mixed Blood*, Peter Gow (1991) estudando os Piro na Amazônia peruana apresenta que para esses “história é parentesco”. Partindo de uma abordagem levi-straussiana, ele busca entender o que a história significa para as pessoas com quem trabalha e percebe que a memória de eventos históricos está sempre ligada à memória dos parentes.

A produção do parentesco envolve um processo histórico de transformação da paisagem da floresta para fazer roças e aldeias onde se criam as novas gerações. A produção de parentes ocorre através do cuidado despendido para a criação das crianças. Esse trabalho é realizado na produção da subsistência, dos alimentos, da roça, da pesca no rio, tarefas divididas entre marido e mulher. É a memória dos cuidados recebidos na infância que cria e mantém as relações entre pessoas que se consideram parentes verdadeiros dentro da aldeia. Boa parte do cuidado e da afetividade com a criança está em alimentá-la. Desde a década de 70, com a criação das

Comunidades Nativas pelo Estado, que delimitam as comunidades, o ensino escolar também faz parte do processo de produção do parentesco.

Neste local, as pessoas se consideram gente de “sangue misturado”, devido aos matrimônios entre descendentes de diversos povos indígenas durante os tempos de violência e trabalho forçado do auge da exploração da borracha na região. A reconstituição dos diversos momentos da região, como a época da exploração da borracha, é sempre feita através da lembrança das narrativas dos antepassados. Assim, é possível falar em diversos tempos dos antigos, o tempo da borracha, o tempo das haciendas e o tempo atual.

Gow mostra que ali teorias da etnicidade que delimitam formalmente grupos étnicos não funcionam bem. O autor leva em conta as autodeclarações de identidade que mudam de acordo com situações e com quem está dando a informação. Nesse caso, a pessoa pode ser apresentada como mestiça, branca, campá ou piro dependendo do contexto, não sendo esse atributo definido simplesmente pela descendência familiar. O que existe é um gradiente no qual as pessoas se localizam tendo como extremos brancos da cidade de um lado e, de outro lado, os índios selvagens da floresta. Assim, os indivíduos podem ser ditos de diferentes grupos e, ao mesmo tempo, todos serem considerados como tendo sangue misturado, devido a descenderem de pessoas de diversos povos indígenas que se uniram para criar hortas, aldeias e filhos juntos.

Diversos autores que trabalharam com povos indígenas da Amazônia Ocidental (McCallum, 2001; Belaunde 2001; Lagrou, 2007), analisam as formas de organização do trabalho diário e ritual entre gêneros e gerações que sustentam as práticas de comensalidade e cuidado e ensino das crianças. Esses autores sublinham a centralidade dos conhecimentos depositados no corpo ao longo da vida como fonte de habilidades, afeto e memória. O corpo é o locus do conhecimento, como disse Kensinger sobre os Huni Kuin (Kaxinawá):

Uma pessoa conhecedora não é só alguém cujo corpo inteiro sabe graças a sua experiência passada, mas alguém cujo conhecimento continua crescendo na medida em que seu conhecimento é colocado em ação. O conhecimento está vivo. Ele vive e cresce no corpo que age e sente.

(Kensinger 1995, p. 246)

O corpo indígena descrito pelos autores difere do corpo biofísico e se refere à produção de um corpo como ponto de vista comum, o ponto de vista dos parentes, homens e mulheres, que compartilham a memória dos cuidados e trabalhos dispendidos conjuntamente, para a produção de subsistência e parentes. Essa corporalidade do conhecimento, ressaltada pelos

autores, implica em que esse deve ser sempre colocado na prática, vivenciado pessoalmente. O conhecimento abstrato, desligado da sua realização prática, destoa das concepções indígenas. Essa concepção tem implicações no que diz respeito a percepção da escolaridade e a aquisição do conhecimento dos brancos e sua inclusão no processo de criação dos jovens.

Ainda que o conhecimento da escrita seja desejável, como argumenta Gow no caso dos Piro, ele é difícil de ser completamente incorporado por causa dessa distinção entre conhecimento abstrato e prático. Como mostra Belaunde (2010; 2013) num estudo das percepções indígenas sobre a escola entre diversos povos peruanos, há uma crítica indígena da falta da prática corporal na escola baseada numa compreensão própria do que significa a “teoria”.

O “teórico” não se refere ao valor de verdade universal, mas ao fato de que, na escola, o ensino é descontextualizado da prática e tem por principal objetivo ensinar a lembrar de cor e a escrever os conhecimentos para os exames de avaliação”. O propósito da escola é conduzir os alunos a produzir documentos sobre conhecimentos, mas não a aprender e demonstrar na prática esses conhecimentos por meio do corpo conhecedor em ação” (Belaunde 2013, p. 160)

Assim, na cosmologia transformacional dos povos amazônicos, “não é suficiente adquirir conhecimentos por meio de alianças com seres ‘outros’, é preciso os praticar” (Belaunde 2013, p. 158).

Como também aponta Kensinger(1965), Overing(2000) e Lagrou(2006), para o “corpo que sabe” indígena, o corpo é formado pelo conhecimento e também pelas emoções, sendo assim importante o sentido do humor. O estudo etnográfico do humor entre os povos indígenas é pouco desenvolvido mas foi salientado por Clastres, em seu artigo “Do que Riem os Índios”, (2003, p. 141). O autor mostra a partir de mitos Chulupi, índios que habitam a região do Chaco no sul do Paraguai, que esses cumprem uma função cômica para seus ouvintes. Isso se dá principalmente porque as narrativas míticas permitem fazer rir de figuras temidas no cotidiano, no caso, o xamã e o jaguar. São a possibilidade de descontração e ao mesmo tempo de aprendizado, a partir da visualização dessas figuras em situações ridículas e esdrúxulas. Assim, os indígenas ganham a capacidade de rir de seus temores.

Overing(2000) também salienta as implicações políticas do riso, apontando como esse tem o poder de ensino, pelo efeito cômico e instrutivo que tem nos ouvintes escutar as ações exageradas dos demiurgos míticos. O grotesco que caracteriza as histórias de origens míticas

dos corpos e dos mundos, apresentam comportamentos a serem evitados e incentivam a construção de uma socialidade comedida. Entre os Huni Kuin, como aponta Lagrou (2006) igualmente, o humor é um modo nativo de conhecimento e uma maneira de se colocar no lugar do outro.

Esse tema é especialmente relevante para os Kaxinawa, que partilham com seus parentes pano uma particular obsessão pela mimese enquanto brincadeira, para experimentar com o ponto de vista do outro: isso se vê nas brincadeiras de inversão dos papéis de gênero, assim como nas brincadeiras de imitar o comportamento de branco. (Lagrou, 2006, p 58)

No decorrer da dissertação, apresento o material etnográfico recolhido junto com Niara, Iracema e Dauá e relaciono esse com as diversas abordagens apresentadas aqui sobre história, parentesco, conhecimento, corpo e humor. Tanto as abordagens teóricas aqui introduzidas quanto os meus informantes mostram que a indianidade não é uma só e pode ser trabalhada de diversas formas. As diferentes maneiras de pensar a indianidade serão o fio condutor dessa pesquisa, para costurar reflexões em torno do trabalho de campo com essas pessoas e a maneira como elas elaboram suas vivências.

Estrutura da dissertação

No capítulo 1, apresento a Aldeia Vertical, a composição do prédio e a trajetória de seus habitantes até chegarem ali. Falo brevemente sobre a história do entorno da Aldeia Vertical e como esse local no Rio de Janeiro pode ser pensado como a “encruzilhada carioca”.

No capítulo 2, passo para o espaço da horta, onde se deu o fundamento da minha experiência de campo e onde foi feita, na cidade, uma continuação do processo característico das aldeias de criação de relações através do alimento e das plantas. É apresentada a ideia indígena da plantação como a construção do futuro e de um “bem viver”, assim como um esforço de comparação teórica com uma situação similar na Melanésia, de hortas trobriandesas na cidade, e com a forma como os trobriandeses pensam o cultivo a partir de uma “nostalgia prática”.

No capítulo 3, me aprofundo nas relações traçadas por meus interlocutores entre aprendizado e as noções de “cultura” mobilizadas por eles. Faço uma revisão teórica sobre o

lugar da educação e da escrita em outras etnografias ameríndias e busco apresentar a maneira como a horta do São Carlos é vista, ela própria, como uma escola.

No capítulo 4, me concentro nas teorias de indianidade e mistura, como apresentadas, por meus interlocutores, no meu trabalho de campo e nas teorias recentes sobre o tema. Aprofundo-me também no movimento indígena urbano, em suas aspirações e em seus conflitos.

Na conclusão, procuro fazer uma análise das questões deixadas em aberto por essa dissertação, sugiro uma maneira de pensar sobre os índios na cidade e abordo a questão de quem teria o direito de responder a questionamentos sobre a indianidade de pessoas ou coletivos.

Capítulo 1

A Aldeia Vertical

“Dizia Awasa'i, o mais velho dos cantores aikewara, que na aurora desta terra – existira outra, antes –, os povos indígenas do mundo, todos eles, viviam juntos em uma “cidade”, onde havia tão somente um único “prédio”.

(Orlando Calheiros)

Aldeia Vertical

A Aldeia Vertical fica no prédio 15 do condomínio Zé Kéti do programa governamental Minha Casa, Minha Vida⁸ situado na Rua Frei Caneca, no Bairro do Estácio, no Centro do Rio de Janeiro. O conjunto habitacional é dividido em dois condomínios que levam o nome de sambistas ligados à história do bairro. Além de Zé Kéti, o condomínio que fica em frente se chama Ismael Silva. O conjunto foi construído em 2014, depois que o presídio que ficava ali, o maior do Brasil, foi demolido em 2010. Entrando pelo arco do presídio, que é tombado e continua lá, uma praça circular divide os dois condomínios, um de cada lado. Antes, a praça era um grande gramado onde crianças brincavam e às vezes aconteciam eventos e missas evangélicas. Em 2016, ao longo do meu trabalho de campo, começou a ser construída e foi inaugurada ali uma Clínica da Família da Prefeitura.

Os dois condomínios espelham um ao outro. Os prédios são todos iguais. Cada um tem cinco andares, com quatro apartamentos por andar, totalizando vinte apartamentos por prédio. Por fora são brancos, pintados até a metade de um amarelo meio apagado. Não é permitido pintar ou fazer qualquer interferência na aparência externa dos prédios, o que torna todos os 43 prédios do conjunto exatamente idênticos e beges. Cada apartamento mede 44 metros

⁸ O Minha Casa, Minha Vida é um programa do governo que subsidia a compra, por pessoas de baixa renda, de moradias populares construídas por empreiteiras privadas. Algumas críticas já foram feitas por urbanistas e arquitetos que dizem que o programa se preocupa mais em atingir metas numéricas de habitação do que com a qualidade dos locais construídos e o acesso a outras regiões da cidade (Rolnik et al, 2015).

quadrados em média. Tem dois quartos, um banheiro e uma sala com ligação sem porta para uma cozinha pequena.

Curiosamente, o primeiro projeto de moradia popular do país fica a poucos metros dali. Na rua Salvador de Sá, atrás da rua Frei Caneca, ficam os antigos cortiços construídos por Pereira Passos (1902 a 1906). Hoje em dia a maioria já está em estado de ruína. Esses cortiços recebiam pessoas que eram desalojadas pelo projeto de reforma do Rio de Janeiro efetuado pelo então Prefeito que abriu a Avenida Rio Branco, a Avenida Presidente Vargas, entre outras, derrubando muitos morros do centro da cidade. O antigo prefeito do Rio de Janeiro, Eduardo Paes, bateu o recorde de Pereira Passos no número de pessoas removidas pelas modificações que efetuou na cidade durante seu mandato (Azevedo, Faulhaber, 2015). Muitas dessas pessoas foram para o novo projeto de moradia popular, o MCMV, como é o caso dos índios da Aldeia Vertical.



Cortiços da Rua Salvador de Sá e o Minha Casa, Minha Vida da Rua Frei Caneca (Fonte: O Globo)

Como mencionado, o prédio chamado de Aldeia Vertical tem 5 andares e 20 apartamentos, todos eles habitados por pessoas que se autoconsideram índios.⁹ Há grande rotatividade no prédio pois a população dos apartamentos é flutuante e diversa, contando com pessoas de todas as faixas etárias, homens e mulheres. Apartamentos vagos são em geral alugados para outros indígenas, incluindo alguns colombianos que estavam lá enquanto eu fazia trabalho de campo. Quando são realizados eventos indígenas na cidade, ou em datas comemorativas como o Dia do Índio, muitos indígenas vêm de suas aldeias para se hospedar na Aldeia Vertical. Por conta de seu movimento intenso, não foi possível de fazer um levantamento

⁹ Além disso, existe um indígena que mora sozinho em um apartamento em outro prédio, mas que é considerado parte da Aldeia Vertical.

preciso de todos os moradores. Os que eu conheci e os de que ouvi falar durante o meu trabalho de campo eram das etnias Pankararu, Fulni-ô, Guajajara, Pataxó, Tupinambá, Puri, Tukano, Ashaninka, Guarani, Kaingang, Karajás, Satere-Mawé, Tabajara.

No térreo do prédio, existe uma placa indicando que ali funciona a AIAM (Associação Indígena da Aldeia Maracanã). O cacique da Aldeia é Carlos Tukano, irmão de Álvaro Tukano, liderança importante do movimento indígena. Ele é oficialmente o presidente da AIAM, que tem a Aldeia Vertical como sede. Certa vez, em um evento, alguém teria interpelado Tukano e inquirido “E como que faz pra ser cacique na cidade?”, ao que ele teria respondido “Boa pergunta”. Os cargos da AIAM são decididos por voto; a diretoria e a equipe executiva do biênio 2016/2018 foram decididas em julho de 2016 da seguinte maneira¹⁰:

Diretoria Executiva		
<i>Cargo</i>	<i>Nome</i>	<i>Etnia</i>
Presidente	Carlos Doethyró Tukano	Tukano
Vice-Presidente	Carol Potiguara	Potiguara
Diretor Secretário	Dauá Puri	Puri
Suplente Diretor Secretário	Miguelito Acosta Xavante	Xavante
Diretor Tesoureiro	Elvira Alves Sateré Mawé	Sateré Mawé
Suplente Tesoureiro	Akazuy Tabajara	Tabajara
Conselho Fiscal		
Presidente	Garapirá Pataxó	Pataxó
Conselheiros	Eliane Potiguara	Potiguara
	Juatan Pataxó	Pataxó
	Samehy Potiguara	Potiguara
Secretaria Executiva		
Secretária Executiva	Marize Guarani	Guarani
Coordenação Cultural	Arassari Pataxó	Pataxó
Coordenação Educacional	Sandra Benites Guarani	Guarani
	Carmel Puri	Puri
Coordenação de Comunicação	Miguelito Acosta Xavante	Xavante
Coordenação de Assistência Social	Niara do Sol Fulni-ô	Cariri - Fulni-ô

¹⁰ Como postado na página oficial do Facebook da AIAM em 12 de julho de 2016: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1200602209949874&id=847731075236991

Alguns comunicados oficiais e matérias de jornal ficam pregados em um quadro de cortiça no hall de entrada. Um outro adesivo é o da Rádio Yandê, web rádio indígena fundada e comandada por Anapuáka Tupinambá, morador do quinto andar do prédio, junto de outros dois indígenas não moradores do prédio, Denilson Baniwa e Renata Tupinambá. A Rádio Yandê é um coletivo de etnomídia, sendo a primeira web rádio indígena brasileira e inteiramente conduzida por indígenas. Eles têm como objetivo difundir a cultura indígena através do seu próprio ponto de vista, ao mesmo tempo em que se aproveitam das possibilidades tecnológicas das novas mídias digitais. A rádio tem como foco a integração da comunicação não só entre povos indígenas e aldeias, como também entre esses e os não indígenas, contribuindo para uma melhor informação da população sobre a situação dos indígenas brasileiros e para a desconstrução de preconceitos¹¹.

Quando fui lá pela primeira vez, Niara disse que cada apartamento era uma oca. De fato, algumas pessoas colocam imagens e placas na porta dos seus apartamentos referentes às suas etnias.



Fotos de algumas portas na Aldeia Vertical (Fonte: fotos da autora)

A questão dos enfeites e da aparência corporal é instrumental na percepção de quem é indígena e quem não é tanto para os habitantes do prédio quanto para as pessoas de fora. Uma outra estudante que fazia pesquisa em outros prédios do conjunto habitacional me disse uma vez já ter ouvido outras pessoas do MCMV se referirem aos moradores da Aldeia Vertical como

¹¹ Dados retirados da página oficial de Facebook e do site da Rádio Yandê, assim como de falas pessoais de Anapuaka: <https://www.facebook.com/pg/radioyande/>

pessoas estranhas, que “acham que são índios e ficam andando cheias de penas, sem falar direito com os outros”. Como eu pude observar, nem todos os moradores do prédio andam diariamente com pinturas corporais e adereços, mas muitos fazem isso, principalmente em dia de eventos.

O preconceito dos adultos também afeta as crianças. Por exemplo, Niara dizia que algumas crianças eram proibidas pelos pais de se aproximar do prédio. Ela atraía especial curiosidade das crianças por andar sempre toda de branco com roupas que ela mesmo fazia e usando colares indígenas. Consegui eventualmente se aproximar das crianças principalmente para evitar que elas arrancassem as plantas do seu jardim e hoje já mantém uma boa relação com várias, inclusive um menino de 10 anos que adora jardinagem e sempre lhe pede mudas. Niara é chamada pelas crianças de “Tia Índia” e aproveita a oportunidade para levantar a possibilidade de que elas também possam ser indígenas, perguntando de onde são suas famílias e incentivando que elas pesquisem sobre o assunto. Para Niara a aparência física não-indígena pode encobrir uma ancestralidade indígena que pode ser redescoberta e atualizada.

É preciso salientar que alguns índios do prédio circulando sem adereços não são reconhecidos como índios por sua fisionomia apenas. Essa questão é comentada pelas pessoas do prédio, que reparam nas diferentes formas como são reconhecidas no condomínio e na rua. Existe uma dupla condição, em que eles desejam ser reconhecidos como índios e ao mesmo tempo ressentem o preconceito que sofrem por esse reconhecimento, podendo jogar com a visibilidade da sua indianidade. Essa ambivalência, faz com que tanto os homens quanto as mulheres do prédio estejam atentos às reações das pessoas de fora e saibam como modular a visibilidade da sua indianidade a depender da situação.

Movimento Tamoio dos Povos Originários

A Aldeia Vertical tem sua origem na Aldeia Maracanã, e para isso é preciso voltar um pouco na história e fazer uma reconstituição cronológica dos fatos. Em 1953, um casarão na região do Maracanã se tornou a sede do Museu do Índio, liderado por Darcy Ribeiro, dentro do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O prédio localizado na Rua Mata Machado, número 126, pertencia ao Senhor Duque de Saxe e já havia servido também em 1910 de sede para o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) (Da Costa, 2011, p.9).



Prédio antes da construção do Estádio Maracanã (Fonte: Site Vírus Planetário)



Prédio na época do Museu do Índio (Fonte: Site da AIAM)

Em 1978, o Museu do Índio mudou de endereço para a Rua das Palmeiras, e o prédio ficou abandonado até 2006, quando foi ocupado por um grupo que se autodenominou Movimento Tamoio dos Povos Originários¹². Como contam em sua página oficial:

Em outubro de 2006, um grupo de indígenas de 17 etnias, indigenistas e apoiadores da causa indígena reuniu-se num seminário no auditório da UERJ a fim de discutir o melhor caminho para dar maior visibilidade a luta pelos direitos indígenas no Rio de Janeiro e decidiu pela criação de um movimento indígena unificado que aglutinasse indígenas de várias etnias e que resultou na fundação do Movimento Tamoio dos Povos Originários.

Foi de lá que esse grupo pioneiro de ativistas indígenas iniciou uma caminhada para ocupar o prédio do antigo Museu do Índio que, desde a mudança do museu para um casarão em Botafogo em 1977, estava há 30 anos abandonado pelo Governo. Ali passaram a desenvolver diversas atividades culturais indígenas para a população do Rio de Janeiro num movimento de resistência cultural que tornou-se mundialmente conhecido como Aldeia Maracanã¹³

O local tornou-se um espaço de moradia e recepção de indígenas, que organizavam diferentes atividades culturais e políticas. Por exemplo, Niara tinha uma oca no quintal, onde oferecia tratamentos, e Dauá já organizava eventos de contação de histórias. O intuito era ser um espaço não só de resistência cultural dos indígenas, como também de promoção da sua cultura para os não indígenas.

O Movimento dos Tamoios se caracterizava por um intuito de divulgar a cultura indígena, bem como de “encontrar os parentes perdidos na cidade” e se opor à imagem do índio de arquivo. Por índio de arquivo, se referem à representação do índio sempre no passado ou salvaguardado no museu, mas nunca vivo e produtivo. O Movimento dos Tamoios pretendia também ser uma universidade e se contrapor ao Museu do Índio da Rua das Palmeiras, que eles

¹² Segundo Niara e Iracema, existe uma confusão em relação à palavra Tamoio. Segundo elas, o termo se refere aos mais velhos da aldeia e teria sido entendido erroneamente pelos portugueses como uma identificação étnica de todo um grupo.

¹³ <https://aldeiamaracana.com/2015/04/09/origens-do-coletivo-movimento-dos-tamoios-e-da-aldeia-maracana/>
Acessado em 4 de janeiro de 2016, as 17:24

julgam ser um espaço que trata do índio no passado, arquivado para ser apresentado aos brancos. Em oposição, a Aldeia Maracanã seria o espaço para o índio atual (Da Costa, 2011).



Alguns membros da Aldeia Maracanã (Fonte: Site da AIAM)

Em março de 2013, à época da realização dos jogos da Copa do Mundo de Futebol na cidade do Rio de Janeiro, houve uma tentativa de expulsar dali seus moradores e demolir o prédio. Por ser próximo ao Estádio Jornalista Mário Filho (Estádio Maracanã), se pretendia demolir o prédio histórico e construir ali um estacionamento. Os moradores resistiram à desocupação e atraíram apoiadores. O caso teve repercussão na mídia, e Niara diz que foi a partir dos jornalistas que o local passou a ser conhecido como Aldeia Maracanã.

Ao fim, os moradores foram retirados pela polícia de maneira violenta no dia 22 de março de 2013¹⁴. Os planos de demolir o prédio foram interrompidos pela pressão de ativistas e em batalhas jurídicas que discutiam o tombamento do prédio. O local, no entanto, continua vazio e policiado, para impedir uma reocupação. Em dezembro, a Secretaria de Cultura Estadual, em negociação com lideranças indígenas, garantiu que o prédio fosse destinado à criação do Centro de Referência da Cultura Viva dos Povos Indígenas¹⁵. O projeto foi oficialmente

¹⁴ http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/03/130322_aldeia_cq_atualiza
Acessado em 4 de janeiro de 2016, 17:50

¹⁵ http://radioyande.com/default.php?pagina=blog.php&site_id=975&pagina_id=21862&tipo=post&post_id=32
Acessado em 4 de janeiro de 2016, 17:56

aprovado e publicado no Diário Oficial no dia 17 de dezembro de 2016¹⁶, mas desde então o projeto não saiu do papel.



Desocupação da Aldeia Maracanã (Fonte: Site Último Segundo Ig)

Dentre os moradores que foram retirados à força, somente uma parte aceitou ser realocada pela Prefeitura. Foram primeiro levados para Jacarepaguá, na Zona Oeste da cidade, onde moraram por um ano em containers¹⁷ – lugar que Iracema chamava de Aldeia Container. Os containers esquentavam quando fazia sol e inundavam quando chovia.

Em 2015, eles receberam apartamentos no Minha Casa, Minha Vida da Rua Frei Caneca, lugar que passaram a chamar de Aldeia Vertical. Como já dito, ali funciona a sede do que se fundou institucionalmente como a Associação Indígena Aldeia Maracanã (AIAM)¹⁸, registrada oficialmente em 21 de janeiro de 2015.

¹⁶ http://www.ioerj.com.br/portal/modules/conteudoonline/mostra_pdf.php?ie=MTg4NjM=&ip=MQ==&s=ZjRkYzQyMDJhMGViNThjMWNlMThmMDdhZjc0NjVkdjY=
Acessado em 4 de janeiro de 2016, 17:56

¹⁷ <http://www.rioonwatch.org/?p=31291>
Acessado em 4 de janeiro de 2017, 17:59

¹⁸ É importante distinguir entre a Aldeia Maracanã como local no antigo casarão do Museu do Índio, como movimento (que originalmente se chamava Movimento Tamoio dos Povos Originários) e como a AIAM, associação que hoje tem sede na Aldeia Vertical.

Na Aldeia Vertical existem divisões de grupos, amizados e inimizados provenientes de questões que remontam à época do Movimento dos Tamoios. Há também um outro grupo de indígenas que foi desocupado do antigo Museu do Índio e que não aceitou ser realocado pela Prefeitura, ainda buscando a reocupação do espaço. Meu contato durante essa pesquisa foi só com os indígenas que foram para a Aldeia Vertical.

Concepção de Aldeia

Niara uma vez me disse que o antigo prédio do Movimento dos Tamoios não era mais uma aldeia, porque não havia mais nenhum índio lá. Em outro momento, a vi chamando à atenção alguns jovens Fulni-ôs vindos da aldeia que se hospedavam na sua casa, dizendo-lhes que deveriam obedecê-la. Ela disse que o prédio no MCMV também era uma aldeia, mesmo que vertical, e portanto, cabia aos mais jovens obedecer aos mais velhos, da mesma maneira como eles faziam na sua aldeia. Essas declarações indicam uma noção de que o que constitui uma aldeia são as pessoas, suas relações e as suas formas de uso do espaço. A Aldeia Vertical não é um prédio físico em si, mas um tecido relacional, e particularmente, as relações de respeito e aprendizado entre as gerações que, segundo Niara, caracterizam a vida em aldeia.

Essa concepção de aldeia vai de encontro, por exemplo, à que foi veiculada por uma revista de grande circulação à época da desocupação do Movimento dos Tamoios do prédio do Museu do Índio. Em um artigo publicado poucas semanas antes da desocupação do prédio, cita-se o desembargador Marcus Abraham, que autorizou a sua demolição:

Abraham também ressalta a não existência de crianças, de unidades familiares e de unidade tribal. “Os índios lá presentes são de diferentes etnias, originários de diversas tribos, com as quais mantêm permanente contato”, afirma. Ou seja: não é uma aldeia, nem uma tribo¹⁹.

A matéria também ironiza o fato de os indígenas moradores do local utilizarem tênis Nike e celulares. Segundo eles, “Atualmente, quem quer ver índio sem tênis e celular vai à Rua das Palmeiras, em Botafogo, onde funciona o novo Museu do Índio”. Referem-se ainda ao que

¹⁹Revista Veja, dia 15 de janeiro de 2013
<http://veja.abril.com.br/brasil/no-maracana-o-milagre-da-multiplificacao-dos-indios/>
Acessado em 4 de janeiro de 2017, 18:15

chamam de milagre da multiplicação dos índios, para questionar a declaração de quantos seriam os habitantes do prédio.

O artigo, com sua abundância de preconceitos e discriminações simplistas, funciona como exemplo de diversos pontos que serão abordados ao longo dessa dissertação sobre as dificuldades sofridas pelos indígenas na cidade. Primeiramente, existe a contraposição entre os indígenas com e sem tênis e celular. Aqueles que possuem objetos industrializados são apontados como os ocupantes ilegais do prédio e também como índios menos legítimos do que aqueles representados nas exposições do Museu do Índio da Rua das Palmeiras.

Além disso, os comentários que funcionam como questionamento da indianidade e como insinuação de aculturação também tocam na questão de quem teria o direito de se chamar de índio. A ironia quanto ao milagre da multiplicação dos índios é um estranhamento da possibilidade de que índios poderiam reaparecer e crescer em número, e não só desaparecer condenados pela inevitável marcha do desenvolvimento e do progresso.

Por último, há a conclusão cabal de que aquilo não é uma aldeia ou mesmo uma tribo, baseada nas misteriosas definições do que seriam “unidades familiares” e “unidades tribais”. Enquanto, para Niara, é o tecido relacional que torna qualquer espaço uma aldeia, independente do fato de as pessoas serem pertencentes a um mesmo grupo étnico ou vários, para o procurador e os jornalistas é inaceitável que pessoas que sejam de diferentes etnias possam reivindicar esse espaço.

Minha Casa, Minha Dívida

Segundo me contaram, a síndica do Zé Kéti se refere à Aldeia Vertical como a bomba-relógio do condomínio, uma vez que o prédio acumula dívidas altíssimas. Não é raro que moradores tenham a luz cortada. Atrasos em pagamento do aluguel são frequentes e difíceis de cobrar. Os moradores reclamam dessa situação. A maioria perdeu tudo durante o despejo da Aldeia Maracanã e teve que comprar móveis novos para seus apartamentos. Os gastos na Aldeia Vertical também são diferentes daqueles que eles tinham na Aldeia Maracanã, com as contas de gás, água e eletricidade. Como forma de compensação, a Prefeitura oferece um espaço para venda de artesanato na Feira do Lavradio e no Parque Lage, mas eles reclamam que ninguém sabe que eles estão lá e não conseguem arrecadar dinheiro suficiente para se manter. Alguns desistiram de “trabalhar com cultura indígena” para arrumar um emprego “normal”, de vendedor ou cozinheiro.

Por causa das dificuldades econômicas, nas primeiras vezes que fui lá, ouvi pessoas chamarem o lugar de Minha Casa, Minha Dívida - expressão demonstrativa da sua capacidade de usar a ironia para comentar as dificuldades da sua própria condição. Ao mesmo tempo, revoltavam-se contra boatos de que teriam recebido os apartamentos da Prefeitura e morariam ali sem pagar aluguel ou até recebendo auxílios do governo. Essas são as acusações dos que dizem que eles teriam “se vendido” para o governo. Na verdade, todos pagam um aluguel de preço social (baixo), mas que ainda é alto para aqueles que não têm emprego fixo. Os móveis das casas precisaram ser todos comprados de novo, pois os antigos foram perdidos no despejo da Aldeia Maracanã e nunca recuperados. A Prefeitura inclusive deve uma indenização para pessoas que perderam seus bens durante o despejo. Algumas coisas, no entanto, não podem ser ressarcidas. Niara lamenta a perda de sua coleção de fitas de vídeos indígenas e Iracema, da sua coleção pessoal de bonecas de porcelana.

O sentido do humor também caracteriza suas narrativas sobre as discriminações e dificuldades durante o “trabalho com a cultura indígena”, realizados regularmente pelos moradores do prédio, uma vez que a AIAM já é uma organização conhecida e conta com muitos convites para participar de eventos. Os moradores participam de feiras de artesanato, apresentações de histórias, oficinas de pintura corporal e outros eventos desse tipo. De vez em quando, os moradores são chamados também para participar de gravações de televisão. Tanto Iracema e Niara quanto Dauá já participaram de gravações de novelas e comerciais. Contaram-me que, nas gravações, muitas vezes interpretam indígenas de outras etnias e às vezes só indígenas genéricos, caracterizados de maneira extremamente estereotipada, como os de um comercial de uma marca de isqueiro em que assavam um homem branco em uma fogueira.

Uma história marcante para Iracema, que ela recontava diversas vezes, se referia à vez em que, durante um teste para um papel em um comercial em que ela teria que chorar, ela explicou para a equipe que não fazia isso usando truques, mas simplesmente lembrando que seu sonho era ser uma Garota Natura (modelo representante da marca), mas que, por sua idade e peso fora dos padrões de beleza normalmente representados pela mídia, ela sabia que nunca o seria, já tendo sido muito caçoada por ter essa aspiração. Era pensando nisso que ela chorava durante os testes de gravação. Chamar Iracema de Garota Natura virou uma brincadeira comum. O fato de ela contar essa história com frequência chama a atenção para um tipo de humor que eu percebia ser usado nas narrativas deles com frequência: histórias de infortúnios eram contadas como anedotas engraçadas.

Um dia na horta, quando trabalhávamos juntos na horta, apareceu uma garça branca que pousou e ficou por ali. Todos se voltaram para tirar fotos dela. Niara comentou que os animais

estavam vindo como resultado do trabalho de renovação da terra que estava sendo feito. Até o aparecimento da garça, eu e Niara estávamos tirando fotos de Iracema enquanto essa montava canteiros com barro e pedras. Quando a garça se aproximou, Iracema gritou, reclamando “olha lá, lá vem ela de novo roubar meu glamour. Só porque ela é branca”. Todos riram muito, mas a fala tinha também uma conotação de comentário crítico sobre a relação entre índios e brancos e sobre outras conversas que estávamos tendo no dia.

Els Lagrou(2006), abordando o seu trabalho entre os Kaxinawa e os de Joanna Overing entre os Piaroa(apud Lagrou, 2006) e observando outros povos ameríndios, comenta sobre a existência de uma estética do grotesco, que ressalta aspectos escatológicos, eróticos e ridículos, em muitas sociedades ameríndias. Entre os Kaxinawa, Lagrou aponta para a comicidade do grotesco e para o fato desse acompanhar, ao invés de se contrapor à esfera do sagrado. As brincadeiras entre os Kaxinawa muitas vezes são imitações dos outros, muitas vezes dos brancos, o que permite experimentar outro ponto de vista e outros modos de conhecimento.

No contexto dos índios na cidade, como no caso da Aldeia Vertical, o sentido do humor para as pessoas com quem eu trabalhei parecia ser também essencial para refletir sobre sua situação coletiva, assim como sobre as relações interpessoais. Diariamente, caçoavam uns dos outros e de si mesmos. Iracema era a que mais se distinguia em sua capacidade de contar histórias penosas com jocosidade. Diferentemente dos casos dos Chalupi ou dos povos Pano, não me refiro aqui ao papel dos mitos, mas ao papel do humor no cotidiano, que parece ter a função de fazê-los prosseguir mesmo frente a adversidades. Niara, Iracema e Dauá se apresentam como pessoas que tiveram vidas difíceis e desafiadoras, mas escolhem falar sobre essas situações muitas vezes de maneira chistosa, o que não necessariamente retira completamente o tom de gravidade dos relatos.

O Xamã Asteca e a Pizza de Frango com Catupiry

Outra reclamação é relativa às regras e normas do MCMV, que impedem, por exemplo, a prática de muitos rituais. Não é permitido o uso do gramado externo, fazer fogueiras ou fumaça, nem pendurar coisas na janela. Ao chegar à Aldeia Vertical, ouvi histórias de que o lugar tinha uma “energia” muita carregada por ter sido antes o local de um presídio. Segundo eles, outros moradores não-índigenas de outros prédios também percebiam o problema. Algumas pessoas teriam abandonado seus apartamentos pouco depois de se mudarem, tendo inclusive havido casos de suicídio. Niara explicou que na Aldeia Vertical foi preciso fazer

diversos rituais de limpeza para tornar o lugar habitável. Quando os vizinhos de outros prédios reclamavam de não conseguir dormir ou de ouvir coisas de noite, por conta da “energia pesada” do local, eles explicavam que era necessário fazer a limpeza. Riram me contando que as pessoas não entendiam que eles referiam-se a uma “limpeza energética” e respondiam dizendo já ter passado produtos de limpeza nos chãos e paredes.

Após algumas visitas à Aldeia Vertical, mas ainda antes do começo das atividades na horta, recebi uma mensagem SMS de Niara dizendo que iria receber um xamã asteca para o almoço e que eu estava convidada também. O almoço foi na casa da Niara, que fica no primeiro andar do prédio. Muitas outras pessoas do prédio foram, levando cada uma um prato de comida, mas tendo sido a maior parte do almoço feita por Niara. O almoço preparado por Niara consistia em peixe ensopado com caldo de castanha-do-pará, peixe assado em folha de bananeira, broa de milho, molho de gengibre, coentro e pimenta, batata doce assada, quibe vegetariano de abóbora e pudim de milho verde.

O xamã asteca era o artista e guia espiritual mexicano Oscar Marquez Montoya, que chegou até lá acompanhando a escritora e ativista indígena Eliane Potiguara, amiga dos moradores. Oscar Marquez é alto de ombros largos, pele morena, cabelos lisos e pretos em uma trança fina que desce até a metade das costas. Durante o almoço todos conversaram, principalmente sobre a questão indígena.

Uma das primeiras coisas que ouvi foi Iracema falando que a cidade era um lugar muito perigoso. Exemplificando, ela disse que, quando chegou ao Rio, logo ficou viciada em pizza frango com catupiry. Esse vício se constituiu verdadeiramente em um problema, uma vez que ela contraiu uma dívida de milhares de reais de tanto ir à pizzaria e pagar a conta dos amigos e do namorado. Só quando questionada sobre como lidou com a dívida, ela explicou que pagou com o dinheiro que havia recebido de indenização da empresa de terceirizados que empregava o segurança que a havia estuprado durante um evento onde ela se apresentou. Na ocasião, em uma festa, ela estava embriagada, e o segurança havia dito que, sendo ela índia, queria descobrir se ela era “mulher de verdade”.

Nota-se que, ao falar sobre o perigo da cidade, Iracema tenha falado primeiro da pizza de frango com catupiry e, só depois quando questionada, contou o caso do seu estupro. Vi muitas vezes depois Iracema falando sobre esse caso, e Niara sempre a reprimia por falar do assunto, principalmente em público. Por conta do trauma, Iracema ficou deprimida e ainda lida com problemas psicológicos.

Durante o almoço, outros indígenas também falaram das dificuldades e preconceitos que sofriam. Algumas pessoas lamentavam sofrer preconceito tanto na aldeia quanto na cidade.

Falavam que na aldeia muitas pessoas incentivavam a ida para a cidade, principalmente para estudar. Uma vez lá, ouvem os brancos reclamar que os índios voltem para a aldeia. Ficando muito tempo na cidade ou nascendo lá, podem também sofrer preconceito dos índios aldeados que acham que os cidadãos são menos indígenas. Durante o almoço, observei-os refletir conjuntamente sobre a ambiguidade de ser índio na cidade. Alguém chegou a falar que era índio e não era ao mesmo tempo, por estar na cidade, e assim sofria pelos dois lados. Todos, no entanto, frisavam a importância da educação, apresentada como a principal causa da ida para a cidade. Essa seria importante para que os indígenas pudessem conseguir autorrepresentação política.

Todos os presentes, “aldeados” e “desaldeados”²⁰, falavam da importância da educação em geral, mas principalmente no sentido formal. A importância de reconhecimento e representatividade no nível institucional, seja esse governamental ou de ONGs, foi levantada diversas vezes. Eles faziam críticas a outros participantes do movimento indígena que eles diziam que “só reclamam e choram”. Essa atitude era reprovada por eles que enfatizavam a importância de buscar reconhecimento através de realizações culturais e das artes. Falaram muito sobre a importância de se inscrever em editais e se inserir em eventos culturais. Niara inclusive comparou, como a vi fazer outras vezes, os eventos indígenas aos eventos afro-brasileiros. Segundo ela, muitos editais abrangem projetos relativos a ambas as culturas indígena e afro-brasileira. No entanto, a maioria dos aprovados é de projetos afro-brasileiros. Niara diz que os indígenas precisam aprender com eles para poder ter projetos aprovados também. Em outras ocasiões, ela também fez essa comparação, admirando os eventos afros por serem mais bem organizados e terem uma programação diversa que conta com palestras, filmes, dança, música, artesanato. Os eventos indígenas, ela diz, muitas vezes consistem somente na venda de artesanato.

Em algum momento do almoço, Niara gritou pela janela para que um morador Tupinambá do quinto andar viesse comer ou a comida iria esfriar. Eliane Potiguara nesse momento riu e disse: “Todo mundo tem whatsapp e fica gritando pela janela. É realmente uma aldeia”. Durante todo esse tempo, o xamã asteca estava calado e comendo, inclusive diante de interjeições de Iracema que reclamava “que o homem não tá entendendo nada, não fala nada”. Niara reprimiu Iracema pela grosseria, mas eu também tinha a impressão de que o homem não estava entendendo nada, e certamente não tinha falado nada. Depois de todos comerem e conversarem bastante, Niara pediu silêncio e pediu para ouvir o asteca. Para surpresa minha e

²⁰ Nesse caso os “desaldeados” seriam aqueles que não pertencem a uma aldeia, além da Aldeia Vertical.

de Iracema, o homem, com uma voz grave e firme, iniciou um verdadeiro discurso em portunhol. Comparou a situação do movimento indígena no México e no Brasil e convocou uma maior união dos povos autóctones de todos os países latinos, provando que ele tinha entendido e acompanhado tudo o que tinha sido dito ali.

A encruzilhada carioca

Roger Bastide diz que os encontros não se dão entre civilizações, mas entre as pessoas que pertencem a elas, que se influenciam mutuamente (Bastide, 1970, p 216). Na Aldeia Vertical, esse parece ser o caso. O encontro entre etnias se dá entre pessoas específicas, cada uma com sua trajetória de vida e experiência da sua indianidade. A Aldeia Maracanã funcionava como um hub, uma porta de entrada para indígenas chegando ao Rio de Janeiro ou ao movimento indígena. A Aldeia Vertical, com uma estrutura um pouco mais rígida por sua estrutura predial, dividida em apartamentos, ainda tenta manter essa função. Funcionando como um tecido relacional, a aldeia gera integração e interação entre seus moradores com distintas trajetórias pessoais e pertencas étnicas, enquanto ao mesmo tempo mantém e até cultiva essas diferenças. Por exemplo, uma vez em um evento, um não-indígena conversando com Niara disse que gostava de comida de índio. Niara estendeu um convite para que ele fosse até a Aldeia Vertical. Parando para refletir, ela disse que na verdade no prédio cada um tinha uma comida diferente, por causa das diferentes etnias. Comentou como era estranho reparar nos diferentes gostos e maneiras de preparo da comida das pessoas de cada etnia e disse que ela própria às vezes não gostava tanto da comida preparada por alguns de seus vizinhos.

A mesma diversidade se dá com os rituais realizados no prédio. Falando sobre as restrições do conjunto habitacional às performances rituais, um morador comentou comigo intrigado que mesmo que fosse permitido, não saberia qual ritual seria feito, considerando a pluralidade de pessoas de diferentes etnias ali. Ele me disse que achava que o ideal seria talvez criar um novo ritual que contemplasse a todos, enquanto outra moradora disse que o certo seria cada um ter um espaço para suas práticas separadamente.

O historiador Luiz Antônio Simas diz que o bairro do Estácio, onde fica a Aldeia Vertical, é a encruzilhada carioca por excelência (Simas, 2016). Isso porque o bairro seria caracterizado, desde a época do Império, como um espaço de cruzamento de fluxos, de encontros entre escravos, judeus, imigrantes, prostitutas, ciganos, rufiões, estivadores do cais do porto. Ainda também por sua localização na cidade, de difícil definição e delimitação, entre Centro, Tijuca, Cidade Nova, Catumbi, Praça Onze, Morro do São Carlos.

Simas conta a história sobre como a encruzilhada se fundou segundo a tradição do Ifá cubano. Exu desafiou dois grupos que competiam a acertar a cor do seu gorro enquanto ele corria por uma encruzilhada. O que acertasse seria o dono da verdade. Um grupo diz que o gorro é preto e o outro diz que é vermelho. Pela discordância, todos se matam e ao final Exu revela que o gorro é preto e vermelho, pois a encruzilhada é justamente o espaço de possibilidades, “de encontro entre perspectivas de diferença” (Simas, 2016). A história mostra como o trickster da mitologia afro revela uma dupla capacidade de ser, em que duas qualidades podem existir simultaneamente, sem se excluir ou misturar.

A encruzilhada é desenvolvida de maneira mais geral, como conceito da cosmopolítica afro-brasileira, por José Carlos dos Anjos em seu estudo sobre o movimento negro e terreiros de candomblé em um bairro de Porto Alegre. Para o autor, a encruzilhada se caracterizaria como um espaço onde se encontram diferentes caminhos que seguem sem se fundir (Anjos, 2006, p. 21). Anjos enfatiza a possibilidade da religiosidade afro-brasileira de pensar a diferença de maneira rizomática, fugindo da tendência arborescente do pensamento ocidental e do pensamento sobre a mestiçagem que parte da, ou leva à, ideia de fusão. O grande ganho da cosmopolítica afro-brasileira seria o fato de não obedecer ao princípio da identidade e da não contradição (Bastide APUD Santos, 2006, p 22).

A ideia de encruzilhada tem ressonância com autores que exploraram recentemente a literatura sobre mestiçagem de um ponto de vista etnográfico. As teorias sobre contramestiçagem (Goldman, 2015) surgem de estudos de casos em que coletivos e povos pensam na mistura não como uma fusão que leva à síntese de um novo elemento, mas a partir da possibilidade de coexistências e alternâncias. Dessa maneira, o que por muitos pode ser visto como aculturação pela diluição de práticas tradicionais em elementos exógenos é visto do ponto de vista da contramestiçagem como o aprendizado de uma nova socialidade, que pode ser acessada quando necessário, sem necessariamente afetar a anterior. Esse ponto será melhor explorado no capítulo 4.

É nesse bairro-encruzilhada que hoje se encontram os indígenas da Aldeia Vertical, nesse entroncamento de fluxos entre todas as forças históricas e atuais. Historicamente o bairro já abrigou ciganos que se estabeleceram como oficiais de justiça através de ligações de parentes (Mello, 2009), prostitutas judias pobres (Fridman, 2007) e a Casa da Tia Ciata na Praça Onze, que é considerada o berço do samba²¹ (MATOS, 2006). Atualmente novos contrastes se

²¹ Onde consta o registro do primeiro samba gravado, “Pelo Telefone”, de Donga e Mauro de Almeida, em 1917.

estabelecem, por exemplo, entre o Morro do São Carlos, um dos maiores complexos de favelas do município, e a sede da Prefeitura do Rio de Janeiro, separados por uma praça somente. Nota-se a diferença entre as ruas com esgoto a céu aberto no morro e o espaço gentrificado com restaurantes caros no entorno da Prefeitura e da Universidade da Petrobrás.

Trata-se, portanto, de uma encruzilhada onde se cruzam diversos fluxos e se dão muitos encontros entre diferentes Outros. Assim como os indígenas da Aldeia Vertical são todos diversos, também o são os Outros com quem se relacionam. Reduzir a situação a uma relação entre indígenas e não indígenas seria simplificante. Descrever os não indígenas como brancos também parece pouco adequado na região, e não vi os moradores da Aldeia Vertical usarem o termo com frequência. A heterogeneidade se dá em todos os campos.

Esses indígenas de diferentes etnias se encontram enquanto pessoas específicas, como já lembrava Bastide. São indivíduos com aprendizados, trajetórias, opiniões diferentes. Para todos, ser indígena é algo importante. Busco recuperar justamente esse caráter concreto do encontro entre culturas enquanto relação entre pessoas específicas.

Dessa maneira, surge a possibilidade de uma abordagem etnobiográfica (Gonçalves, 2012). Os indivíduos não seriam meros representantes de uma consciência coletiva, mas sim os próprios criadores, através de suas narrativas, de mundos socioculturais. Essa visão chama a atenção para o indivíduo não em oposição à sociedade ou uma parte de um todo, mas como um termo dentro de relações. A vantagem dessa abordagem é não só de explicitar a posição dentro de campo do antropólogo e sua relação com os “nativos”, como seria pregado a partir da linha pós-moderna da antropologia, reconhecendo-os como produtores de conhecimento e não somente de dados a serem interpretados pelos antropólogos (Clifford, Marcus, 1986), mas também de usar essas narrativas pessoais como testemunhos do processo de estar e fazer mundos, complexificando e matizando delimitações culturais.

Quando surgiu o projeto da horta, aproveitei a oportunidade de acompanhar o dia a dia de alguns dos moradores do prédio ao participar de uma atividade conjunta que levantava muitas questões sobre aprendizados e cultura indígena. Depois desse prelúdio contextualizante da região e do prédio, no capítulo seguinte detalho a experiência na horta, apresentando melhor esses personagens específicos que acompanhei e o espaço.

Capítulo 2

A Horta no Morro

Processes of tilling the ground, however much they may differ from one culture to another, have a great deal in common. A European peasant transplanted into a coral atoll or a high plateau of Central America, would still recognise what his brother husbandman is doing; he would not understand a single word of the other's speech.

(Bronislaw Malinowski)

Chegando à horta

No primeiro dia em que fui à horta, encontrei Niara e Iracema na Aldeia Vertical às sete horas da manhã. Iracema me viu chegando pela janela e gritou para Niara: “olha, a branquinha tá aqui”. Ela disse que tinha duvidado que eu acordaria cedo para ir à horta. Sentamos na sala de Niara enquanto ela acabava de se arrumar. Iracema nos contou que tinha dormido tarde no dia anterior porque ficou vendo um filme do Nicholas Cage na TV. Ela é apaixonada pelo ator, assim como pelo cantor Phill Collins. Niara me explicou o caminho que faríamos até o São Carlos e me disse que favela era que nem aldeia sem mato, por conta da sujeira na rua. Eu perguntei se aldeias em geral não eram limpas e ela disse que antigamente sim, mas “não mais, desde que tem as coisas dos brancos, tudo fica cheio de plástico”. Ela fez a ressalva de que aquilo tudo tinha acontecido com a permissão do índio, mas ainda assim achava triste. Isso porque Niara sempre diz que a entrada dos brancos no continente só se deu com a permissão dos índios, um pecado por curiosidade.

Sáimos juntas do MCMV pela Rua Frei Caneca e entramos na Rua São Carlos, uma das subidas para o morro. Dali é preciso virar na primeira rua à esquerda e subir uma ladeira que tem uma vista impressionante para o Centro da cidade, depois virar à esquerda de novo e descer uma ladeira, onde do lado esquerdo fica o terreno baldio da horta. Enquanto subíamos, Niara e Iracema contavam “causos” da Aldeia Vertical. Iracema se autocalorizou como “barraqueira” e contou a história de como arrumou uma briga com uma moradora do prédio. Dado que a sua

janela fica perto da entrada do prédio, por vezes pessoas pedem que ela abra a porta, que em geral fica trancada. Uma vez em que uma moradora tentava entrar no prédio com um pastor evangélico, ela não quis abrir. Para me esclarecer quem era a moradora, que até ali eu não conhecia, ela disse: “Ela só tem sangue, não tem cara de índio”. Niara subiu o morro elogiando o temperamento do cacique da Aldeia Vertical, Carlos Tukano, que ela julga ser um homem muito honesto.

Chegando à horta, Niara abriu o portão baixo que fica trancado com cadeado. Do lado de fora do portão, um matagal é coberto de todo tipo de lixo. Bonecas velhas, agulhas, material hospitalar, um pé de sapato, caixas de papelão etc. O terreno da horta deve ter por volta de 800 metros quadrados. Entrando pelo portão, uma descida leve leva até uma área plana, onde, ao longo dos meses seguintes, foram construídos canteiros rodeados de garrafas PET reutilizadas ou pedras. Ao fundo dessa área plana, do lado oposto do portão, fica uma árvore onde passou a ser improvisado um lugar de descanso, com espaço para sentar e pendurar as bolsas e mochilas nos seus galhos. Essa parte plana mais acessível tem encostas íngremes dos dois lados. Para cima, em direção à rua por onde se entra, a horta é separada da rua por um muro grande de concreto onde Niara, Iracema e Dauá gostariam de pintar um mural. Para baixo, uma outra encosta vai até o muro dos fundos do MCMV. Assim, da horta é possível ver o MCMV para baixo e o morro do São Carlos para cima. Subindo até o ponto mais alto da horta, no nível da rua, é possível ver boa parte do Centro do Rio de Janeiro, até o Porto e a Ponte Rio-Niterói, o Sambódromo, e uma parte de Santa Teresa.

Nesse primeiro dia, eu aprendi a capinar. Iracema, que é experiente por já ter feito muito isso, tentou me ajudar. Ela me mostrou como era preciso usar o peso do corpo, mantendo o movimento fluido para não se desgastar, mas mesmo assim se mantendo firme para “domar” a enxada. No fim, minhas mãos estavam cheias de bolhas. Enquanto trabalhávamos, conversávamos sobre vários assuntos. Muitas das conversas, no entanto, giravam em torno da temática indígena. Contavam-me suas histórias de vida, problemas e conquistas do movimento, como certa etnia fazia alguma coisa. O fato de se atermem a temas indígenas não ocorria por minha causa, já que eu estava distraída demais tentando usar a enxada para fazer perguntas. A indianidade é algo cotidiano para eles, que vivem e refletem sobre isso no seu dia a dia.

Além de Niara, Iracema e Dauá, outros quatro moradores do São Carlos, um deles morador do Minha Casa, Minha Vida, fazem parte da horta, mas não frequentam o espaço com tanta assiduidade. Algumas vezes, foram organizados mutirões para ajudar no processo de limpeza do terreno. Muitas pessoas que Niara e Dauá conheciam em eventos se interessavam pela horta e iam visitar. Eu ajudei organizando alguns mutirões aos fins de semana com amigos

meus, alguns também alunos do Museu Nacional, e em uma ocasião, com um grupo de artistas que estavam fazendo um projeto de residência artística em uma casa próxima ao morro.

Nos meses que se seguiram, muitas coisas mudaram na horta. A cada dia as mudanças eram pequenas e pareciam quase imperceptíveis diante de todo o trabalho e suor que demandavam. Essa mudança lenta e custosa da paisagem a cada dia escondia as grandes mudanças ao longo do tempo, que, quando parávamos para olhar em volta, eram inegáveis. O terreno foi aos poucos se transformando. Inicialmente, era cheio de mato. Os outros homens do morro que trabalhavam na horta diziam que não era possível entrar ali e já haviam desistido de tentar. Iracema e Niara, para provar que era possível, começaram a cortar o capim alto com facão, até que os homens cederam e levaram uma máquina para terminar o serviço. Foram limpando aos poucos a área plana e depois as duas encostas. Na área plana, foram sendo feitos os canteiros. Na encosta de cima, se plantou macaxeira, feijão guando e milho.



Espaço da horta com o Minha Casa, Minha Vida atrás (Fonte: Foto da autora)

Niara se recusou a usar a terra enviada pela Prefeitura, que tinha vindo de lixões, triturada, cheirava mal e continha cacos de vidro. Assim, começou a fazer compostagem para

produzir uma terra de adubo nova, a partir daquela do próprio terreno. Ela se preocupava com a qualidade do que seria produzido ali, o que começava pela terra utilizada. Sua relação com as plantas também era tal que ela costumava conversar com elas. Dava bom dia, as elogiava quando cresciam. Em um fim de semana, fez greve para protestar contra o fato de os outros trabalhadores da comunidade não seguirem suas instruções e haverem colocado fogo em uma parte do mato. Na sua ausência, algumas mudas morreram, o que a fez chorar de tristeza. Dauá também disse uma vez que era preciso escutar o que a terra diz para tratar dela e torná-la produtiva, lembrando sempre que aquela terra da horta já vinha sendo explorada provavelmente de maneira errada desde meados de 1500.

“É melhor fazer horta do que fazer passeata”

Iracema, como já dito, entrou para o movimento indígena através de outros movimentos sociais. Ela foi do MTST durante muitos anos. Iracema falava muito sobre as dificuldades de participar de ambos os movimentos sociais e sobre ser mulher dentro desses espaços. Suas falas, apesar de bem humoradas, em geral são marcadas por situações muito difíceis pelas quais ela passou. Ela costuma ressaltar o fato de que, mesmo dentro desses movimentos, existem “pessoas ruins”. Isso pode parecer uma coisa óbvia, mas como ela e Niara sempre lembravam, algumas pessoas têm tendência à idealização. Julgam que, por se tratar de uma causa justa, todos os que participam são “pessoas boas”. Esses movimentos sociais são complexos e múltiplos, com participantes muito diversos, e na prática, a validade da causa não atesta o caráter dos participantes. Sobre ser mulher dentro desses movimentos, Iracema sempre ressaltava que era preciso se provar. Mais do que os homens, as mulheres tinham que estar constantemente conquistando seu lugar. Apesar de muitas vezes lutarem por causas sociais, como a moradia e os direitos indígenas, esses espaços muitas vezes se mantêm excludentes de mulheres.

Na época, o país passava por uma situação política conturbada com o processo de impeachment da Presidenta Dilma Rousseff. Assim, algumas vezes acabávamos comentando sobre política. Um dia Iracema contou porque não iria mais a nenhuma passeata:

- Iracema: **É melhor fazer horta do que fazer passeata. Porque passeata é sem futuro. E a horta vai dar comida pra gente daqui a pouco. Enquanto eles tão lá fazendo protesto, a gente tá aqui plantando pra comer no**

futuro. Já vivi tanto da coisa, tudo o que eu tinha que viver, agora eu quero é ter meu alimento seguro, minha casa segura. Tudo meu agora tem que ser com segurança. Porque eu tô ficando velha. Aí vou chegar uma velha de oitenta anos sem ter onde cair morta, só indo em passeata, invadindo os prédios do Rio de Janeiro, pra dar moradia pros outros. Eu tô ficando velha, não adianta.

- Eu: Mas quando você começou?

- Iracema: Desde Pernambuco. Por que você acha que eu sou boa de plantação, de foice, de facão? Porque eu já fazia lá. A gente já abria no mato. Pra você do nada fazer um acampamento, do nada plantar o alimento e pra poder você sobreviver daquela terra. Entendeu? **Você ser uma militante do Sem Terra, você tem que demonstrar que você é pica mesmo da galáxia. Pra comandar os homens. Porque o homem não é comandado por mulher. Eles não gostam. Tem que mostrar serviço. Mandar e mostrar.**²²

Na experiência de Iracema, trabalhar na horta não é somente uma forma de ação política efetiva e com consequências duradouras, mas também um meio de empoderamento feminino. Através do trabalho rural desde nova, Iracema aprendeu a lidar com homens e se fazer ouvida, tanto entre indígenas como nas áreas rurais e urbanas. Ela é duplamente discriminada por ser mulher e indígena. Através do seu trabalho no campo e na horta ela aprendeu a “mostrar serviço” e conquistar o respeito dos outros. Sua fala continua para relatar o seguinte episódio no Rio:

Quando eu cheguei aqui no Rio de Janeiro, eu fui trabalhar em um restaurante como cozinheira. Meu ajudante era um Paraíba e ele não queria. Eu dizia “pega a panela ali” e ele não queria. Aí no primeiro dia, fui aguentando. No segundo dia, eu peguei um facão desses aqui (com um facão de uns 45cm na mão), aí eu disse “desgraça, tu vai pegar a panela agora” (risos). Olha, tinha duas portas, ele caiu do outro lado, no salão no meio de todo mundo. E eu correndo atrás dele. Com a faca. **Ele falou assim pro meu patrão: “Ou eu ou essa índia”.** Aí meu patrão fez assim: **“eu sinto muito, mas vai ser a**

²² A marcação em negrito ressalta as partes das falas que julgo mais relevantes para a análise.

índia, porque a gente tem uma câmara dentro da cozinha que ela fica, mas você não faz nada. Você para, você lancha, você senta. E ela que fica pegando os pesos. Você tem que obedecer ela. E eu disse a ele assim: “se você não quisesse receber ordem, você não era meu ajudante”. Eu mandava ele lavar a panela e ele não ia não. Ele ficava debochado, sabe.

A horta é chave pois é o espaço da produção do alimento, muitas vezes subestimado pela população da cidade. Eles reclamavam que “Depois que tá pronto, na hora de comer, ninguém lembra todo trabalho que deu”. Para eles, as pessoas na cidade estão muito acostumadas a comprar alimentos no supermercado. Com isso, além de adquirirem hábitos alimentares pouco saudáveis, eles ingerem alimentos produzidos com agrotóxicos. Principalmente, se esquecem do processo necessário para aquela comida chegar até seus pratos: o esforço de transformação e cuidado da terra, as pessoas e as relações envolvidas.

Junto aos alimentos, na horta também são produzidas pessoas com conhecimentos, habilidades, características e desejos. Plantar é um processo que exige paciência e perseverança. É preciso de consistência no empenho, trabalho diário e constante. Muitas vezes eu, sem experiência, me sentia desesperançosa frente ao esforço necessário para transformar aquele terreno, que parecia interminável e algumas vezes impossível. Eles, já experientes, sempre me acalmavam e incentivavam o trabalho a continuar, uma tarefa de cada vez. O desejo pela comida e a antecipação imaginando as festas que seriam organizadas para celebrar a colheita dos produtos funcionam como a melhor motivação e eram temas de conversação durante o trabalho. Às vezes falavam para eu pensar no que poderíamos comer com o que seria tirado dali, para me incentivar.

Aprendizado e futuro

A horta, como implica Iracema, é o espaço para a construção do futuro. É preciso fazer o árduo trabalho diário para ir aos poucos construindo algo que só vai dar frutos dali a algum tempo. Os resultados nunca são imediatos. É preciso de um cuidado constante para poder colher os resultados posteriormente. A comida que resulta desse esforço é o que Iracema aponta como consequência mais concreta do que aquilo que ela poderia conquistar dos protestos políticos. A comida é o que vai dar a segurança no futuro e é da sua própria forma uma maneira de ação política diferente dos protestos.

Essa construção do futuro também é ressaltada por Niara. Durante o trabalho na horta, ela me explicou como o seu aprendizado familiar foi baseado na lógica da ação sempre voltada para as gerações futuras. A preocupação com a terra através do plantio é, desse modo, inseparável da continuidade do parentesco.

- Niara: **Porque os antigos, eles não tinham essa coisa do pensar pro dia de hoje. Meu avô mesmo dizia. Você tem que ter um cuidado com os seus filhos, com os seus netos. É pra eles que você faz as coisas. Você não tá fazendo pra você. Pra você, seu avô e seu pai já fizeram. Agora, você tem que fazer pro seus filhos, pros seus netos. E ensinar seus filhos a fazer pros filhos deles, pros netos.** É assim. Aqui não. Aqui as pessoas pensam no eu e no agora. Então, eles não se preocupam com o amanhã. Eles não se preocupam com o planeta, com a água, com uma série de coisas. A gente não. A nossa preocupação, o nosso ensinamento, desde criança, é pro amanhã. Não é hoje.

Niara resalta vários pontos sobre a plantação. O aprendizado indígena que ela teve, através da sua família, foi o de que o trabalho deve ser feito para as gerações futuras. Isso é contrastado com os brancos que moram em cidades, que não pensam no futuro, não cuidam da terra e do meio ambiente para as gerações futuras. Essas são as pessoas que também não têm ideia do trabalho necessário para produzir a comida que elas compram no supermercado. O que Niara aprendeu, o ensinamento que foi passado pelos antigos, é de que é preciso se preocupar com o futuro, e isso inclui, como Iracema disse, garantir o alimento e a continuação do ensino de geração em geração. Assim como Niara aprendeu o plantio com os antigos, a horta é o espaço que permite que esse ensinamento do cuidado com a terra seja passado para outras pessoas, ainda que elas não sejam parentes. Assim, para eles a horta é essencialmente um espaço de ensino e abertura para novas gerações, que tem o poder de mudar a mentalidade das pessoas da cidade e seus hábitos.

Em outro dia, voltando da horta para a Aldeia Vertical, encontramos o Seu Criolo, o Presidente da Associação de Moradores do São Carlos. Seu Criolo era um entusiasta da horta, tendo sido a pessoa que sugeriu o espaço para a sua realização. Seu Criolo é uma pessoa importante na comunidade e divide seu tempo entre escritórios no morro e um que fica na entrada do MCMV, dentro do arco do antigo presídio. Comprovando a fama de Niara de falar irreverentemente com qualquer pessoa, já a tinha visto encontrar o Seu Criolo em seu escritório

e chegar ameaçando bater nele, dando tapas nas suas costas de brincadeira, se ele não entregasse algumas coisas que tinha prometido para a horta. Seu Criolo acreditava muito em Niara não só por testemunhar seu empenho, mas também por já ter sido tratado por seus “produtos naturais”. Nesse dia, junto dele estavam duas agentes de saúde da Prefeitura que realizavam uma pesquisa na área. Foram apresentadas a Niara e se interessaram pelo projeto da horta. Niara explicou qual era a sua intenção, que ia muito além de só plantar.

- Niara: **Então, o objetivo da horta é assim: eu vou plantar beterraba. Aí daqui a três meses, eu vou colher beterraba. Então, eu vou fazer uma festa da beterraba. E ali eu vou ensinar que beterraba não se come só na salada. Ali eu vou ensinar a fazer doce de beterraba, pão de beterraba, geleia de beterraba, licor de beterraba, suflê de beterraba, creme de beterraba, sopa de beterraba.** Pras pessoas aprender a se alimentar. Porque muitas crianças têm problema de saúde porque elas comem miojo, elas comem biscoquinho. Sendo que se você fizer um pão de beterraba e der ela com uma pastinha de cenoura ou uma pastinha de berinjela, ele vai se alimentar muito melhor e vai ser uma coisa que você vai tá fazendo, uma coisa que você tá se protegendo, protegendo seu filho e protegendo o meio ambiente.

Niara faz aqui uma referência a uma temática tipicamente indígena, a de que se deve festejar a colheita. A festa da beterraba tem como sentido não só celebrar a abundância dos frutos do trabalho, mas também mostrar as múltiplas transformações do produto agrícola em alimento e seus efeitos nas relações sociais²³. Niara segue falando para a agente de saúde:

- Niara: Então, o objetivo da horta é esse. **Tudo que a gente plantar ali tem um objetivo.** E tudo que a gente plantar, por exemplo, a carqueja. Nós vamos plantar carqueja, pra fazer sabonete, pra na época que começar a dar piolho, as mulher poder ganhar um dinherinho e ao mesmo tempo combater o piolho com uma coisa que fica muito mais em conta do que comprar um shampoo, e que ele faz menos mal que o shampoo.

²³ As festas que celebram a abundância das colheitas de frutas e vegetais das hortas têm um papel chave na concepção indígena da temporalidade e dos ciclos rituais associados aos processos de crescimento dos jovens, das relações de gênero e das bases do parentesco e afinidade. Trata-se de um tema clássico da literatura etnológica. Para um estudo recente, ver o estudo de Amorim (2016) sobre a festa da batata entre os Krahô, do Tocantins.

-Agente de Saúde: Que maravilha esse trabalho, hein. Porque isso com toda certeza você não vai mudar a visão e participação de todos. Porque é isso em todos os segmentos da vida, mas dentro de um trabalho desse. O momento em que as pessoas comecem a observar o sentido do trabalho. Você vai conseguir garimpar um ou outro lá, e aí você vai somando forças.

-Niara: Sim, sim.

-Agente de Saúde: Sem agrotóxico. Que é o que enche a burra deles de dinheiro. Isso é uma coisa natural. Mas você pode trabalhar isso dentro de comunidade, você não consegue captar todos, mas, que nem, você se interessou (aponta para mim), e mais um ou outro se interessa, isso ao longo do tempo, você vai mudando visão e vai somando.

Trabalhar com gente é muito difícil.

-Niara: Sim.

-AS: Porque cada cabeça é uma cabeça, cada pessoa é de uma família, cada um é de um jeito, cada um tem seus valores.

-Niara: **Não, e logo no começo, eu vi que havia uma acomodação bastante grande do povo, tipo assim: Ah, mulher índia, sabe o quê, né? Aí eu virei e falei assim: ô Iracema, vamos só fazendo, não se preocupa se eles vêm ou não. Deixa. Falei pra ela, a hora que eles vê, eles vêm. Falei a hora que a gente fizer a primeira oficina aqui de beterraba, você vai ver a quantidade de gente que vai vir aqui. Vai vir gente da Zona Sul, gente do estrangeiro, vai vir gente de um monte de lugar. Porque a gente vai fazer a primeira e vai pôr na internet, e vai dizer tal dia vai ter outra.**

A conversa entre a Agente de Saúde e Niara mostra como ambas concordam, embora enfatizem diferentes pontos da horta. Enquanto o discurso da Agente de Saúde está mais voltado para preocupações urbanas com a conquista da saúde através do acesso a alimentos orgânicos,

Niara está mais preocupada em enfatizar a possibilidade de fazer a festa dos produtos da horta, e através dessa, ensinar as pessoas a usar o alimento de diferentes maneiras. Existem atualmente muitas iniciativas de produção de hortas, coletivas e individuais, e de alimentos orgânicos em centros urbanos, correspondentes a uma crescente preocupação dessa população com o acesso a uma vida saudável. Muitas dessas hortas acontecem em favelas, incentivadas por outros projetos além do Hortas Cariocas da Prefeitura²⁴ e demonstram a capacidade dos moradores locais de se transformarem em agentes de produção do espaço para além dos gestores oficiais (urbanistas, arquitetos, políticos etc.) e de negociarem significados em torno, por exemplo, do termo “orgânico”, positivamente valorado (Kasznar, 2016, p.3). O diferencial que os indígenas com quem eu trabalhei traziam para a horta da qual participam não consistia só em suas técnicas diferenciadas, herança de seus aprendizados familiares e indígenas, mas também na própria maneira como eles misturam essas técnicas ao contexto urbano no qual estão inseridos. Niara não tem dúvida de que uma vez que conseguir organizar a festa da beterraba, a horta será um sucesso, por sua novidade e caráter inovador.

Niara enfatiza também o que Iracema já dizia, que sendo mulher e índia, é preciso lutar para ser respeitada. Como resposta a esse tipo de preconceito que sofrem, elas falam que respondem através do seu trabalho. Essa necessidade de estar constantemente precisando se provar é frequentemente citada como fruto da dupla condição de indígena e mulher.

Para a agente de saúde, Niara falou da carqueja e da beterraba, um exemplo frequente seu. Em outro dia, ela lembrou do que poderia ser feito com a folha da macaxeira e enfatizou novamente o objetivo da horta. Nesse dia, na casa dela, eu havia falado sobre a possibilidade de cadastrar a horta em um site que busca voluntários para projetos sociais. Enquanto conversávamos sobre isso, Niara falava sobre a importância da alimentação e colocava isso em prática alimentando a mim e a um amigo, Arthur, que tinha ido à horta também naquele dia. Estávamos sentados na sua sala cansados depois de trabalhar. Para nós ela fez beiju com manteiga e mel e um suco de banana, cenoura, abacate, pó de gengibre e leite. Ainda serviu depois pudim de laranja. Enquanto estava na cozinha preparando a comida, ela falava:

- Niara: Acontece que projeto tem que colocar o objetivo, né? **O objetivo é que as pessoas que vêm, que participam, que na hora da colheita as pessoas aprendam as coisas. Esse é o principal objetivo do projeto. Por**

²⁴ Favela Orgânica: <http://favelaorganica.com/pt/>

Projeto Quintais Produtivos: <https://www.facebook.com/projetointaisprodutivos>

exemplo, você ficar um ano frequentando o projeto, você sair, você saber plantar, você saber colher. Você saber as épocas, como plantar pra não plantar uma coisa só. Como utilizar, porque a macaxeira você tem que plantar ela assim. Aqui é uma cova, ali é outra. Aqui no meio você planta outra coisa. Aí ela aqui, aqui no meio você planta outra coisa. Você tem que plantar mais ou menos três qualidades de coisa. Por quê? Porque ela leva nove meses pra dar. Você não vai ficar com aquela terra toda parada nove meses. Sabe? Plantar e ir embora e deixar a macaxeira lá. Não. Você planta alguma coisa. Com três meses que você tirou o milho. Só que você tem que esperar a macaxeira nascer pra você saber onde pode plantar. O milho também. O milho depois que ele nasce você pode plantar feijão. Tem que deixar ele crescer um pouco, aí planta feijão. O feijão vai subir no milho. Então, você tem, assim, uma série de coisas que você tá renovando a terra, com aquilo que você tá plantando. Porque os galhinhos, as folhas da macaxeira, é assim, contém ferro, cálcio. (...).

Aqui novamente, Niara ressalta um conhecimento técnico de modos de plantar que respeitam a temporalidade da terra e das espécies de frutos. Ao trabalhar respeitando os ciclos e aproveitando seus conhecimentos sobre o entrecruzamento das espécies, a paisagem é transformada aos poucos. Ao mesmo tempo o plantio que respeita os ciclos da terra permite sustentar uma alimentação variada e adequada. Dessa maneira, ensinar as pessoas a plantar é também ensina-los a se alimentar e ter corpos fortes e saudáveis.

Porque o que acontece? **O que acontece é que as pessoas não sabem comer. Elas não sabem comer.** Elas comem de qualquer jeito. Se você comer inhame, frango e uma folha verde, como espinafre, brócolis, equivale mais do que você comer um prato de feijão com arroz. Você fica muito mais bem alimentando. Porque brócolis, por exemplo, uma folhinha daquela de brócolis, com o talo, equivale a você tomar um ovo quente com casca e tudo. Por que ele tem cálcio, tem ferro, tem vitamina B12, ele tem uma série de coisas. As pessoas comem a florzinha, mas não comem o talo. Então, tem uma série de coisas que é só, é você saber se alimentar. (...)

Niara incorpora em seu discurso o vocabulário de vitaminas e as preocupações urbanas com a vida saudável, ao criticar os modos alimentares dos outros, que são principalmente as pessoas da cidade. Alimentação é algo importante, que não deve ser feito “de qualquer jeito”. A horta é o lugar para mudar esses hábitos alimentares, sendo a comida importante na constituição do corpo. A educação e a alimentação são responsáveis pela formação de corpos diferentes. Através da horta, é possível, por meio do impacto do ensino sobre os conhecimentos e da alimentação sobre o corpo, modificar as pessoas. Por exemplo, ao participar da horta, muitas vezes escutava sobre a mudança do meu corpo. Como eu ia ficando mais forte e menos branca. Algumas vezes sugeriram que eu tivesse sangue indígena por conta disso ou estivesse virando índia.

Bem viver e Viver bem

Dauá um dia explicou que a diferença entre os indígenas e o povo da cidade era entre o bem viver e o viver bem. Na cidade existiria um foco em viver bem, o que estaria baseado na aquisição de bens materiais principalmente. Nesse cenário, os homens da cidade desejariam ter mulheres que vão ao shopping, atividade que deixa seus corpos moles e pouco desejáveis. O bem viver indígena é mais focado no trabalho no campo e no descanso. Assim, o corpo no campo é forte, moldado pelo trabalho braçal e muito superior²⁵.

Dauá também lembrava às vezes que aquela terra na qual plantávamos estava sendo agredida há milhares de anos, desde a chegada dos brancos ali, e que seria preciso muito trabalho para recuperá-la. Ele dizia que era preciso trabalho e atenção, buscando conversar com a terra, para saber do que ela precisa. Assim, cultivar é entrar em contato com a terra. Niara também tem uma abordagem de que é possível plantar em qualquer lugar, prestando atenção as suas características singulares. O importante para ela é colocar em prática, não aceitando nenhuma desculpa para deixar de trabalhar. Por exemplo, uma vez levei uma bronca por perguntar qual seria a metragem do terreno da horta. Niara me respondeu dizendo que havia

²⁵ Essa é a distinção feita por Dauá. Esses conceitos, no entanto, foram incluídos recentemente nas constituições da Bolívia (“vivir bien”) e Equador (“buen vivir”), buscando incluir as visões dos povos indígenas nos projetos de desenvolvimento nacional. A ideia de *bem viver* muitas vezes é retirada de práticas indígenas específicas e capturada por um discurso externo simplificante (Belaunde, 2015). Essa captura leva a uma homogeneização abstrata desse conceito, que é entendido de maneira muito diferente por cada povo. Na prática, a ideia de bem viver está geralmente relacionada a práticas específicas e a técnicas, como a olaria e o parentesco, conforme mostra a autora em alguns casos da Amazônia Peruana.

ficado decepcionada, uma vez que eu já frequentava o lugar fazia tempo e nunca havia perguntado aquilo até ali, fato que ela apreciava enormemente. Com sua costumeira rispidez, ela disse que não se importava com a metragem. O que importa é plantar, não importa onde. Disse que em todo lugar é possível plantar, desde que se saiba o que dá em cada terra; “a metragem não tem nada a ver com nada”.

“Mistureba”

No entanto, existe uma diferença entre os modos de fazer das pessoas da cidade não-indígenas e os dos indígenas. Para trabalhar aquela terra, Niara, como idealizadora e dirigente dos trabalhos, dizia que implantaria uma “técnica mista”. Assim, o que ali era feito seria uma mistura da cultura indígena com a dos brancos, a cultura indígena sendo, nesse caso, o que ela aprendeu com os seus familiares. O conhecimento dos brancos passa pelo que ela aprendeu em cursos de plantio quando morava no Sul e por técnicas que Dauá aprende na Universidade de Viçosa. No primeiro dia em que o namorado de Iracema, Rafael, foi até a horta, ela lhe explicou: “Vamos fazer muita coisa indígena, mas vamos fazer meio que uma mistureba, entendeu? Índio e branco”²⁶. Disse a ele que é preciso fazer também algumas coisas de que os brancos gostam, como geleias e licores. Seu objetivo é também poder eventualmente construir, em uma parte do terreno da horta, um fogão de pedra e uma casinha. Tudo isso usando as pedras que tem no terreno e o barro feito com a terra de lá. Nesse lugar, será possível ensinar a fazer receitas com os produtos da própria horta.

Com essa mistura de técnicas, Niara conduz a horta buscando promover a preocupação com o futuro que ela identifica como sendo um dos valores aprendidos pela sua formação em uma família indígena. Essa preocupação com o futuro toma, segundo ela, o contorno de uma volta ao passado, o tempo dos antigos, aqueles que se preocupavam com as gerações seguintes. A mistura das técnicas de plantio, ensino e produção de comida, através da relação de intimidade com a singularidade do chão, trazem de volta a própria vida da terra. Segundo ela:

- Niara: E o objetivo aqui é que essa horta seja uma mistura daquilo que a gente aprende na cidade e também um pouco das coisas que a gente aprendeu com a nossa família.

²⁶ A “mistureba”, como veremos mais tarde no capítulo 4, também é um conceito próprio relevante para a maneira como eles pensam sobre identidade e mestiçagem.

As pessoas tão querendo voltar pro passado, tão arrependidas de ter estragado o planeta. A terra, a água. A gente tem que começar a agir, de tá tratando, de tá ajudando a terra, porque quando você planta, aqui por exemplo que a gente plantou o guandu, quando for o ano que vem nessa mesma época, se você chegar aqui a energia vai tá totalmente diferente. E assim como a terra. A terra fica mais feliz. Eu tinha vontade de chorar, por que a terra tava triste. Quando você aperta ela, que você sente que ela não tem vida, que não sai cheiro. E quando você aperta, que sai cheiro, que enche sua boca de água, significa que ela tá tendo uma vida boa.

No começo de maio, quando já fazia algum tempo que a horta havia começado, Niara achou que seria importante fazer um projeto por escrito para explicar o que pretendia fazer ali. Ela escreveu em cinco folhas do seu caderno o que havia pensado para a horta e levou para mim. Eu tirei fotos das folhas, passei a limpo o projeto no computador e depois o adaptei a uma linguagem formal que pudesse ser submetida a editais para projetos culturais. Essa depois seria apontada como uma das minhas principais funções ali, cuidar da escrita, o que caracterizaria a nossa relação como uma de troca, segundo eles.

Coloco aqui o projeto original, como foi escrito por Niara, pois acredito que existam muitos aspectos interessantes nele:

O objetivo desta iniciativa é o fortalecimento e valorização cultural. O conhecimento e utilização das plantas, tanto como alimento como medicação, é uma cultura antiga. Os índios possuíam e utilizavam esse conhecimento, que era passado de avó para neto, seguindo as tradições orais.

As ações do projeto visam o entrosamento da comunidade indígena com os não-indígenas propiciando conhecimento através das plantas, com aulas práticas. Estes conhecimentos podem ser inclusive uma fonte de renda.

O trabalho é desde a feitura de canteiros para plantio, como a preparação da terra. Das plantas medicinais já se faz sabonetes e óleos, xaropes, etc.

Já estamos tratando crianças e adultos com os sabonetes de plantas contra piolhos. Também vamos fazer oficinas com cabaças.

Quanto aos legumes vamos fazer oficinas ensinando a fazer: Doces, compotas. Exemplo Beterraba: Mouse, Geléia, Sopa, Creme, Doces, Pães e Licor.

Teremos ainda a iniciação dos ensinamentos de massagens com óleos naturais, que podem ser utilizados para enxaquecas, insônia, estresse, tranquilizar crianças massageando os pés.

Estamos implantando o projeto no Morro São Carlos porque a Aldeia Vertical que fica no Condomínio Zé Ketti, que apesar de estarmos neste condomínio, a comunidade raramente participava dos projetos indígenas. Com a nossa adesão ao Morro estamos conseguindo um maior entrosamento com a comunidade, os moradores, além de abrir para participação de interessados.

Com o projeto além da utilização, será possível também aprender sobre a utilização de tudo que estamos plantando no cotidiano diário dos Moradores e de todos que participam da Horta.

Procuramos dessa forma, difundir o conhecimento de maneira que seja útil e que seja perpetuado também pelos não indígenas, afinal a Cultura é para sempre e para todos.

Tudo que estamos plantando deve ser utilizado diariamente mas é importante saber como utilizar, pois o conhecimento é introduzido aos poucos. Através de vivências e prática assim estaremos despertando o poder da Natureza, isto permitirá uma maior integração do Povo com o meio ambiente, gerando assim um respeito maior pela Mãe Natureza.

Estes conhecimentos foram passados pelos Ancestrais, Avós e Avôs muitos descendentes vem produzindo trabalhos de catalogação, vivências e resgate de memórias e conhecimentos.

É interessante destacar que tal conhecimento possui profunda conexão com o Meio Ambiente, e utilizando Elementos da Natureza. Também trabalhamos com a Lei 11.645, pois é a Cultura Indígena sendo levada ao conhecimento e utilização do povo, reafirmando que a Cultura Indígena estava viva e pode contribuir em muito para o bem estar do Homem.

Este trabalho já é realizado à muitos anos em vários locais exemplo nos últimos tempos de 2006 à 2010 na Aldeia Maracanã, em varias feiras e encontros indígenas Miguel Pereira, Faculdade de Viçosa, Resende, Valença, Marica e Faculdade de UBA em M.G.

Com a apresentação do projeto e de acordo com o tempo e espaço, adaptando e reformando para melhor atender aos interesses dos participantes. A proposta foi apresentada pela Niara do Sol e o Presidente da Associação que imediatamente acolheu pois conhece a necessidade das pessoas e por outro lado quer conhecer sobre a Cultura Indígena e respeita o Poder das Plantas e suas maravilhas para uma boa saúde.

No momento 8 pessoas participam diretamente dos trabalhos na Horta, mas como o Espaço precisa de muito trabalho, seria bom ter mais pessoas trabalhando para que em três meses já se possa estar fazendo as oficinas com o aproveitamento do que estamos plantando.

O projeto escrito por Niara para a horta aponta com as suas próprias palavras alguns pontos interessantes. Primeiro, o fato de o conhecimento dos diferentes usos de plantas ser um saber indígena há muito tempo. Esse conhecimento é explicitamente apontado como algo ensinado através de parentes, passando por gerações da família, de modo oral.

A transmissão desses ensinamentos, através da horta, leva a um engajamento com os não indígenas, o que fortalece a cultura indígena. Como benefícios para os participantes da horta e moradores da comunidade, são citados fonte de alimento, medicamento e fonte de renda. Esse conhecimento deve ser passado de maneira específica, através da prática, ou seja, do engajamento efetivo dos participantes com os processos de realização das diversas etapas de preparo da terra, plantio, colheita e posteriormente preparo de produtos a partir desses insumos. A cautela também é indicada como um ganho do aprendizado através de um envolvimento paulatino e orientado pelos mais velhos experientes, como entre avôs e netos.

Esse método de aprendizado tem duas principais características. Além de ser adquirido através da prática, o conhecimento deve ser útil, deve poder ser utilizado pelos interessados. Ela diz explicitamente que, dessa maneira, o conhecimento pode ser “perpetuado também pelos não indígenas”, por sua utilidade, uma vez que “a Cultura é para sempre e para todos” (maiúscula dela). A cultura indígena aqui adquire claramente o contorno de um ensinamento prático passado através de gerações e agora estendido para os não indígenas como estratégia de divulgação e fortalecimento. Não parece haver problema que esse conhecimento saia da esfera familiar indígena, apesar de ser apontado que anteriormente ele costumava ser passado somente dessa maneira.

Transformando a paisagem

Apesar de distantes, a minha experiência em uma horta no centro de uma grande cidade com Niara Iracema e Dauá ressoou com etnografias clássicas amazônicas que eu já havia lido. Especialmente, com o estudo de Peter Gow (1991), sobre os Piro (Yine) do Baixo Urubamba no Peru. Os Piro se dizem “pessoas nativas” e fazem questão de comer “comida de verdade”. “Comida de verdade” é aquela produzida por eles: que eles plantaram, pescaram ou caçaram. É através do que se come que se define quem é parente e quem é de fora, pois a produção e a circulação desses alimentos se dão através da rede de parentesco. A produção da comida, portanto, cria uma relação intrínseca entre as pessoas nativas e a paisagem, com seus diversos elementos: rio, floresta, roças etc. Todo o trabalho para a produção do parentesco e do alimento

implica uma transformação da paisagem. As aldeias são talhadas a partir da floresta e requerem um esforço contínuo para mantê-las limpas, ou seja, para impedir que sejam engolidas pela floresta, para diferenciar o espaço.

Gow enfatiza a maneira como a localidade de moradia está ligada ao ciclo de vida e morte. Os lugares de moradia são construídos a partir da floresta e, depois da morte dos seus moradores, são abandonados e voltam a ser floresta. Assim, a comunidade tem de estar constantemente sendo feita em um processo histórico através dos laços de parentes, de geração em geração, do fazer crianças e fazer casas e hortas.

Acredito ser possível traçar uma comparação entre essa etnografia na floresta peruana com a produção da horta do São Carlos no Rio de Janeiro. Niara, Dauá e Iracema têm uma relação com as plantas que não passa só pelo fato de a horta funcionar para eles como uma fonte de renda. Eles se importam com as plantas e a terra enquanto elementos de ligação com os conhecimentos da cultura que eles tentam “preservar e divulgar”, e também enquanto algo que eles criam e fazem crescer, não só com insumos físicos, mas também com cuidado e carinho²⁷. Esse cuidado que colocam na terra e nas plantas volta como forma de alimento saudável e nutritivo e, portanto, também como cuidado. Para eles também, o esforço constante para transformação da paisagem implica a construção do seu futuro, como subsistência e como continuidade a partir da transmissão dos seus ensinamentos.

O terreno baldio abandonado no morro também era um lugar relativamente inóspito, até ser com muito custo domesticado por eles. Esse trabalho envolveu cortar o mato e capinar a terra, o que não foi feito facilmente considerando o terreno íngreme. Niara me disse uma vez que a horta nunca acabava, pois existe um trabalho constante de manutenção para impedir que essa seja tomada pelo mato das redondezas e por ervas daninhas.

Da mesma maneira, é possível pensar que se opera ali uma extensão do parentesco, ao se passarem os conhecimentos dos seus ancestrais para os não indígenas, buscando a “preservação e divulgação da cultura indígena” e criando assim novos parentes na cidade. Ou como eles costumam a dizer, “reencontrando os parentes perdidos na cidade”, pessoas que podem ter uma ascendência indígena esquecida e que pode ser atualizada através dos

²⁷ A maneira como lidavam com a terra e as plantas e falavam sobre todo o processo envolvia muito afeto. Isso pode ser relacionado com uma literatura que existe na antropologia, às vezes denominada pós-humanista, que lida com as relações interespecíficas e busca levar em conta agentes não humanos ou ao menos expandir a definição de humanidade. Por exemplo, Bruno Latour (2005), em sua proposta de Teoria Ator-Rede, pensa em não humanos como agentes relevantes para interações estudadas. Donna Haraway (2000) sugere a figura do *ciborgue* para expandir a ideia de humano, a fim de incluir novos desenvolvimentos tecnológicos. Exemplos de aplicação desse tipo de pensamento em etnografias, que tem ressonância com o caso da horta, são o trabalho de Eduardo Kohn (2013) e Julie Archambault (2016).

ensinamentos e da prática na horta. Como eles ressaltam, esse conhecimento é historicamente passado de maneira oral pelos mais velhos, principalmente pelos avós, mas na mistura da horta, é possível estender esse conhecimento aos não indígenas, porque “a cultura é para todos e para sempre”. Essa visão ilimitada da cultura faz parte da maneira individual com que essas pessoas lidam com seus conhecimentos específicos e como escolhem circulá-los, mas apresenta uma alternativa interessante de continuidade de processos familiares adaptados a um novo contexto.

Antes
(Fotos da autora)



Niara plantando macaxeira no morro



Niara e Iracema preparando a terra



Niara e Iracema plantando no morro

Depois
(Fotos de Aurore Romão)



Niara e Iracema colhendo berinjela



Canteiros dando frutos



Niara segurando uma berinjela

Hortas nas Cidades e Nostalgia

Como disse Malinowski, o processo de plantio, por mais que varie entre uma cultura ou outra, ainda tem muito em comum em qualquer lugar, podendo ser reconhecido como tal por pessoas que de outra maneira não compartilham a mesma língua (Malinowski, 1935, p 7). Em *Coral Gardens*, livro que ele próprio considerou o melhor que escreveu sobre os trobriandeses, o autor analisa a maneira como esses trabalham o solo, relacionando principalmente as ações dessa produção agrícola com os atos de fala mágica que o seguem. Malinowski faz uma detalhada descrição etnográfica do processo de preparação da terra, plantio e colheita nas ilhas trobriandesas. Depois de completada a colheita, é organizada uma competição chamada *buritila'ulo*, uma competição entre comunidades, onde ambas tentam reunir o maior número de batatas *kuvi*. Todas as batatas de uma comunidade são reunidas, medidas e apresentadas na outra comunidade onde são dadas de presente. Presente esse que deve ser retribuído. A comunidade que apresentar o maior número de batatas ganha. A competição pode começar de diversas maneiras, mas principalmente através do maior insulto possível, através da insinuação de que outro homem ou comunidade não tem comida (Malinowski, 1935, p.181).

Assim, como Niara, Dauá e Iracema e seu projeto da horta comunitária no São Carlos, muitos trobriandeses também se deslocaram das suas Ilhas e hoje em dia moram em cidades na Papua Nova Guiné e produzem suas próprias plantações. A maneira como eles se relacionam, na cidade, com as práticas de plantação e cerimônias que produziam nas suas aldeias de origem tem ressonância com o caso dessa dissertação.

Décadas depois de Malinowski, Battaglia(1995) estudou como alguns trobriandeses na cidade de Port Moresby buscaram começar a fazer festivais de batatas como os que faziam nas Ilhas Trobriand. Battaglia (Idem, p 78) usa o conceito de nostalgia para falar da relação desses trobriandeses urbanos com o seu lugar de origem, a Ilha. Segundo a autora, essa nostalgia nativa, no entanto, é menos um sentimento de anseio por algo perdido do que uma forma de conhecimento enquanto prática corporificada. A tentativa de realizar a competição como essa era feita na Ilha não aparece como um lamento por uma tradição perdida ou como uma tentativa de salvaguarda, mas sim como uma forma de fazer uma atualização do festival em outro lugar, através de algo que a autora chama de “valorização do deslocamento”. Os trobriandeses urbanos usariam sua condição como motivo de orgulho, autovalorização e criatividade, ainda que na cidade surjam novas hierarquias, que nem sempre correspondem àquela dos clãs na Ilha.

Essa nostalgia trobriandesa também é analisada por Strathern(1995) a partir do trabalho de Battaglia. Segundo Strathern, enquanto a “nostalgia prática” dos trobriandeses é por pessoas

e lugares específicos e gera afetos que tem efeitos concretos na sua capacidade atual de viver na cidade, a nostalgia dos euroamericanos idealiza e reifica um passado de tradições e costumes, gerando sentimentos de perda e lamentação.

Trobrianders in Port Moresby may similarly speak wistfully, in synthetic vein, of being displaced in time and space. **At the same time, when they evoke the past, it is also to evoke the social context of relationships "at home," and these relationships have a substantive effect on the living, present capacity of Trobrianders to act in town.**

An example would be the kinds of feelings aroused by planting the highly prized yam in urban soil in order to enact relationships that at home depended on the place (among other things) where the yams were planted. It is not just that feelings are aroused, but that they must be aroused. **The planting is only efficacious if the planter can imbue it with his own attachment to the act and thus by recalling relationships already in place** (see further, Battaglia 1992). Such nostalgia as accompanies the Trobriand recall of an origin is a way of making explicit the fact of origin, an attachment to a past that is and can only be realized in the present. The origin of the act does not, as it were, exist till the act is done. (STRATHERN, 1995, p 111)

Strathern adverte que a própria nostalgia prática dos trobriandeses não deve ser pensada a partir da nossa nostalgia sentimental reificante. Ou seja, deve-se evitar ver o caso dos trobriandeses e sua nostalgia de maneira idealizada. É possível dar produtividade para essa contraposição de casos de outra maneira, mas principalmente percebendo que o Outro do Outro nunca é o mesmo que o nosso. É preciso tentar pensar no caso dos trobriandeses como eles pensam, sem recair na mania euroamericana de usar esses exemplos etnográficos de outro lugar do mundo para contrapor com os nossos de maneira simplista ou sentimental.

Assim como no caso dos trobriandeses, não penso que a maneira como Niara, Iracema e Dauá se relacionam com a horta comunitária seja sentimental. Eles buscam aplicar ali conhecimentos de outros lugares, mas não falam desses em termos de uma perda irreparável.

Marshal Sahlins(1997) também examina as questões geradas pelo que ele denomina de “pessimismo sentimental”. Ele argumenta contra a crítica pós-modernado conceito de cultura, que vê esse como um instrumento de dominação imperialista que cria e mantém diferenciações

homogeneizantes de grupos²⁸. Sahlins mostra como esse argumento pressupõe sempre uma passividade dos nativos, indefesos frente aos brutais avanços do imperialismo, assistidos e legitimados pelos instrumentos teóricos da antropologia. O autor, na contramão da crítica pós-moderna, argumenta a partir de exemplos etnográficos que, em muitos casos, os sujeitos estudados pela antropologia se apropriam e ressignificam o conceito de cultura. A cultura como valor objetivado se torna parte da reivindicação de povos autóctones. O autor aponta também a ironia de que o que seria verdadeiramente homogeneizante é a ideia de aculturação usada por muitos teóricos que denunciam a incorporação de elementos “ocidentais” por povos “nativos”. Tal pensamento, ao tentar se colocar como defensor desses povos frente ao “imperialismo capitalista”, pressupõe que esses grupos sejam estáveis e homogêneos, incapazes de incorporar elementos externos ou mudar sem perder sua cultura. A perda de informações não implica perda cultural, uma vez que, como lembra Sahlins, o que determina uma cultura não é um conjunto estável que permanece através do tempo, mas o modo como um grupo se reinventa constantemente.

Seguindo esse fio condutor, Manuela Carneiro da Cunha (2009) também distingue entre dois usos diferentes da palavra cultura. Sem aspas, essa se refere a “esquemas internalizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais”(Idem, p 313). Com aspas, essa é a representação que um grupo faz de si mesmo em um contexto interétnico, uma metalinguagem reflexiva. A cultura e a “cultura” pertencem a universos discursivos distintos, mas que se influenciam. A autora mostra como essa categoria é utilizada por diversos atores em situações de negociação sobre patrimonialização, conhecimentos tradicionais e propriedade coletiva.

Nesse sentido, vale observar que a palavra cultura, como lembra Roy Wagner (2010), surge originalmente do verbo latino *colere*, ou seja, cultivar, no sentido primeiro de cultivar o solo. Como extensão desse sentido mais ligado à agricultura, o de aperfeiçoamento do plantio do solo, a palavra passou a ser utilizada de modo mais geral para outros processos de aprimoramento e refinamento, chegando ao seu sentido de “sala de ópera”. Assim, a palavra cultura, nos séculos XVIII e XIX, passa a ser usada para descrever algo que certas pessoas têm, um conjunto de qualidades, que indicariam esse processo de aprimoramento, de domesticação do homem por ele mesmo.

²⁸ A autora Abu-Lughod, em *Writing Against Culture* (1991), diz que o uso do termo “cultura” é homogeneizante e contribui para uma ficção exotizante de outros povos que corrobora com a sua exploração.

Penso que seria útil recorrer aqui ao procedimento delineado por Strathern e Toren (In: Ingold, 1996) e analisar a maneira como os conceitos são de fato utilizados pelos interlocutores da pesquisa e as mudanças de seus usos e significados.

A tarefa da antropologia, do modo como eu vejo, é fazer os conceitos que encontramos funcionarem analiticamente. Em outras palavras, você deve fazer conceitos indígenas realizarem o trabalho analítico. Você não pode fazer isso se insistir em usar seus próprios termos analíticos, o que pode de fato distorcer seriamente as ideias e práticas as quais eles são utilizados para transmitir. Logicamente, se você está trabalhando com pessoas que assumem a ideia de sociedade - como faz um grande número de pessoas no Reino Unido, por exemplo, ou na França, ou em outros lugares -, então é sua tarefa, como antropólogo, descobrir não só o que esse termo significa para as pessoas (em outras palavras, interpretá-lo), mas também mostrar como se dá o fato de que, entre os seus informantes, sociedade é tomada como uma realidade auto-evidente, material. Tornar um termo analítico é mostrar como, para as pessoas que o utilizam, se trata de um mecanismo material no mundo como vivido, de modo que o mundo o confirma como real (TOREN, 2013, p.169).

O mesmo procedimento sugerido para o termo “sociedade”, pode ser feito em relação a maneira como meus interlocutores utilizavam o termo “cultura” com relativa frequência. Depois de um tempo, comecei a perceber uma maneira específica como eles pareciam falar sobre “cultura”, sempre em relação a aprendizado.

Esta breve revisão dos debates antropológicos sobre nostalgia e cultura permite situar o caso da relação de Niaria, Iracema e Daua e sua horta no Rio de Janeiro no contexto teórico. Sua relação com a horta e os processos do cultivo deve ser pensada a partir de suas concepções sobre passado e futuro. Estes não correspondem a uma ideia de nostalgia sentimental do passado e sentimento de perda de conhecimentos considerados fixos e tradicionais. Bem pelo contrario, seu trabalho na horta é ativamente voltado para o futuro, no ensino das práticas agrícolas e na produção de alimentos saudáveis, que por sua vez, têm por objetivo estabelecer novas relações com pessoas não-indígenas que são aproximadas da indianidade por meio da participação nas práticas, festas e comidas. Desde o início, esse processo é concebido como uma “mistureba” própria entre a “cultura indígena” e a dos brancos. A maneira como o conhecimento é utilizado e ensinado na horta, e as diversas formas como eles mobilizam o conceito de “cultura”, da sua própria maneira, são explorados em maior detalhe no capítulo a seguir.

Capítulo 3

Cultivando cultura

“La cultura se aprende viendo, viviendo y practicando”

(Roberto García, pensador Makuna)

Cultura e escola

Um dia na horta, durante uma discussão sobre como as pessoas na cidade pensavam sobre os indígenas, Niara me disse o seguinte:

- Niara: Você tem que aprender primeiro, antes de tentar se meter nas coisas. O mal é a pressa. **Vocês têm que entender que a cultura indígena é igualzinha ao estudo de vocês. Aqui tem o pré, tem jardim, depois tem o primeiro ano, segundo, terceiro... Você não sai do primeiro ano e vai pro quinto. A mesma coisa na cultura indígena.** Você tem que entrar no maternal. Aí vai fazendo as iniciações, vai fazendo as coisas. Tudo devagar! Doses homeopáticas. **Não é chegar e se encher de informação. Depois você não sabe fazer nada com elas. E como dizia meu avô, de preferência aqui (aponta para o coração). Porque o papel o fogo queima e a água derrete. Então é aqui que guarda. Mas o povo quer papel. Aí lê o papel uma, duas vezes, não entende merda nenhuma, e aí quer fazer.** Mais ou menos isso.

- Iracema: Porque tem gente que se acha já o pica né. Tem índio que se acha.

- Niara: É, tem índio aí agora que não quer nem vender artesanato. Eles são pajé já. Aqui na cidade eles são pajé.

- Eu: Mas na aldeia eles não são?

- Niara: Não, nem é da família. Nem chega perto do pajé pra ele não descobrir.

Em sua fala, Niara aponta para a ligação íntima entre a cultura e o aprendizado, o modo certo como esse deve ser feito e o equívoco urbano que não compreende a complexidade da “cultura indígena”. Não é possível pular etapas, é preciso aprender com os mais velhos no ritmo certo. Informação demais atrapalha. A tentativa de traduzir as coisas para o papel também não é a ideal. O aprendizado é corporal e espiritual, e o papel pode ser destruído.

Assim, Niara, ao dizer que a cultura indígena é igual ao estudo escolar, fala em aprendizados passados de maneira paulatina, orientada e de maneira que sirva a propósitos práticos.

- Niara: Uma coisa é eu dizer o que tem que fazer. Outra coisa seria eles vir aqui pra ver como se tá fazendo. E fazer. **Você só aprende vendo. Não adianta um milhão de apostilas, não adianta você sentar dentro de uma faculdade, num banco, criar calo na bunda, quase cegar os olhos de tanto ler, e não praticar.** Tá vendo? Você, em tão pouco tempo que a gente tá aqui, eu acredito que você já aprendeu muita coisa. Coisas que você levaria na faculdade... Você ia sair da faculdade sem saber.

Esse aprendizado não é algo abstrato, mas sempre apontado como técnicas específicas. Também é enfatizado quando ele é transmitido pela família. Um caso particular foi quando, no mês de maio, eles começaram a usar as pedras soltas no terreno para circundar os canteiros, prendendo as pedras com uma mistura de barro. O barro era produzido ali mesmo. Era feito um buraco na terra, onde jogavam água e cimento e os pisavam para fazer uma massa homogênea. Essa mistura era aplicada ainda mole para prender as pedras umas às outras e depois secava endurecendo. Eu gostava de observar Iracema fazendo os canteiros. Ela tinha preferência por fazer esse processo todo com a mão, apesar de haver instrumentos para tal, porque gostava de sentir a terra na mão. Ela me disse de novo que era possível fazer uma casa daquela maneira, prendendo pedras com barro. Também disse que era possível fazer um teto de sapê, mas que ela não saberia fazer aquilo: “Eu só não sei cobrir a casa com o sapê, entendeu? Eu não tenho técnica pra cobrir a casa”. A palavra técnica é usada por ela para indicar uma habilidade específica que ela não chegou a aprender e, portanto, não é capaz de executar. Outros exemplos surgiram na horta, principalmente na seguinte situação: eles faziam algo que eu não conhecia e eu perguntava como eles sabiam fazer aquilo. A minha surpresa sempre os divertia. Me explicavam em cada situação não só como as coisas deveriam ser feitas, mas como eles tinham aprendido aquilo.

Segundo Iracema, o conhecimento que ela detém de determinadas maneiras de fazer vem do seu lugar de criação, onde as pessoas já tinham essas práticas. Ela comenta que essas

coisas já podem ter sido “perdidas”, desaprendidas, devido à atração do consumo de bens industrializados na cidade. A própria Iracema teria caído na tentação de preferir os produtos industrializados, mas hoje em dia percebe que aqueles que aprendeu a fazer quando jovem são os melhores. Para ela, a facilidade de acesso a bens industrializados leva a uma maior comodidade, no sentido de que menos coisas são aprendidas, como ela me disse em outro momento: “A gente não sabe fazer muita coisa aqui na cidade. Tudo o povo quer ir no supermercado. Tem até feijoada em lata”.

Esse conhecimento, portanto, é algo que precisa ser aprendido e valorizado. A sua transmissão para novas gerações não é algo garantido. A fala de Iracema sobre a perda (“acho que já perderam tudo”) denota que uma vez que aquelas técnicas não são mais consideradas desejáveis, elas não são mais ensinadas, porque ninguém mais está disposto a aprender.

O ensinamento não só precisa continuar sendo passado, como também deve ser passado da maneira correta. Apesar de em diversas ocasiões eles indicarem espaço para a criatividade e a flexibilização, esse não é sempre o caso. Em certas situações, o risco de algo ser implantado de maneira errada ou não ser aprendido corretamente impede a própria transmissão. É o caso do que Niara conta sobre uma variedade de macaxeira que só haveria em uma aldeia específica:

- Niara: **O medo dos meninos da aldeia é trazer pra cá e depois o povo começar a fazer errado.**

- Eu: E eles não querem trazer pra cidade porque acham que o povo vai fazer errado?

- Niara: **É, não vai ter paciência de por ela de molho, espremer. Tem uma série de coisas que aqui não adianta a gente trazer, o povo não tem paciência, quer fazer do jeito deles.**

- Eu: Nem se for aqui pra horta?

- Niara: Nem aqui pra horta. Porque amanhã ou depois eu não tô aqui. Aí quem tiver vai querer fazer do jeito dele. Vai fazer errado. **E muitas coisas fazendo errado se torna veneno.**

Nesse caso, o modo de fazer daqueles indígenas não seria corretamente seguido na cidade, sendo melhor nem mesmo tentar implementá-lo ali. Mesmo na horta, que estava sendo construída como um espaço de ensino, o medo de que no futuro Niara pudesse não estar ali para supervisionar impedia que aquela variedade fosse plantada. Um equívoco no preparo pode levar a consequências graves, tornando aquilo um “veneno”.

Essas técnicas são tão diversas quanto são os diferentes povos indígenas, aldeias e famílias. Em certos casos, técnicas utilizadas por outros povos indígenas podem ser consideradas censuráveis frente à maneira de fazer de outro povo. É o caso da vez em que Niara falou sobre a prática de pesca com timbó, em que é utilizada uma raiz na água para fazer com que os peixes fiquem sem oxigenação e boiem na superfície, podendo então ser apanhados com facilidade.

- Niara: É você chegar no rio pra pescar, primeiro falar com a água, pede licença pra pescar. Aí fala com os peixes. Aí só vai vir no seu anzol o peixe que precisa de transmutação. Que ele tá na hora de ser comido.

- Eu: Tudo isso é coisa que seu avô te ensinou?

- Niara: **Tudo isso é coisa que meu avô, meu pai, minha mãe ensinava pra gente. Você só vai pegar o peixe que é pra ser comido. Então, você não vai cometer o erro de comer o peixe que não é pra ser comido.** Já tem aldeia que faz uma coisa errada que é pôr aquele negócio que deixa os peixes tudo bamba, aí come qualquer um.

- Eu: Que bota a planta?

- Niara: É. Soca, põe na água, eles fica tudo tonto. Não morre não, só fica tonto.

- Eu: Só fica tonto né, aí boia.

- Niara: É, fica sem ar, boia, aí eles pegam. Isso é errado.

A ideia de pedir permissão antes de pescar é comum entre muitos povos e está ligada à também comum ideia de maestria. Essa é uma categoria referente à relação entre humanos, não humanos e coisas, em que existem entidades protetoras ou donas de certos espaços e coisas²⁹. Partindo da minha pergunta, Niara confirmou que ela aprendeu essas instruções de pesca não só com seu avô, mas também com a mãe e o pai.

Parentesco e aprendizado

²⁹ Recentemente Carlos Fausto(2008) fez uma revisão e elaborou sobre esse tema recorrente na literatura etnográfica ameríndia.

Dauá ressaltava a importância do aprendizado, principalmente como formação desde a infância. Sobre isso, um dia na horta me falou sobre o esforço que ele e outros estavam fazendo para garantir uma aplicação correta da Lei 11.645³⁰, que torna obrigatório nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, públicos e privados, o ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena:

- Dauá: Nessa semana fizemos a discussão pra criação do Conselho Estadual Indígena. Com a Secretaria de Direitos Humanos. Aí a gente tentou enfatizar de colocar nesse conselho, um conselho deliberativo, não ser só consultivo. E colocar algum texto que o compromisso do Conselho é cumprir a Legislação, a lei 11.645, que institui o ensino das culturas afro-ameríndias no currículo escolar. Porque se a gente deixar, daqui a pouco a gente não tá aí, chega um índio capitalista lá, né: "pô, é o seguinte"...

- Eu: Um índio capitalista?

- Dauá: **É ser humano, cara. São seres humanos. São iguais, né. São movidos pelo mesmo DNA. O que difere é a formação, né. A formação familiar. São os avós, os pais que passam o ensinamento.** Porque um porco vai gerar o quê? Um porco. Você vê esses caras gordões aí, aí tu olha o pai. Só vai gerar porco. Filho de porco é porco. Filho de rato é rato. Então, fazendo analogia com os animais... Então, tem a ver essa coisa do antepassado. Tem a ver. Pode influir negativamente e pode influir positivamente. E você pode

³⁰ LEI Nº 11.645 - DE 10 MARÇO DE 2008.

Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena".

Art. 1º - O art. 26-A da Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação:

"Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras."

Art. 2º - Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

transmutar isso. Não necessariamente um filho de um estupro assassino vai ser um estupro assassino.

Segundo ele, a formação familiar é o que diferencia as pessoas, que são inicialmente todas iguais. Essa diferenciação se dá através de ensinamentos específicos, em geral passados pelos pais e pelos avós. Dauá reconhece a importância dessa formação, mas também a possibilidade dela ser “transmutada”, não sendo uma determinação rígida.

Voltando novamente para o Piro, estudados por Gow(1991), a escola é uma instituição importante na região do baixo Urubamba, não só por ser uma das formas de reconhecimento oficial de uma aldeia frente ao Estado, mas também por permitir o acesso dos jovens ao conhecimento dos brancos, impedindo que, por conta da sua ignorância desses saberes, eles sejam novamente explorados, como no tempo das haciendas, e criando a possibilidade da aquisição de empregos melhores. Ser contratado como professor ou servidor do Estado significa possuir empregos cobiçados pelos locais e indicativos de status. A escolarização também é vista como uma forma de diferenciação dos índios selvagens, dentro do gradiente de indianidade-civilização da região. As escolas permitem que as crianças reconheçam sua cidadania como peruanas e aprendam Espanhol além da língua nativa.

Gow faz uma comparação com o xamanismo, que é poderoso por defender os parentes de doenças e feitiços, das forças da floresta e do rio, enquanto a escola os defende da ignorância e da exploração, vindas principalmente da cidade e dos brancos. Como já dito no capítulo anterior, a comunidade é o lugar de criação e manutenção do parentesco através dos cuidados passados entre gerações. Ele afirma que enquanto o xamanismo é importante para a defesa dos parentes, a escola é mais importante por permitir a criação contínua do parentesco, protegendo-os da escravização pelos civilizados e garantindo a permanência com os familiares (Gow, 1991, p 249). Para essas pessoas, história é parentesco, no sentido de que é a memória do contato, dos casamentos, da criação de novas aldeias e da criação das famílias e das crianças – parentesco esse que permite que eles se localizem na trama heterogênea da região.

Enquanto para os Piro “história é parentesco”, para as pessoas com quem eu trabalhei, o que parecia ser definido pelo parentesco era a cultura. Curiosamente, não tanto por questões genéticas que definiam quem é índio ou não por descendência familiar, mas principalmente pelos conhecimentos que são passados através da convivência e da formação da pessoa no núcleo familiar. Quando se referem a cultura, isso normalmente é acompanhado de uma explicação sobre um aprendizado. Por exemplo, ao criticar os índios que na cidade se apresentam como xamãs e oferecem tratamentos, me falavam que na aldeia eles não poderiam

fazer aquilo, pois não são de uma família de xamãs. Mais especificamente, eles não poderiam fazer algo que não sabem como fazer, porque não tinham aprendido, uma vez que seus parentes não eram xamãs. O que acontece não é uma mera questão de posição social indicada pela linhagem familiar, mas concretamente a ideia de que, se os seus pais e avós não são xamãs, você não vai aprender aquele conhecimento. Esse funcionamento do aprendizado xamânico pode não ser válido para todos os grupos indígenas, já que cada um tem suas próprias regras para o exercício dessa posição e para a transferência desse conhecimento, mas como um assunto recorrente nas minhas conversas com eles, parece muito explicativo da lógica entre parentesco, conhecimento e cultura à qual eles sempre recorriam.

Esse ensino que acontece de maneira privilegiada através da família também pode ocorrer em outros contextos. Dauá, ao buscar garantir a aplicação da lei que prevê o ensino das culturas indígenas nas escolas, mostra como essas também poderiam se tornar um espaço para aquisição desses conhecimentos, para além do ambiente familiar. Dessa maneira, a “cultura” é adquirida por aprendizados, pela história pessoal de contatos, trocas e aquisição de conhecimentos específicos.

Como já visto, a própria horta deveria vir a ter essa função. Sempre que explicavam o seu projeto ali na horta do morro, eles ressaltavam que aquele deveria ser um espaço de ensino, se referindo às vezes à horta como uma escola ou universidade. A horta pretende ser um espaço aberto para todos, que ensina, através do engajamento prático nas atividades, não só a plantar, mas também a utilizar o que ali é produzido. É sempre ressaltada a importância de ensinar às pessoas conhecimentos que vão ser úteis para elas e que podem ser usados no dia a dia. O objetivo é ensinar receitas de alimentos – procurando melhorar o que eles reconhecem como a péssima alimentação das pessoas na cidade, que só comem produtos industrializados –, assim como de remédios, chás, sabonetes e óleos de massagem com funções medicinais. Essa vivência na horta vem acompanhada de informações sobre a cultura indígena de acordo com o contexto e a atividade. Esse conhecimento não é passado de maneira abstrata, mas de acordo com as atividades práticas³¹.

A existência de contextos e ocasiões para esse reaprendizado envolve modificações eventuais, mas é o que dá a impressão de que temos de uma continuidade cultural ao longo do tempo. Assim, o vocabulário de perda e resgate, muito usado em relação a cultura, adquire

³¹ Nesse caso, faz sentido a proposição de Tim Ingold (2011) de que o conhecimento não deve ser visto como algo transmitido entre gerações, como um conteúdo fechado e automaticamente transposto de uma geração para outra. Para o autor, o aprendizado cultural se dá através de um treino da percepção e do reaprendizado a cada nova geração de habilidades específicas dentro de contextos apropriados.

novos contornos. Perda não se referiria a um conjunto fechado e imutável de conteúdos, mas sim a espaços privilegiados para o reaprendizado de habilidades. A perda seria dos contextos onde esses conhecimentos podem ser passados para as novas gerações. A horta se propõe a ser um desses espaços de resgate, procurando manter viva a “cultura indígena”, no sentido de continuar ensinando para novas pessoas, indígenas ou não, aquele conhecimento.

“O homem escreve o que ele quer, não o que é”

- Niara: **Porque o meu avô, ele falava pra mim assim. Que era pra eu ter muito cuidado com isso daí. Por que o homem escreve o que ele quer, não o que é. Ele escreve o que lhe convém. O que vai lhe dar lucro.** E eu era criança e meu avô falava isso. Toma cuidado. Você tem que ter muito cuidado com o que você lê. Nem tudo que você lê é a verdade. Mas o que a gente fala é a verdade. Quer dizer, a verdade entre aspas. Porque ele dizia que existem muitas verdades.

Partindo dessa fala de desconfiança de Niara, faço um desvio teórico para discorrer um pouco sobre a relação entre indígenas e a escrita. Apesar de Niara dedicar sua vida para que o conhecimento e a cultura sejam passados em frente, para ela existe a maneira correta de fazer isso, e a escrita é considerada uma forma suspeita. Esse receio ressoa com outras experiências indígenas com a escrita.

O estranhamento da palavra escrita ecoa com aquele de Davi Kopenawa, que, no livro inovador coescrito com Bruce Albert, se refere às “peles de imagem” para se referir à obsessão dos brancos com seus papéis. Ele compara o regime de conhecimento Yanomami com aquele dos brancos e diz:

Eu não tenho livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri* estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de Omama. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. Agora é minha vez de possuí-las. Mais tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles. Então será a vez deles de fazê-las novas. Isso vai continuar pelos tempos afora, para sempre. Dessa forma, elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhadas... (Kopenawa, Albert, 2015, p 66)

O xamã e ativista Yanomami contrapõe ao regime de conhecimento dos brancos a maneira como os saberes do seu povo, vindos do demiurgo *Omama* e dos espíritos *xapiri*, são constantemente renovados pelos xamãs e são passados através das gerações, de modo oral, garantindo a sua continuidade independente do registro no papel. Kopenawa, no entanto, percebe que a escrita é importante para o funcionamento da sociedade dos brancos e procura usar disso para advogar pela causa do seu povo. Ele pede que Albert registre suas palavras para que elas sejam ouvidas longe da floresta.

A missão que é confiada a Albert vem de seu conhecimento profundo dos Yanomamis, criado somente através da convivência, que é enfatizada enquanto coresidência e comensalidade. Kopenawa instrui Albert:

Se lhe perguntarem: “Como você aprendeu essas coisas?” você responderá: “Morei muito tempo nas casas dos Yanomami, comendo sua comida. Foi assim que, aos poucos, sua língua pegou em mim. Então, eles me confiaram suas palavras, porque lhes dói o fato de os brancos serem tão ignorantes a seu respeito” (Kopenawa, Albert, 2015, p 64).

Kopenawa faz uma distinção entre diferentes regimes de conhecimento. Ele enfatiza o que para ele é a gritante falta de memória dos brancos, que precisam escrever tudo para se lembrar. O regime de conhecimento yanomami é muito complexo para ser detalhado aqui, mas é interessante reparar como Kopenawa assinala a escrita como uma diferença crucial.

As afirmações de Kopenawa coincidem com a concepção corporal do conhecimento apontada por Kensinger (1995) entre os Huni Kuin e a necessidade de colocar em prática esses conhecimentos ressaltada por Belaunde entre os Shipibo-Konibo (2011). Segundo Roberto Velasco Gonzales, pensador Shipibo-Konibo, o ensino teórico da escola tem como finalidade a produção de registros escritos e é necessário para o manejo das relações de alteridade com a burocracia da cidade, mas tem também um efeito paralisante. O conhecimento desassociado da prática impede por exemplo o festejo da colheita dos produtos da horta e sua transformação em alimentos.

Com a prática os antigos vivem com abundância de alimentos, banana, mandioca, cana de açúcar, batata doce e outras coisas mais. Porque eles praticavam. Agora que não praticamos, não temos nada. Sabemos, mas não temos mais esse, como dizer,

esse jeito, não é?”. segundo Roberto, o conhecimento abstrato, sem um corpo que o faça “jeito” em movimento no dia a dia, não gera abundância”. (Belaunde, 2013 p. 168)

No seu estudo das percepções³² da escrita pelos Marubo, Cesarino (2012) se coloca contra a oposição feita entre oralidade e escrita por Goody³³, que ele julga como simplista e assimétrica. Cesarino opõe a escrita não à oralidade, mas ao corpo, como dispositivo de conhecimento privilegiado ameríndio. O autor mostra como o xamanismo é capaz de englobar a nova tecnologia da escrita. Essa é outra maneira de encarar o que é apresentado por outros autores como uma mera substituição de uma maneira de conhecimento por outra mais avançada (letramento substituindo a oralidade). Ele recorre à teoria de Lévi-Strauss sobre a capacidade dos mitos ameríndios de prever e comportar a alteridade dentro de estruturas já existentes. Há, por exemplo, um mito Marubo que explica que antigamente os índios tinham a escrita, mas essa foi perdida, ficando só entre os brancos. Os índios, então, adquiriram outra forma de saber, diferente, mas não inferior. O autor fala sobre como o conhecimento indígena é inscrito sobre os corpos, e não sobre o papel. A incorporação do conhecimento através dos grafismos corporais é apresentada como mais durável e profunda, o que também é observado por Kopenawa. Diferentemente da escrita, em que o conhecimento é colocado em um objeto externo, para os ameríndios esse é corporificado.

Assim como em muitos dos casos etnográficos apresentados acima, o receio de Niara com a escrita parte de um pressuposto de que essa é um instrumento controlado pelos homens brancos. O ensinamento do seu avô desafia a veracidade da escrita para em oposição valorizar a sua palavra, a história oral familiar. Mesmo fazendo a ressalva de que existem muitas verdades, o ensinamento final é de que a confiança deve ser dada ao corpo que sabe, à palavra familiar, e não à palavra escrita alheia e separada do engajamento corporal.

³² A percepção da escritura pelos povos indígenas é um tema analisado por diversos autores (ver Gow 1996 para os Piro³²; Macedo 2009 para os Wayapi).

³³ Para Goody, a escrita implica em uma mudança no pensamento e na maneira como a cultura é transmitida. A escrita permite uma análise crítica do pensamento que leva ao surgimento não só da lógica, como da matemática avançada, da filosofia e da ciência e tem diversas repercussões para a organização social. A transmissão da cultura também é modificada a partir da escrita, uma vez que sem ela mudanças e inovações tem que ser ou adotadas imediatamente ou perdidas para sempre. A escrita permite um acúmulo de conhecimento diferente, que pode ser analisado criticamente.

A horta como escola

Em seu artigo “Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta” (2014), Coelho de Souza distingue entre o modo de conhecimento indígena e o dos brancos. Os indígenas pensariam o conhecimento como algo relacional, passando principalmente pela dimensão corporal, transformando o conhecedor e o conhecido. Isso difere não só da ideia de conhecimento como uma produção individual e externa que pode circular livremente, corrente no Ocidente, mas também da categoria de conhecimento coletivo, que normalmente se tenta usar em relação a populações tradicionais. O conhecimento para os Kisêdjê, com quem a autora trabalhou, envolve relações específicas com as coisas conhecidas e pessoas específicas para quem esse conhecimento pode ser transmitido. Com os projetos de documentação da cultura, as novas tecnologias e as mudanças de uma geração para outra, os receptores desse conhecimento também começam a mudar.

Já Clarice Cohn(2004) parte do seu trabalho com os Xikrin-Kayapó, para explicar as suas noções de pessoa (como formada por um corpo e pelo karon) para então discutir o que poderia ser entendido como infância e as concepções locais de conhecimento. A escola de educação diferenciada que é inserida na região é prezada pelos indígenas, mas existem mal-entendidos que surgem justamente das diferentes concepções de aprendizado. Por exemplo, para os Xikrin, o fato de praticarem uma atividade paralela não significa que não estejam prestando atenção no que é ensinado, e o respeito que devem demonstrar em relação aos mais velhos, principalmente em situações de aprendizado, faz com que não se sintam confortáveis para falar quando chamados em sala de aula.

Uma situação diferente é apresentada por Jean Jackson, em “Preserving Indian Culture: Shaman Schools and Ethno-Education in the Vaupés, Colombia” (1995), por se tratar de uma diferente proposta de escola no Alto Rio Negro. O texto analisa o debate surgido entre professores indígenas sobre um projeto de escola de xamãs que, pelo menos inicialmente, não foi bem sucedido. A escola de xamãs foi uma iniciativa de um indigenista local que pretendia proporcionar um espaço para a transmissão dos conhecimentos xamânicos e para a aplicação desses na saúde, sendo feita uma compatibilização com a medicina branca. A intenção era não só de atender às demandas de saúde locais, como também de levar a um empoderamento da população indígena pelo prestígio de seus conhecimentos tradicionais, tentando assim aliviar a assimetria das relações que em geral se estabelecem com os brancos na região. Os professores indígenas demonstraram frustração com o fracasso do projeto e levantaram questões sobre a dificuldade de transmissão dos conhecimentos xamânicos: em que espaços isso pode ser feito,

para quem o conhecimento pode ser transmitido e se não haveria uma ganância dos xamãs. Jackson analisa isso como uma prova de que o xamanismo é um sistema completo, que não pode ser desmembrado para atender a necessidades específicas, e de que também é preciso levar em conta o contexto local, no qual esses conhecimentos fazem parte da diferenciação dos grupos linguísticos da região, não podendo, portanto, ser transferidos a qualquer um.

É marcante que a escola pareça ser mais difícil de ser apropriada do que os projetos sociais, como nota Dominique Gallois (2014), usando os conceitos de Manuela Carneiro da Cunha (2009). Mesmo quando existem tentativas bem intencionadas de tornar o ensino “diferenciado”, a cultura indígena ensinada nas escolas acaba sendo sempre a entre aspas. A cultura sem aspas, enquanto isso, é a maneira através da qual os indígenas lidam com essa nova instituição, diferenciando-se da “cultura” na grade curricular.

As demandas indígenas pela escola se focam principalmente a sua utilização como um meio de acesso ao conhecimento dos brancos, para procurar melhor gerir essa relação desigual. Mas a escola parece ser especialmente difícil de ser apropriada. Não deixa de ser irônico ver esse esforço de resguardar, no sentido de reificar, a cultura indígena através da escola, uma vez que essa como instituição nunca chega sozinha, mas com todo o sistema no qual está incluída, que é justamente aquele que ameaça esses modos de vida, levando-os a precisar ser “protegidos” em primeiro lugar.

A horta do São Carlos, como já dito, é apresentada por Niara, Iracema e Dauá também como uma escola. É uma escola diferenciada. É ressaltado o modo de conhecimento indígena como algo antigo, pois foi passado através de muitas gerações e de modo oral. O aprendizado deve ser feito de maneira prática, e não abstrata, como Niara diz que acontece nas universidades, onde as pessoas ficam sentadas “criando calo na bunda” e não aprendem tanto quanto na horta.

O fato de eles usarem o termo escola para falar do tipo de projeto que querem construir na horta me parece indicar que eles querem fazer uma comparação com o que eles entendem ser um espaço privilegiado de formação das pessoas na cidade. É uma maneira de indicar a importância do trabalho que desenvolvem ali, para além da produção de alimento. É também um espaço de formação de pessoas e de transmissão de um conhecimento diferenciado. Um conhecimento específico, passado através de muitas gerações, que é oferecido ali para um público que de outra maneira poderia não ter acesso a ele. É também um espaço de troca, de mistura, com os fluxos da cidade, com as técnicas dos brancos, com os moradores do morro.

A horta como escola também é referente à fala de Niara no início do capítulo. Ela faz uma comparação entre a escola e a cultura indígena, para chamar a atenção para o fato de que essa também precisa ser aprendida paulatinamente, através de pessoas autorizadas. Niara quer

dizer, principalmente, que a cultura indígena deve ser levada a sério e que é algo extremamente complexo. Ela faz a comparação com a escola, uma instituição que, por lei, todas as crianças são obrigadas a frequentar durante anos, sendo altamente valorizada pela sociedade e associada às possibilidades de sucesso profissional.

Sua fala é dirigida principalmente aos não indígenas e ao público cidadão, que subestimaria a cultura indígena ou encará-la-ia como mero objeto de curiosidade, como algo que pode ser consumido a partir de rituais xamânicos na cidade, como objetos de decoração. Ela indica que cultura indígena é algo muito maior e complexo, que deve ser aprendido de forma ordenada. A questão da circulação dos indígenas e de seus conhecimentos na cidade é abordada no capítulo seguinte.



Niara plantando uma muda de urucum (Foto da autora)

Capítulo 4

Mistura na cidade

“Enquanto as maneiras de ser ou de agir de certos homens forem problemas para outros homens, haverá lugar para uma reflexão sobre essas diferenças que, de forma sempre renovada, continuarão a ser o domínio da antropologia”

(Claude Lévi-Strauss)

Feira indígena

No dia 19 de abril, acompanhei Niara até a 1ª Feira Indígena de Niterói. A feira começou às oito horas da manhã e durou até às oito horas da noite. Muitos moradores da Aldeia Vertical estavam lá e outras pessoas de fora também. Pareciam todas se conhecer. Vendiam principalmente artesanato, com exceção de duas barracas de comida (tapioca e caldo de peixe) e a de Dauá que oferecia informações e panfletos sobre os Puri. Parece existir um circuito de eventos indígenas no Rio de Janeiro, onde todos se conhecem e corre muita fofoca. Isso inclui eventos culturais de todos os tipos: feiras de artesanato, contação de história, pintura corporal, eventos de cura e xamanismo. Niara montou uma barraca de fazer tapioca ao lado da barraca de artesanato de Iracema. Eu fui como ajudante, apesar de não saber fazer nada.

O problema ocorreu quando chegamos, pois a organização do evento não tinha disponibilizado uma fonte de energia ainda, então Niara não podia ligar a sua chapa para fazer as tapiocas. Isso gerou um certo aborrecimento, e depois de montar tudo na barraca, sem poder fazer nada, sentamos à sombra e ficamos conversando.

Quase já no fim da manhã, chegou uma mulher da produção do evento. Ela era branca, muito arrumada e muito apressada. De longe de onde estava sentada, a vi abordar Iracema para perguntar se essa precisaria de uma fonte de energia. Iracema começou a responder dizendo que não, mas que tinha uma colega que precisava e, ao fazer isso, se virou enquanto falava procurando localizar Niara. A produtora, rudemente, interrompeu Iracema e mandou que ela olhasse na sua direção ao falar, senão ela não conseguiria entender nada. Iracema pausou. Olhando para a produtora, repetiu o que tinha falado. Apontou para Niara, que então já estava sentada em uma cadeira de plástico ao meu lado. A mulher foi até nós e informou Niara, com a mesma falta de cortesia de antes, que se ela quisesse usar uma fonte de energia, teria de se mudar para as barracas que estavam no início da feira (sob o sol, diga-se de passagem). Niara

disse que não iria. Disse, inclusive, e com calma, que iria embora assim que seu amigo (Dauá) chegasse. A mulher ficou sem reação e pediu, com um pouco mais de cuidado, que Niara ficasse e mudasse de local. Niara disse à mulher que era um absurdo que ela se chamasse de produtora estando aquela feira tão mal organizada. Ela mesma já havia organizado muitos eventos na vida e sabia como fazer esse tipo de coisa. Disse que estava ali desde cedo, com comida que estragava e podia processá-la. Que iria processá-la e chamar a mídia, chamar a atenção para o fato de que era idosa. E índia. Completou dizendo que a mulher era uma petulante. A mulher, então um pouco abalada, se sentou na cadeira vaga ao lado de Niara e mudou completamente o tom de voz. Pediu encarecidamente que Niara ficasse. Niara não cedeu e continuou provocando a mulher. Mencionou que era a coordenadora da Horta Comunitária do São Carlos. A produtora à essa altura já estava chorando e apelou para a situação política do país. Disse que todos estavam com o ânimo exaltado e que, ainda por cima, seu carro havia quebrado no meio do túnel naquela manhã. Niara não se impressionou muito com o sofrimento da mulher, mas sobre a situação política do país, começou a contar uma história sobre uma reunião de pajés de todo o país, na qual ela estava presente.

Nessa reunião, foi sugerido que eles envenenassem todos os políticos para acabar com a corrupção, uma vez que eles teriam, com seus conhecimentos, o meio de fazer isso. A sugestão, no entanto, foi descartada. A entrada dos brancos nas terras brasileiras seria culpa dos índios. Esses, obviamente, como me disse, teriam como ter impedido a invasão dos portugueses, se quisessem. Não o fizeram por curiosidade e ingenuidade e agora deviam pagar por isso. Já havia inclusive à época mitos que previam a chegada dos homens estranhos barbados em caravelas e recomendavam que eles fossem recusados. Os avisos ignorados, agora restava penar nas mãos dos descendentes dos homens das caravelas.

A produtora ouviu muito impressionada, só parando de olhar para Niara para ordenar (novamente de maneira grosseira) que um menino que trabalhava no evento desse um jeito de colocar a fiação necessária para que Niara pudesse ficar onde já estava.

Depois Niara me disse que o problema dessas pessoas é que “elas acham que estão te fazendo um favor ao te convidar para um evento”. Essa foi uma reclamação que ouvi algumas vezes. A ideia de que o índio deveria ficar honrado de ter um espaço, por menor e mais mal organizado que seja, para mostrar seu trabalho, divulgar sua cultura. Ouvi algumas pessoas do prédio reclamarem disso. Para falar em escolas, evento aparentemente recorrente, eles não vão de graça, mas pedem um cachê, ou alternativamente um lugar para vender seu artesanato, e que cada criança leve um quilo de alimento não perecível (que eles escolhem, senão, me falaram, todo mundo leva fubá, porque acha que é do que o índio gosta).

Aconteceu que, com a demora para armar a barraca, eu tive a chance de conversar muito com Niara. Ela disse esse dia que seria mais índia do que muitos dos Fulni-ô que vivem na aldeia, porque a alimentação deles agora já está muito branca. Eles agora só comem feijão e arroz, que não é a comida típica, e não sabem preparar peixe na folha da bananeira e macaxeira como ela. Além disso, eles não conhecem várias outras práticas, como o lugar e a hora certa para pitar o cachimbo, o que ela aprendeu com o pai e o avô. Além de ressaltar o papel da alimentação, responsável por “deixar o sangue forte”, Niara inverte uma lógica que parece às vezes existir tanto no senso comum quanto em alguns lugares do movimento indígena: de que os índios que vivem em cidade seriam menos indígenas, dentro de um gradiente de indianidade, do que aqueles que vivem em aldeias. A identidade nunca é negada completamente, mas os índios urbanos são indicados muitas vezes como uma versão mais fraca daqueles na aldeia.

O ambiente urbano abre espaço para a inclusão dentro do movimento indígena de pessoas com trajetórias diversas, como de resgate ou de redescobrimto. Inicialmente, eu não havia percebido isso e partia de uma premissa de que todos aqueles índios tinham saído da aldeia e que o que eu deveria fazer era tentar entender como eles tinham chegado até a cidade. Fui então durante a feira a algumas outras barraquinhas conversar com outras pessoas para tentar descobrir suas trajetórias. Esse movimento se revelou muito mais complicado do que eu imaginava. Depois de pouco tempo, Niara me chamou de volta. Outras pessoas que sabiam que eu tinha ido até a feira com ela haviam-lhe avisado o que eu estava fazendo e dito que eu era muito ingênua e podia “cair na conversa” de pessoas perigosas ali. Ela me explicou que eu deveria ter cuidado com o homem com quem eu estava conversando na hora em que ela me chamou. Ele havia se apresentado para mim como um Tupi. Eu estava fazendo perguntas tentando entender quem ele era exatamente. Principalmente, eu estava perguntando quem eram seus pais, onde ele tinha nascido e como ele tinha aprendido a língua. Ele me respondia feliz e já estava falando sobre como ele tinha um “dom” de cura. Niara me disse que, se eu “entrasse no papo” dele, dali a pouco ele estaria se oferecendo a me tratar e me convencendo a participar de rituais de pajelança dirigidos por ele.

Depois desse dia, ouvi muito sobre os perigos de fazer rituais na cidade com alguém que não seja de confiança e muitas de histórias de casos que haviam dado errado. O problema, me explicaram, é que na cidade muitos índios se apresentam como pajés ou xamãs, posição que eles não poderiam ocupar em suas aldeias, que têm regras mais estritas para o exercício dessa função. Na cidade, eles têm acesso a um público que muitas vezes tem uma visão estereotipada dos índios e acredita que todos eles estão autorizados a realizar certas cerimônias ou “acha que

são todos espiritualizados e esquece que índio é humano também”, como me falaram criticamente.

Sobre o caso desse pajé, eu ouvi ainda muitas outras histórias e o reencontrei em outros eventos durante o meu trabalho de campo. Eu questionei quem seriam as pessoas que se tratam com ele, que poderiam não saber que ele não tem capacidade de fazer aquilo a que se propõe. Responderam-me que as pessoas na cidade não querem tratamentos sérios muitas vezes, porque esses dão mais trabalho. Muitos brancos preferem o caminho mais fácil e rápido e caem na “conversa fiada”. Querem pegar atalhos, não respeitando que a cultura indígena é complexa³⁴. Como Niara disse (capítulo 3), ela é como a nossa educação: tem muitas partes, e não se deve tentar pular etapas. Sempre ressaltaram que o que esse homem que se apresentava como pajé fazia era muito grave. Por não ser de uma família de pajés, ele não poderia estar mexendo com as energias com que estava. Falando-me sobre isso, Iracema disse: ”Como é que eu vou fazer uma coisa que eu não sei o que eu tô fazendo?”. A questão é justamente aquela do aprendizado. Ele não aprendeu a ser pajé porque não é de família de pajés. Esse não foi um conhecimento que foi passado para ele, não é uma habilidade que ele tenha. Perguntei se havia uma chance de ele nem ser índio. Niara me respondeu que ele podia até ser descendente, “mas não ao ponto de tá fazendo o que ele tá fazendo”.

O caso do pajé não foi o único curioso do dia. Depois de ter sido chamada à atenção, passei a circular entre as pessoas que eu já conhecia da Aldeia Vertical, perguntando para elas sobre os outros. Isso iniciou uma rede de explicações muito complexa e por vezes contendo informações contraditórias. Durante essas explicações, eu percebi uma tendência. Existiam muitas explicações sobre as trajetórias das pessoas até entrar no movimento indígena. Mas eu nunca vi, durante todo o meu trabalho de campo, alguém fazer uma afirmação categórica de que outra pessoa não era índia. Existiam, no entanto, várias maneiras de qualificar a indianidade. Dizer que a pessoa apareceu no movimento indígena de um jeito esquisito, mudou de etnia, que ela tinha parentes índios mas já estava muito branca etc. Dizer que alguém não é índio, definitivamente, era sempre algo difícil, uma vez que não se conhecia a linha de descendência da pessoa.

³⁴ Magnani (2005) ressalta que um dos atrativos do xamanismo urbano seria a oferta de uma experiência transformadora acessível a todos e de maneira rápida, atendendo à ânsia por soluções rápidas da sociedade moderna. Ele cita um caso de uma prática xamânica urbana que ressalta esses benefícios: “O que o budista zen busca encontrar durante trinta anos de meditação no mosteiro, o xamã consegue, em seis segundos, frente ao jaguar” (MAGNANI, 2005, p 223).

O homem que se apresentava como pajé havia chegado um dia à Aldeia Maracanã e não havia se apresentado como índio. Depois de um tempo, ele teria ido a uma aldeia guarani, onde aprendeu a língua, e voltou se apresentando como índio. Não só como índio, mas como pajé e detentor de um dom. Niara me contou tudo isso com um ar de desconfiança, que parecia indicar reprovação. Eu entendi aquilo como uma acusação de farsa. Mais tarde naquele mesmo dia, eu perguntei sobre outra pessoa da feira. Niara me contou uma história muito parecida. Essa outra pessoa havia chegado à Aldeia Maracanã um dia, ainda não índia. Depois se envolveu com um indígena, foi para uma aldeia e voltou se apresentando como índia. Dessa vez, Niara contou a história com um tom de normalidade e expressava aprovação quanto a essa pessoa. Os dois casos me deixaram um pouco confusa. Parecia-me que as histórias eram similares e, enquanto uma pessoa era tratada com desconfiança, a outra parecia ser mais aceita. Só depois de muito tempo, ouvindo outros casos similares, fui entender essa lógica.

Virar índio

O movimento que ficou conhecido como Aldeia Maracanã, antes de muitas dissensões que se seguiram, começou com o intuito de encontrar os parentes perdidos na cidade: encontrar os índios que podiam estar por aqui dispersos e juntá-los em um movimento. Teria também a finalidade de lembrar algumas pessoas de que elas são ou pelo menos poderiam ser índias. Essas são as pessoas que têm parentes índios em algum nível. Elas poderiam, se quisessem, se considerar também como indígenas. Por conta de preconceito e diversas outras situações, muitas vezes essa identificação com o lado indígena é renegada. O que o movimento da Aldeia Maracanã buscava fazer era apresentar o índio como uma possibilidade atraente de ser. O movimento assim foi criado para resgatar os índios da cidade, e eu cheguei a ouvir reclamações sobre os índios da aldeia que agora chegavam “querendo mandar em tudo”.

Em um parecer feito sobre um trâmite jurídico quanto à homologação da Terra Indígena Maró no Estado do Pará, que estava sendo justamente negada por ter sido colocada em dúvida a veracidade da indianidade dos seus impetrantes, Eduardo Viveiros de Castro escreveu o seguinte: “Continuidade histórica não é identidade imóvel, tradição não é clonagem, indianidade não é genética, e mistura cultural não invalida o direito à escolha de referências culturais privilegiadas” (Viveiros de Castro, 2014, P 6).

No texto, o autor defende o direito de populações a buscar recuperar suas origens indígenas, demonstrando que isso não é de modo algum um embuste ou um movimento

ilegítimo. Os indígenas que buscam a demarcação da sua terra são acusados de ter sofrido influência ideológica de ONGs e antropólogos que os teriam convencido a se tornar índios, quando até então esses não se identificavam como tal. Viveiros de Castro argumenta que influência ideológica não é aquela que convence os índios a reclamar sua identidade agora, mas sim aquela que outrora os convenceu a negá-la. O que essas populações fazem é só tentar recuperar o que lhes foi (violentamente) reprimido anteriormente. Ele fala contra a ideia de que a consciência da identidade tem de surgir de forma orgânica, uma vez que essa só é possível perante o contato com a sociedade externa e suas categorias. Assim, como é possível escolher essas referências culturais, o que o movimento da Aldeia Maracanã pretendia era tornar o ser índio uma escolha possível e interessante.

Niara sempre deu a seguinte explicação: se você tiver um índio na sua linha de ascendência, até cinco gerações para trás, você também é índio. Seria o caso de assim lembrar as pessoas na cidade que tivessem um avô indígena, por exemplo, que elas também poderiam se ver como indígenas. Ou pelo menos como tendo um elemento indígena que não se dissolve na cultura branca, que pode ser também usado, sem eliminar outras possibilidades. A estratégia para tal empreitada era divulgar a cultura indígena, apresentar comidas, cantos, rituais; chamar a atenção para aspectos positivos em geral dos modos de vida indígenas.

Uma vez falando sobre uma participante do movimento indígena que eu já tinha visto em alguns eventos, Niara começou a mencionar a mãe da menina. Eu questionei quando ela disse que a mãe não era indígena:

- Eu: Mas a mãe é branca?
- Niara: É! Ela é branca também.
- Eu: Ah!
- Niara: É mestiça, entendeu? **Lá a avó, a bisavó, sabe nem bem lá quem que era índio, que ela até hoje nem sabe direito qual é a etnia, porque ela não pesquisou.** Esse povo quer ser índio, mas não pesquisa. Como fez os Puri. As mulheres os homens Puri. Quando diz pro Dauá da onde eles nasceu, da onde é os avós e tal, Dauá vai direto: "pá! Olha, você é de tal região e é isso e isso." Teve uma vez que chegou lá: "Sou Puri!" "Sua avó nasceu aonde?" "Tal lugar." "Você não é Puri." "Como assim, Dauá, mas eu quero ser Puri!" Ele falou: "Querer é uma coisa, poder é outra!" Entendeu?
- Eu: Tem que pesquisar...
- Niara: De repente até você é descendente de índio.

Uma explicação aqui é importante: eu sabia por outras conversas que apesar de Niara dizer nesse momento que a menina era branca, ela a considerava índia. Uma coisa não parecia excluir a outra. Niara dizia que ela era mestiça, situação que indica que ela é branca, mas também índia, por conta dos parentes índios. O problema é que a sua parte índia não foi bem desenvolvida porque ela não “pesquisou” direito. Ela precisaria saber com certeza a qual grupo pertencia a sua avó ou bisavó que era índia. A partir daí, deveria se informar sobre esse grupo, assim como haviam feito os Puri.

Em outro dia na horta, Niara me explicou outro caso similar. Porque eu estava fazendo um trabalho para um curso do mestrado sobre mestiçagem, contrariei a regra de não fazer muitas perguntas e insisti um pouco no tema. Perguntei de um conhecido sobre quem estavam comentando recentemente. Nesse dia estávamos eu, Niara, Iracema e seu namorado, Rafael. Todos ficaram um pouco impacientes, como se eu estivesse perguntando obviedades, e se seguiu a seguinte conversa:

- Eu: Se ele é índio, e a mulher é branca, os filhos são o quê?

- Niara: **Mestiço. Se tivesse sido criado na aldeia, era considerado índio mesmo.**

- Eu: E se for criado na cidade, não é?

- Niara: **Aí o povo acha que não é. Principalmente os índios da aldeia.**

- Eu: Mas é?

- Niara: Claro.

- Rafael: Principalmente porque não parecem nada com ele.

- Niara: É, são muito parecidos com a mãe, não com o pai.

- Rafael: Herdaram nada do pai, nada. Tudo branco, ainda mais claro que eu e você.

- Iracema: E nem cultura, né?

- Niara: Não.

- Rafael: E nem a língua falam, né.

- Niara: Falam um pouco.

- Rafael: Ah, o significado. Mas fluente igual a ele...

- Niara: Não, assim, porque eles quando eram pequenos, tavam na aldeia.

- Eu: Ah, então eles chegaram a morar na aldeia?

- Rafael: Mas não permaneceram.

- Niara: **Sim. Os índios são muito preconceituosos. Os aldeados, eles têm um preconceito muito grande.**
- Rafael: Cultural.
- Eu: Com índio que cresce na cidade?
- Niara: É.
- Rafael: Não, com índio e com branco também.
- Eu: Com todo mundo da cidade?
- Niara: É.

Novamente fazendo a distinção entre aldeados e desaldeados, eles apontam para o preconceito que existe entre os próprios indígenas em relação aos índios que estão na cidade, mesmo aqueles que nasceram na aldeia, como era o caso das pessoas referidas na conversa. Ao falar que os brancos também sofrem preconceito, Rafael, que é branco, se referia a sua experiência pessoal, de quando começou sua relação com Iracema, quando ela morava na Aldeia Maracanã:

- Iracema: Rafael sofreu o pão que o diabo amassou pra casar comigo e morar com eles. Foi muito humilhado.
- Eu: Mas aí já não era índio de aldeia, era índio de cidade.
- Niara: Mas pra eles não interessa.
- Iracema: Rafael não é índio.
- Niara: Mas ele é descendente.
- Iracema: Mas ele é descendente de índio.
- Niara: **Então, até a quinta geração, é considerado que é. Pelas leis.**
- Eu: **Pra todas as etnias?**
- Niara: **Lógico, menina. É uma coisa mundial.** Se você é neta de alemão, bisneta de alemão. Por exemplo, japonês. Quem nasce no Japão é japonês. Quem nasce no Brasil e é filho de japonês é sansei. É nisei. Aí quem vem, vai nascendo, vai tendo outros nomes.
- Eu: Então suas filhas são índias?
- Niara: São. Até porque o pai é descendente. E quando é a mãe que é índia, aí é mais forte.
- Iracema: As minhas são, mas ninguém considera, nem elas mesmo.

Meses depois da feira, Niara me falava sobre uma pessoa que, assim como no caso do homem que se apresentava como pajé, era considerada polêmica dentro do movimento indígena. Niara, como muitos outros, reprovava muitas atitudes dessa pessoa e explicou que ela já havia dito que era de duas etnias diferentes, não sendo de nenhuma delas realmente. Eu perguntei se ela então não poderia nem mesmo ser índia. Ela, que até então estava falando de maneira revoltada sobre a pessoa, mudou de tom e disse com calma que não dava para saber, talvez ela fosse. Como sempre, não havia como aferir com certeza. Como eu parecia confusa, ela me explicou com uma comparação. Falou de Dauá. Dauá começou um processo de retomada das suas origens Puris. Ele há vinte anos diz que é Puri, pesquisa sobre isso e “trabalha para a cultura”. O que diferencia Dauá do índio polêmico é a coerência e a consistência. E assim como sobre no caso da pessoa que Niara indicou como mestiça, é preciso haver uma pesquisa sobre o assunto.

Niara disse uma vez: “Se fantasiar de índio é fácil, ser índio é difícil. Tem que estudar muito”. A cultura, na maneira como eles se referem, aparece novamente como uma questão de estudo e de aprendizado. Ser índio implica um certo conhecimento. Esse conhecimento não é único, mas muito diverso; no entanto, ele tem de partir de um interesse e um aprendizado sobre o assunto. Esse conhecimento pode vir através da família e dos parentes indígenas, como no caso de Niara, ou, como no caso de Dauá, através de estudos para recuperar uma ligação que existia ali. Casos de retomada parecem requerer mais cuidado.

Parentes perdidos na cidade

O movimento de encontrar os índios na cidade atrai assim muitas pessoas que buscam “reencontrar suas origens”. A retomada se dá no sentido não de uma recuperação de uma identidade fixa que teria sido perdida, mas de um processo, de um devir. Isso pode ser feito de várias maneiras e é aí que está a diferença entre o pajé falcatrua e a outra índia da feira. Como entendi depois, parecia haver uma potencialidade indígena em todos, porém, esta deveria ser acessada da maneira correta.

O estudo é importante para aqueles que participam do movimento indígena, fazendo resgates, mas também para aqueles que querem lidar com índios. Niara tem fama de ter uma personalidade forte. Além da cena que eu presenciei na feira, em que ela fez a organizadora do evento chorar, Iracema e Dauá contaram de um outro caso que achavam muito engraçado envolvendo uma representante da Prefeitura. Niara estava chamando à atenção um amigo meu

que tinha ido comigo até a horta. Ele tinha feito uma pergunta enquanto ela contava uma história. Eu levei muitas broncas por fazer isso (ainda levo), e o mesmo estava acontecendo com ele. A bronca lembrou Iracema da outra situação similar:

- Niara (gritando com Arthur): Por favor, não me interrompa enquanto eu estiver falando, não me pergunte nada, porque senão eu mando pra puta que pariu. Anote tudo o que você quer perguntar e me pergunte quando eu terminar. Em primeiro lugar, porque é falta de educação fazer pergunta quando o outro tá falando. Você tira o raciocínio da pessoa. Então, quando o outro tá falando você ouve. Esse é o ensinamento indígena. (...) Não me interrompam. Eu já enfiei a burduna em governador.

- Iracema: Tava eu e Niara falando com uma mulher que era doutorada e ela chamando de “menina”, de “moça”.

- Niara: É nesse tom! Que teve aqui na reunião da Aldeia Maracanã. Ela era doutora de...

- Dauá: Ela é superintendente de igualdade racial da secretaria de Direitos Humanos.

- Niara: Eu cheguei já dando de dedo nela. Eu “aqui neguinha”...

- Iracema (rindo muito): Ela deu um murro nas costas da mulher!

- Niara: Quem tem direito a reclamar é nós, que já távamos aqui... Eu vou falar tudo que quiser falar aqui. Ela não sabia nada do assunto. **Aí ela começou a pesquisar e estudar, pra ninguém fazer mais isso com ela. Eu falei “Tu é uma ignorante, não entende nada de índio. Tu é ignorante. Tu é burra”. E hoje é minha amiga. Não pode me ver, que me abraça. Porque com essa coisa que eu fiz com ela, ela foi obrigada a estudar sobre a cultura indígena. Eu disse “índio não é tudo igual não, assim como você sabe que negro também não”. Que foi trazido um pouco de uma tribo, um pouco de outra. Negro é índio africano. E nem eles mesmo sabem disso. Porque não procura suas raízes. Tem que procurar, tem que pesquisar suas raízes.**

- Iracema: Se eu fosse fazer faculdade, eu ia fazer faculdade de moda.

- Dauá: Se fosse não! Você vai!

- Iracema: Eu não... Não tenho quem me banque.

- Dauá: Você vai, você disse que ia.

- Iracema (rindo): Eu sei que eu falei...
- Niara: Você é muito sem palavra.
- Iracema: Pois é, porque estudar é muita coisa. Eu tenho tempo pra isso não Dauá, eu tô velha.

A referida representante da Prefeitura, que estava na Aldeia Vertical a trabalho, foi chamada à atenção sob a alegação de que “índio não é tudo igual” e de que ela deveria se informar sobre o assunto. Isso seria fruto de um desconhecimento geral dos brasileiros sobre uma parte importante não da sua história, o que colocaria o índio só no passado, mas da sua sociedade presente. Existem muitas comunidades indígenas diversas no Brasil, que têm seu próprio modo de vida, técnicas, conhecimentos, mitos etc. Mesmo quando o índio aparece na TV, eles reclamam que essa diversidade é reduzida a estereótipos exotizantes. O projeto de divulgação da cultura indígena buscava corrigir isso e levar o tema para o interesse de mais pessoas.

Apelando para um público urbano amplo, muitas vezes os interessados nesse projeto de divulgação da cultura indígena eram pessoas com características semelhantes. Nesse ponto, algumas generalizações espinhosas precisam ser feitas, incorrendo no risco de, como em todas as generalizações, passar por cima de muitas especificidades. Muitos dos que eu percebia atraídos pelo movimento eram jovens de classe média intelectualizada que acreditavam encontrar ali um projeto alternativo de vida e uma resposta para as críticas que eles tinham à sociedade em geral, ao capitalismo e ao consumismo. Esses jovens não eram sempre bem vistos. Ouvi alguns relatos horrorizados sobre alguns dos apoiadores que apareceram na Aldeia Maracanã na época do despejo. A maioria das reclamações era sobre serem pessoas que estavam por ali consumindo ou vendendo drogas ilícitas e que não se comportavam ou se vestiam de uma maneira que eles julgavam adequada. Esses eram os “punks”, como eles denominavam (uma vez alguém ficou dizendo funk, e eu demorei a entender ao que se referia, até a pessoa ser corrigida por outra). Durante esse processo de desocupação, ouvi também reclamações irônicas sobre como esses “punks” que estavam lá para apoiar os indígenas achavam que cabia a eles ensiná-los qual seria a maneira correta de resistência frente à brutalidade do despejo comandado pela Prefeitura e efetuado pela Polícia Militar.

Outros apoiadores, é claro, eram muito bem vindos. Essas eram as pessoas que eles julgavam trabalhar pela causa, “divulgando a cultura”. Isso passava em geral por pessoas que produziam materiais de divulgação ou criavam redes de contato. Eram cineastas, jornalistas, professores, radialistas que falavam sobre o tema indígena. Uma professora de escola pública

muito querida na Aldeia Vertical, que todo ano, às custas próprias, fazia uma animação com seus alunos sobre uma etnia diferente. O diretor de teatro que fez a peça “Se eu fosse Iracema”, e muitos outros. A diferença entre os “punks” e os apoiadores elogiados é que os segundos são aqueles que buscam apoiar a causa pelos meios sancionados pelo movimento indígena, colaborando nesse grande projeto de “divulgar a cultura”, enquanto os “punks”, apesar de se dizerem apoiadores, estariam querendo impor sua maneira própria de agir e acabavam “fazendo bagunça”. A denominação preferida de Niara para esse tipo de “bagunça” é “presepada”.

De certa forma, o movimento indígena urbano como um todo parecia buscar, sim, se apresentar como uma alternativa ao que seria o modo de vida ocidental, a sociedade capitalista, o consumismo etc. Todo o seu esforço é de mostrar como o índio é uma possibilidade atual, e não algo que existe só no passado e em aberturas de Olimpíadas *à la* Gilberto Freyre, mostrando as contribuições de cada raça para o desenvolvimento do país. Eles apresentam essa possibilidade (virtualidade) indígena como algo vivo e que pode ser acessado (atualizado). É possível aprender muita coisa ainda, é possível pesquisar na história familiar se a pessoa não tem parentes indígenas longínquos e, no constante processo de transformação em que tanto os indivíduos quanto os grupos sociais sempre estão envolvidos, buscar uma direção mais indígena. Essa é uma alternativa de direção. É um *virar índio* no sentido de se voltar para um caminho indígena. Como um giro do eixo que se vira para uma nova direção. É um enxergar o índio como hipótese, como possibilidade, e se voltar para esse lado.

Esse sentido etimológico da palavra “virar” foi levantado por Marcio Goldman. Algumas das definições do dicionário para o verbo são³⁵:

1. *transitivo direto e intransitivo e pronominal*: Mudar(-se) se de posição
2. *transitivo indireto, direto e pronominal*: Tomar o rumo de
3. *transitivo indireto e pronominal*: Voltar(-se) para determinada direção
4. *transitivo direto, intransitivo e pronominal*: Mover em círculo
5. *transitivo direto, intransitivo e pronominal*: (linguagem figurada) Passar a ter outra opinião, outro time, outro partido etc.
6. *transitivo direto*: Revirar um lugar em busca de
7. *intransitivo*: Passar por alteração
8. *transitivo direto*: Causar ou sofrer alteração
9. *pronominal*: Virar o corpo ou parte dele para determinada direção

³⁵ Segundo o Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa Michaelis (online)
Acessado em 28 de janeiro de 2017, 13:38

O fato de existir essa possibilidade, de virar índio, que é incentivada pelo movimento, não significa um “vale tudo”. Como Niara já dizia, cultura indígena é como a escola. Existem muitas coisas a ser aprendidas e isso deve ser feito escutando aqueles que sabem. O problema dos “punks” parecia ser o fato de eles (1) buscarem no movimento indígena essa alternativa de modo de vida incorrendo nos mesmos preconceitos estereotipificantes que eram reproduzidos no senso comum, mesmo que os vendo por uma luz positiva, não buscando assim um conhecimento mais aprofundado sobre a diversidade e a complexidade do que são na verdade as múltiplas culturas indígenas, e de (2) tentarem pautar o movimento a partir dos seus próprios métodos de luta e resistência. Essa parecia ser a opinião das pessoas com quem eu trabalhei da Aldeia Vertical. Elas não são representativas do movimento indígena urbano em geral, e os “punks” tinham sempre respaldo de algumas figuras indígenas com as quais eu não tive muito contato.

Ascendência indígena

A regra de Niara de contar cinco gerações para trás abre espaço para que muitas pessoas possam, potencialmente, ser índias. Assim, descartar completamente a hipótese de que alguém possa ser índio é muito difícil. Sempre existe a possibilidade de a pessoa ter um parente índio desconhecido. Muitas vezes levantaram essa possibilidade sobre mim. Muitas pessoas falaram que eu estaria virando índia por causa do trabalho na horta, o que eu entendia como tendo a conotação de uma transformação em curso por conta da convivência e das modificações corporais através do trabalho e da alimentação. Essa piada era muito feita por conta de eu estar ficando menos branca devido a todo o sol que tomava na horta. Já outras pessoas levantavam a possibilidade de eu ter sangue indígena em algum lugar na família. Essas conjecturas sobre a minha identidade sempre me interessavam, mas sobretudo porque pareciam explicitar essa lógica que eu tentava entender sobre o devir indígena urbano. Foi só depois, quando fui ver uma peça de teatro com Dauá e Tukano, que eu parei para pensar seriamente sobre aquilo. Dauá tinha recebido convites para assistir à peça “Se eu fosse Iracema”³⁶, porque conhecia o diretor. Fomos eu e Tukano, o cacique da AIAM, como convidados de Dauá. A peça apresentava um monólogo de uma mulher sobre a situação indígena atual. O que me fez pensar concretamente

³⁶ A peça *Se eu fosse Iracema* estreou no dia 08 de abril de 2016, no Sesc Tijuca – Teatro II – Rio de Janeiro. Dirigida por Fernando Nicolau e interpretada por Adassa Martins.

sobre essas conjecturas sobre a minha identidade foi o texto do programa da peça, que recebemos no início³⁷:

Alberto Mussa cita, em **Meu destino é ser onça**, uma pesquisa que permite afirmar que pelo menos um quinto dos brasileiros descende de índios. É possível chegar a essa conclusão através da marca genética deixada pelas mães nas células de seus filhos. Um homem, no entanto, não transmitirá a seus descendentes tal marca, ainda que a possua. Levando tal fato em consideração, será legítimo pensar que número de brasileiros com ascendência indígena é bem maior, uma vez que não se pode mensurar, pela pesquisa citada, aqueles que descendem de índios por linhagem paterna.

Seja qual for o percentual de descendentes diretos, há dois fatos que parecem inegáveis. O primeiro é que os habitantes originais destas terras fazem parte da matriz que nos engendra – gostem ou não, alguns, do que somos. O segundo é que parecemos ignorar isso sistematicamente. Aliás, não só. Parecemos ignorar sistematicamente, em boa parte do país, que os índios existem – e eles existem! – para além dos livros de história ou literatura brasileira dos tempos da escola. É como se fossem personagens míticos, como se pertencessem a um passado longínquo e, vez ou outra, surgissem nos noticiários causando espanto, como uma espécie rara e exótica.

Talvez sequer cheguemos a negar o índio em nós. Isso porque a negação traz a afirmação contrária como hipótese. Para dizer “não somos índios” seria necessário, antes, admitirmos a hipótese de sê-lo. E isso, convenhamos, não é algo que costumamos fazer porque, conforme já dito, é como se o índio não existisse. Às vezes, o índio surge, como no caso de Galdino, que foi queimado em Brasília; ou da carta em que os guarani e kaiowá pediram que decretassem sua morte; ou do menino Vítor, degolado em uma rodoviária. Nessas ocasiões, pode até haver alguma comoção.

Em outras, quando os índios aparecem como resistência, em defesa de suas terras ou de direitos básicos, podem causar ira. Quem eles pensam que são para resistir, afinal das contas, travando o desenvolvimento – que vai, diga-se, acabando com água, floresta, bicho, gente – do país?

Como é dito no texto, até para negar o índio é preciso primeiro considerá-lo como hipótese, coisa que nós não estamos acostumados a fazer. É isso que o movimento indígena busca trazer ao tentar encontrar os parentes perdidos na cidade. O que está perdido é sobretudo essa possibilidade de ser. O índio é sempre o outro e nunca uma parte de nós. O que faz uma

³⁷ O livro citado é *Meu Destino é ser Onça*, de Alberto Mussa, publicado em 2008 pela editora Record.

pessoa com um pai branco e uma mãe índia se identificar como branca? Por que é o sangue indígena que necessariamente se dilui? Como o texto apresenta muito bem, para os não-indígenas, o índio surge como uma alternativa frente a uma crescente desilusão com um modo de vida “ocidental”, cada vez mais destrutivo.

Preconceito

Um dia na horta, uma senhora moradora do São Carlos entrou no terreno. Ela queria pegar um pouco de terra para colocar nos vasos de planta da sua casa e levava um saco de plástico e uma pá. Começou a puxar conversa. Nesse dia, estávamos na horta eu, Niara, Iracema e o namorado de Iracema. Depois de um tempo conversando, ela reparou e falou em voz alta que Niara e Iracema pareciam índias. Elas confirmaram. Ela então lhes desejou boas vindas e perguntou se eram todos do Amazonas, que segundo ela é “onde tem lugar que tem índio”. Todos responderam que em todo lugar do Brasil tem índio, inclusive no Rio de Janeiro, e enumeraram as aldeias do Estado.

Esse é o tipo de situação que costuma irritá-los. Na cidade, a ideia é que, quando reconhecidos, eles são vistos como pessoas deslocadas, sempre vindo de outro lugar do país. Muitas vezes a referência de indígena é aquela do índio na Amazônia. Eles reclamavam do fato de essa ser a imagem de índio da Rede Globo. Aquele que tem cabelo liso preto e anda com pouca roupa. Eles sempre repetiam para mim que essa imagem é falsa, porque apesar de existirem índios assim, existem também muitos diferentes. “Índio não tem cara”, eles sempre me falavam, “pode ser de todo jeito”.

Algumas vezes sua própria identidade era colocada em questão. Iracema descreveu irritada um dia em que participou de uma feira de artesanato afro, e uma mulher perguntou se ela era índia de verdade. Ela respondeu perguntando se a mulher era negra de verdade. A mulher ficou sem graça com a pergunta, mas Iracema explicou que ela não tem paciência para esse tipo de pergunta, que ela só tolera se vier de uma criança. A mulher, ela disse, não tinha que provar nada e já sabia que era negra pela cor da pele. Já ela teria que fazer algo como um teste de DNA e, assim, tirar seu sangue para provar que é índia. Disse que na cidade isso acontece mais, porque as pessoas acham que só tem índio em aldeia. Disse que é ainda pior se o índio usa celular, pois nesse caso existe mais preconceito, como se o uso daquela tecnologia implicasse a prova de uma falsa identidade ou de uma perda cultural.

Esse tipo de resposta expressa um uso do humor que desloca a estabilidade das posições entre os interlocutores ao exigir colocar-se na situação do outro. Como já mencionado, Lagrou (2006) sugere que esse tipo de uso do humor é característico da cosmologia transformacional indígena, onde a possibilidade de imitar o outro e de ver-se do ponto de vista do outro são instrumentais para navegar as hierarquias de poder. O humor, nesses casos, permite fazer uma crítica social sem engajar em uma discussão aberta, mas simplesmente apresentando uma resposta que possibilita a tomada de consciência e transformação.

Esse é o secreto poder do humor: capturar o modo de conhecimento do outro, fazer e dizer o que de outro modo seria indizível, e dessa maneira se apropriar do modo de conhecimento e agência do outro sem se deixar englobar por ele. (Lagrou, 2006, p 76)

Outra vez acompanhei Niara a uma feira indígena no Parque Lage, na Zona Sul do Rio de Janeiro. Ela armou sua barraca de tapioca perto da entrada da Oca construída pelos Huni Kuins na parte externa do parque. Eu estava lá novamente como ajudante. Uma hora Niara saiu da barraca para ir assistir a seus parentes Fulni-ôs se apresentarem, muitos dos quais estavam ficando no seu apartamento na Aldeia Vertical. Em uma vez que ela saiu, eu, que já tinha ganhado autonomia para preparar as tapiocas sozinha, assumi a barraca. Um casal branco por volta dos 50 anos foi até a barraca e pediu duas tapiocas. O homem comentou que estava gostando muito do evento, mas estava irritado de ver que os Fulni-ô, que estavam com o corpo pintado, usavam também shorts de nylon, a maioria da marca Adidas. Assim como ele. Ele estava decepcionado e perguntou se na aldeia era assim também. Depois que Niara voltou, eu comentei o incidente com ela, que o indicou como um outro exemplo da ignorância dos brasileiros sobre os povos indígenas.

Uma outra reclamação referente à concepção dos brancos sobre os índios, como já dito, é de que todos seriam espiritualizados e teriam poderes de cura. Niara, ao contrário dos pajés falcatruas, dedicava grande parte da sua vida a curar as pessoas. Levava o assunto a sério e era também levada a sério por muitas pessoas que se tratavam com ela. Vi como essa reputação se espalhava em um ambiente novo quando, por causa da horta, ela começou a ir até a Prefeitura com alguma frequência. O prédio da Prefeitura fica bem próximo ao Morro do São Carlos e da Aldeia Vertical. Niara ia até lá não só para participar de reuniões e assinar documentos relativos à horta, mas também para pressionar as pessoas responsáveis a cumprir os prazos de entrega e as promessas de conseguir materiais como adubo, mudas e outros materiais. O setor responsável

é a sala de Gerência de Produção Orgânica e Agroecológica da Secretária de Meio Ambiente, no nono andar do prédio. Ela aos poucos se tornou conhecida e querida no lugar por indicar tratamentos para as pessoas que trabalhavam ali. Um dia chegando lá, viu um dos homens sentado à sua mesa falando ao telefone com a filha: “Aquela Índia que consertou minha mão tá aqui. A da magia. Pedir pra ela me benzer? Vou pedir. Tem que dar uns presentes pra ela”. Ele brincou que ia dar muito dinheiro para ela, e Niara disse que não aceitaria de jeito nenhum e jogaria fora se ele insistisse.

Depois, um outro homem que trabalhava no mesmo escritório disse que estava com um machucado no ombro e perguntou se ela não poderia curá-lo. Depois de ouvir como ele se machucou, ela disse que sim, mas que daria trabalho. Começou a descrever um número de resguardos e tratamentos que ele deveria fazer, para mostrar que realmente dava trabalho. Todas as outras pessoas no escritório comentaram que ele era muito displicente e certamente não ia seguir as instruções à risca. Ele mesmo concordou que provavelmente não ia fazer. Ele perguntou, então, se ela não poderia fazer um feitiço. Ela disse que não funcionava assim. Ele pediu para ela esticar a mão na sua direção e falar “você tá curado”. Ela fez e todo mundo riu. Eu perguntei se aquilo por acaso funcionava. Iracema e Niara falaram que não, mas que também depende de se a pessoa quer se curar. Isso iniciou uma discussão geral no escritório sobre poderes de cura e feitiços, que passou por histórias de abdução alienígena, discussões sobre a localização da glândula pineal e elogios aos médicos cubanos do programa Mais Médicos.

A brincadeira do feitiço foi demonstrativa de como as pessoas parecem achar que isso funciona. Seria um exemplo da tentativa das pessoas na cidade de querer o caminho mais fácil e esperar dos índios uma mágica. Apesar de outras pessoas no escritório terem tido experiências positivas de cura seguindo as instruções de Niara, esse homem queria o feitiço, a cura sem o trabalho. Suas instruções envolviam algumas coisas que poderiam ter sido passadas por um fisioterapeuta, como compressas frias e quentes. Mas também envolviam interdições alimentares específicas e coisas que tinham de ser feitas de acordo com a fase da lua, o que imagino que um fisioterapeuta branco dificilmente recomendaria. Niara não negava as categorias de mágica e feitiço, mas parecia querer mostrar que isso não era brincadeira. Era preciso esforço e muito rigor para cumprir as indicações do tratamento.

O preconceito com os índios na cidade viria não só dos brancos, mas também dos índios aldeados. Falaram que os índios aldeados gostam de pedir coisas aos parentes na cidade, pois esses seriam os mais ricos e com mais acesso a bens de consumo. Essa situação seria, na verdade, muitas vezes inversa. Os índios de algumas aldeias teriam muito dinheiro, celulares melhores e televisões maiores do que os desaldeados e ainda assim pediam coisas quando na cidade.

Física quântica e tecnologia indígena

Como já dito, Iracema vende artesanatos nas feiras. Ela gostaria de fazer faculdade de moda, como já dito, mas acha que seria muito trabalhoso. Ela faz bolsas e roupas com grafismos indígenas e queria ter uma máquina de costura e fazer um curso profissional para ficar melhor. O curioso é que ela se orgulha de misturar grafismos de diferentes etnias. Ela diz que gosta de inventar e fazer algo único, que ninguém mais tem igual, misturando referências de diferentes etnias. Niara critica isso e diz que ela deveria dar crédito nos desenhos para cada etnia. Em feiras, Niara também reclamou de índios que vendiam artesanato de etnias que não eram a deles, o que confunde e irrita alguns compradores. Iracema não liga e preza pela sua criatividade. Sobre os Pankararus, ela diz que, depois que foi abandonada quando criança, não quer saber mais deles, e o único contato que tem com a cultura deles é através do Google, onde pesquisa os grafismos para usar nas suas bolsas. Um dia na horta, conversando sobre a possibilidade de pintar grafismos nos canteiros, Iracema disse que, em uma pesquisa sobre os Pankararus no Google Imagens, era possível encontrar coisas feitas por ela. Começamos a pesquisar no celular do namorado de Iracema. Ele começou a falar sobre os Pankararus mostrando as imagens:

- Rafael: E eles se vestem como os iorubás. São os antepassados deles, os espíritos. São as entidades deles.
- Niara: Isso eles só usam quando tem festa.
- Rafael: São os espíritos do rio.
- Niara: Tem muitas etnias que faz isso. A festa dos espíritos.
- Eu: Mas aí isso não é coisa de candomblé?
- Rafael: Também.
- Iracema: Foi o povo de candomblé que inventou isso aí.
- Niara e Rafael: Não!!
- Niara: Eles copiaram do indígena.
- Rafael: Não é que copiou.
- Iracema: Então, copiou.
- Rafael: Não. Gente, Deus só existe na cultura cristã?
- Niara: Não.

- **Iracema: Gente, na África tem uma etnia que faz a mesma coisa que os Pankararu. Só aquela cruz vermelha que é outra coisa.**
- **Niara: É.**
- **Eu: Então quem copiou de quem?**
- **Rafael: Ninguém copiou de ninguém. A sabedoria ela vem...**
- **Niara: Mas os africanos que vieram pra cá, eles deixaram praticamente tudo deles lá. Então, aqui eles começaram a utilizar as coisas indígenas.**
- Rafael: Mas lá eles cultuam também os iorubás.
- Niara: Sim, eles cultuam.
- Iracema: Tem colar de lá da África que é parecido com o daqui do Brasil.
- Rafael: Niara, a sabedoria é milenar. Por isso que eu acho uma falta de respeito chegar em um terreiro de candomblé e dizer que os espíritos que eles tão cultuando são demônios.
- Niara: É verdade.
- Rafael: Porque muito antes de existir o catolicismo, o cristianismo, pessoas já cultuavam a Deus. Na China, na África... De outras formas. E olha que eu fui evangélico, hein. Quase virei pastor.
- **Niara: E os primeiros povos no mundo, foi os nativos. No mundo inteiro. Então toda a cultura do branco ele absorveu do nativo. Tudo foi tirado do nativo.**

Niara sempre diz trabalhar com energias. Segundo ela, a energia indígena é a melhor para se trabalhar. Isso acontece porque ela é a primeira do mundo, porque os povos nativos foram os primeiros em todos os continentes. Assim, tudo o que existe hoje foi tirado deles, mesmo que tenha sido modificado. Diferentes histórias que eu ouvi envolviam me explicar como as coisas haviam sido roubadas dos índios, o que abrangia desde explicações sobre como o futebol e a borracha foram roubados dos índios pelos ingleses até a afirmação de que a Sadia havia copiado uma receita de frango recheado com queijo e presunto da mãe de Niara. Na medicina, principalmente, não existiria nada do que temos hoje sem os conhecimentos indígenas que foram conseguidos, ela sempre ressaltava, a muito custo. Os experimentos antigamente envolviam testar tratamentos nas pessoas e se ela morresse, era assim que se descartava a possibilidade, e aprendia-se uma alternativa. Ela dizia que era assim que as coisas eram descobertas, na base de muitas mortes. Com isso se descobriram muitos tratamentos que são usados hoje na medicina ocidental.

Niara não se intimida ao comparar o que ela mesma chama de tecnologia indígena com a tecnologia dos brancos. Um dia falando sobre as energias com que trabalha, ela se referiu ao que ela fazia como física quântica. Um exemplo frequente da tecnologia indígena era o das técnicas de reprodução. Contando sobre uma palestra que ela deu uma vez, ela disse:

- Niara: Eu fui fazer um trabalho, só tinha doutor. Assim, doutor formado não sei aonde. Ih, nossa senhora. Só gente de tecnologia. A única analfabeta era eu. Aí chegou a minha vez de falar. Cheguei lá em cima. Descalça, de saia. Aí eu virei e falei assim: eu não tenho muita coisa pra falar não, porque a minha tecnologia é muito melhor que a de vocês. **A minha tecnologia antigamente era assim... Antigamente, nas aldeias, as mulheres... Igual, você é de uma família, ela era de outra. Aí vocês queriam ficar parente. Como poderia ficar parente? Um filho casando com o outro. Então, a sua mulher combinava com ela dela ter um menino, e ela ter uma menina. E aí você fazia com a sua mulher exercício pra ter um menino e ela ia fazer exercício com o marido dela pra ter uma menina. Nascia um menino aqui, uma menina aqui e casava.**

- Eu: Tem que fazer exercício pra fazer o filho certo?

- Niara: É, tem os exercícios. Tem os exercícios apropriados. Lua, tudo. Dieta na alimentação. Mas funciona que é um espetáculo. Muito melhor que essas tecnologias avançadas de hoje.

Nesse dia, Arthur estava comigo na horta, e o exemplo da tecnologia era sobre como nós poderíamos, hipoteticamente, nos tornar parentes. A tecnologia entrava na hora em que era preciso que tivéssemos filhos de sexos opostos que poderiam se casar entre si, nos tornando parentes. É bem documentada na etnologia ameríndia das terras baixas a existência de práticas para o controle da natalidade e fertilidade³⁸. A essas técnicas, Niara sempre se referia como “exercícios”. Nunca ouvi uma descrição detalhada de como eles ocorriam, mas ela garantia que funcionavam muito bem e eram muito usados antigamente, já sendo menos aproveitados hoje em dia. Também existiam exercícios que garantiam a saúde dos órgãos genitais.

³⁸ A criação de redes de parentesco através dos filhos é comum entre os povos ameríndios e se manifesta, por exemplo, no uso da tecnonímia, isto é, na maneira de se referir a alguém como parente (pai, tio, avô, etc) do seu filho. Por exemplo, em *The Piaroa*(1975) de Joanna Overing.

Niara estava sempre reclamando sobre a promiscuidade das pessoas de hoje em dia. Eu não sabia se atribuía essa postura aos ensinamentos dos seus pais indígenas, a sua educação escolar católica, a sua idade ou ao fato de ter crescido em uma cidade de interior – mas imagino que, provavelmente, seja uma conjuntura (“mistureba”) de tudo isso. Esses comentários eram feitos com frequência, em diferentes tipos de conversa. Ter relações sexuais com muitos parceiros, principalmente aqueles com quem não estava estabelecida uma relação afetiva, era assinalado como uma das coisas mais prejudiciais possíveis à saúde. Esses comentários pareciam às vezes ser relativos principalmente às mulheres, o que se tornara um assunto sensível para mim, gerando algumas discussões mais acaloradas.

Algumas vezes, eu incomodada com o tema perguntava se essa crítica à sexualidade moderna e urbana só valia para as mulheres. E os homens? Niara sempre me reprovava por fazer essa pergunta. Ela falava, e era verdade, que já havia me explicado uma vez que para os homens a promiscuidade, ou seja, manter relações com diversos parceiros, também era prejudicial. De fato, um dia em que Arthur também estava lá, ela havia discorrido longamente sobre como homens que transam com muitas mulheres adquirem câncer de próstata. Uma outra vez, falando entre mulheres, ela riu do fato de homens se referirem a mulheres com quem tiveram relações sexuais como mulheres que teriam “comido”. Segundo ela, se existe alguém que “come” qualquer coisa durante o ato sexual, é a mulher, uma vez que é a vagina que engloba o pênis. Comentários sobre homossexualidade e transexualidade também eram feitos em tom de reprovação, mas não ouvi sobre isso o suficiente para discorrer sobre o assunto.

O fato é que a tecnologia indígena existe e é uma maravilha, elas sempre me diziam. Infelizmente muitas pessoas duvidavam disso. Iracema se mostrava especialmente irritada com a pretensa superioridade do conhecimento científico e reclamou debochadamente sobre isso em uma conversa com Niara. Isso aconteceu em um dia em que estávamos plantando macaxeira na encosta, e elas conversavam entre elas sobre um mito do surgimento da macaxeira, que eu entreouvi e pedi que fosse repetido:

- Eu: Mas eu não entendi a história da macaxeira, de como é que surgiu a macaxeira.
- Niara: O povo tava passando fome e a moça branquinha que tinha nascido na aldeia, ela chorava, chorava, chorava... No mesmo lugar sempre. E ela morreu e foi enterrada ali. Passado algum tempo, a própria mãe viu aquele negócio, e até aparecendo raizinha. Ela foi, cavou. Aí descascou aquela raiz. Era branquinha. Aí botou no fogo. Tanto com ela com água, quanto ela com

a casca. Aí o povo comia aquilo, passava a fome. **Isso é a história do índio, né. Agora, na verdade, pra quem estudou, sabe que são as...**

- **Iracema: É, “cientificamente”...**

- **Niara: Cientificamente, já são raízes que você vai...**

- Iracema (irritada): Cientificamente, aí descobre um monte de coisa. É feito isso que você viu. Aí o povo bota palavra, inventa. Mas na história indígena, é outra história. Feito as lendas que existe nas aldeias. Tem vários tipo de lenda. Mas “cientificamente”...

- Niara: Muita gente não acredita em saci-pererê, mas eu vi. Eu vi saci-pererê.

- Iracema: O povo não acredita em mãe da água...

- Niara: As pessoas não acreditam que tem um protetor e uma protetora na água. E ontem naquela novela, o cara ia atirar, mas como não é pra ele ser assassino, aquilo apareceu e juntou as pernas. E aquela mulher que tava ali...

- Eu: Eu vi (a novela). Mas eu achei que era porque a mulher que tinha visto e tinha falado pra ele não fazer aquilo.

- Niara: Não, aquela que aparece em forma de mulher é a mulher que morreu já. Tá? É um espírito. São os encantados que se diz. Os encantados.

- **Iracema: É, são os encantados. Quer dizer, eles morrem para os humanos. E eles ficam ali para proteger o lugar e as pessoas que eles amam. É uma lenda. Agora as pessoas não acreditam. Porque “cientificamente” tudo não acredita. E na verdade existe. E todo mundo vê.**

Quanto a essa descrença, só o que se pode fazer é mostrar para as pessoas que elas estão erradas na prática. Assim como a necessidade de se provar enquanto mulher e enquanto indígena, que elas dizem que deve ser feita “mostrando serviço”, a mesma coisa ocorre em relação ao ceticismo sobre os poderes da tecnologia indígena. Por isso são muito importantes para Niara as histórias sobre as vezes em que ela curou pessoas que não tinham sido curadas por tratamentos tradicionais ocidentais.

Ainda segundo Niara, o único problema de trabalhar com energias é o risco misturar as coisas. As energias indígenas, por serem as primeiras do mundo e a base para o desenvolvimento das outras, são muito mais flexíveis. No entanto, pessoas desavisadas podem incorrer no erro de tentar misturar coisas que não vão bem juntas, o que é perigoso. Falando sobre uma mulher que frequentava diferentes estabelecimentos religiosos, Niara disse:

- Niara: Ela vai em tudo quanto é coisa um pouquinho. **Então, ela sabe um pouquinho de cada coisa. Aí às vezes ela mistura essas coisas e depois não sabe por que acontece certas coisas erradas na vida. Porque você fica misturando. Ou você é do candomblé ou você é da umbanda. Você não pode misturar umbanda com candomblé. Não pode. As energias são diferentes.** E nem sempre elas ficam bem. Às vezes elas se bica. Aí você pode, por exemplo, misturar energia do Egito com energia indígena. **Olha só que fantástico que é trabalhar com energia indígena. Energia indígena você pode misturar umbanda, candomblé. Você pode misturar...**

- **Eu: Energia indígena pode misturar com tudo?**

- **Niara: É porque energia indígena é isso tudo.** Você sabe que eu fui fazer um curso de Cabala, pra aprender os símbolos...

Niara então contou uma história sobre uma aluna sua, judia, que a levou a uma sinagoga. Ela fez isso porque insistia que uma música que Niara cantava era da Cabala. Niara insistia que a música era indígena, porque tinha aprendido com o avô.

- Niara: Aí eu virei pra ela e falei, não, aquilo é indígena. Foi meu avô que me ensinou. Ela disse, não, é uma oração de limpeza da Cabala. Eu falei, é uma oração de limpeza indígena. **Foi meu avô que me ensinou, garota. Meu avô aprendeu com o avô dele. O avô dele aprendeu com o avô dele. O avô do avô aprendeu com o avô. Olha quanto!** Eu disse, vem lá de quando nem existia Cabala.

Na sinagoga, o rabino impressionado perguntou se havia algum judeu na família dela, ao que ela respondeu “só se for índio judeu”. Perguntei se isso existia e ela disse respondeu afirmativamente, afinal os índios tinham sido os primeiros em todos os países e, portanto, os antepassados de todos os povos.

Teorias sobre a mistura

A maneira como os meus interlocutores se identificam como indígenas e falam dos diferentes caminhos para entrar em contato e apresentar essa indianidade é complexa. No ambiente heterogêneo urbano, surgem questionamentos e situações inusitadas. A partir das situações aqui relatadas e da minha convivência com essas pessoas, tive a impressão de que, para eles, ser índio não era um estado único e estável, mas uma potencialidade que podia ser acessada. Dessa maneira, também não seria algo totalizante e inflexível. É possível ter um avô indígena e, apesar de outros parentes não indígenas e do que poderia ser visto como uma aparência não indígena, ainda assim ser considerado e se considerar indígena. A indianidade não parece ser algo que se dilui através do sangue ou dos costumes. Existe, sim, uma gradação, por exemplo, quando Niara fala que certa aldeia está ficando muito branca por causa da comida. Mas isso não implica a perda de uma identificação como indígena ou até da possibilidade de depois se retomar um processo de se tornar mais índio, nesse caso recuperando, por exemplo, hábitos alimentares tradicionais. Isso porque o processo de se tornar qualquer coisa, não só índio, é constante e inacabável, sempre em aberto.

A teoria das cinco gerações de Niara também mostra como a indianidade é algo que pode ser recuperado, da maneira certa – ou, pensando de outra forma, algo que pode ter sempre estado ali sem se saber. Para pensar essas maneiras de pensar identidade e mistura, recupero aqui uma bibliografia desenvolvida recentemente sobre o tema.

Essas percepções não se encaixam com a ideia comum de que o povo brasileiro seria formado pela mistura das três raças, branca, negra e indígena. Essa ideia é elaborada por exemplo, por pensadores como Gilberto Freyre (1933) e Darcy Ribeiro (1996). Essa maneira de pensar leva também ao mito da igualdade racial brasileira que esconde sob um véu de suposta cordialidade uma sociedade marcadamente racista. A mestiçagem, nesta aproximação, é colocada como a inevitável (e desejável) junção de elementos diferentes para criar um novo, diferente dos anteriores. O povo brasileiro seria assim o resultado da mistura de três elementos de raças diferentes.

As noções apresentadas por Niara, Iracema e Dauá diferem dessa noção clássica de mestiçagem e parecem dialogar melhor com aproximações recentes à mestiçagem baseadas nas teorias etnográficas, elaboradas a partir do pensamento de povos e grupos sobre suas relações interétnicas e misturas.

Recuperando a proposta de Malinowski em *Coral Gardens* (1935), Marcio Goldman (2006, p.27) explica que a teoria etnográfica é um esforço de encontrar um meio termo entre o cientificismo e o subjetivismo, buscando tornar a teoria antropológica mais próxima do modo

de pensar das pessoas com quem se estudou, recusando a ideia de que o antropólogo teria um ponto de vista privilegiado para observar e descrever a situação dos outros³⁹.

No que diz respeito à mestiçagem, o autor sublinha que os estudos etnográficos mostram que as pessoas e coletivos pensam as relações raciais de uma maneira diferente da teoria social da miscigenação dominante. São teorias etnográficas que propõem que a junção de dois elementos diferentes não leva, necessariamente, à fusão e à criação de algo novo, mas à possibilidade da coexistência desses elementos, que é modulada de diferentes maneiras. Assim, trabalham com o operador lógico “e”, com a ideia da adição, e não de substituição ou fusão. Assim, dentre essas são comuns situações etnográficas onde povos indígenas, por exemplo, compreendem sua relação com os brancos e seu mundo como a aquisição de uma nova socialidade que não interfere ou dilui a sua socialidade indígena anterior.

Como já foi mencionado, Goldman elabora o que ele chama de teoria etnográfica da contramestiçagem um esforço teórico que busca pensar a relação entre afrodescendentes e ameríndios sem subordinar esses ao terceiro elemento branco⁴⁰. A relação afro-indígena pode ser desenvolvida de três maneiras. A primeira possibilidade é aquela de coletivos que efetivamente se pensam enquanto afro-indígenas⁴¹. A segunda possibilidade é aquela em que coletivos autodenominados indígenas e afrodescendentes estão em contato⁴². A terceira possibilidade é aquela em que o próprio antropólogo faz uma proposta afro-indígena ao proporcionar o encontro entre os materiais da etnologia ameríndia e da antropologia das religiões afro-brasileiras⁴³.

³⁹ “Uma teoria etnográfica, de seu ponto de vista, não se confundiria nem com uma teoria nativa (sempre cheia de vida, mas por demais presa às vicissitudes cotidianas, às necessidades de justificar e racionalizar o mundo tal qual ele parece ser, sempre difícil de transplantar para outro contexto), nem com o que Malinowski viria a denominar mais tarde “uma teoria científica da cultura” (cuja imponência e alcance só encontram paralelo em seu caráter anêmico e, em geral, pouco informativo)” (Goldman, 2006, p. 27).

⁴⁰ Essa operação vinda do autor Carmelo Bene, Deleuze chama de minoração, o processo de retirar a variável majoritária de uma trama, nesse caso os brancos, para observar a relação entre os dois outros termos.

⁴¹ Esses são os casos do coletivo estudado por Cecília Melo (2003) em Caravelas no Sul da Bahia, do estudo de Rafael Santos (2010) sobre os Xakriabá, de São João das Missões em Minas Gerais, e da análise de Luiza Flores (2013) sobre a tribo carnavalesca Os Comanches, de Porto Alegre.

⁴² É o caso estudado por Sauma (2013), em que o coletivo Filhos do Erepecuru, de matriz afro-brasileira, traça diversas relações com povos indígenas.

⁴³ Como é feito não só por Goldman (2014), mas também por Vanzolini, que estuda o feitiço no Xingu à luz das teorias das religiões afro-brasileiras, e de Banaggia, que no movimento inverso e complementar, busca observar questões afro-brasileiras a partir das teorias ameríndias.

O estudo desenvolvido por Melo (2003) em Caravelas (sul da Bahia) e sobre os seus interlocutores, que se autointitulam afro-indígenas. Assim, as pessoas com quem Melo trabalhou o branco não é o elemento histórico determinante, pois eles enfatizam a preponderância das relações entre afro e indígenas. Além disso, para eles mistura entre esses dois elementos como fusão que modifica os dois termos criando um terceiro, mestiço. A negação da mistura se dá em nome não de uma pureza, mas simplesmente de um modo diferente de pensar o encontro desses elementos⁴⁴. Melo revela que em Carvelas a autodenominação “afroindígena” não é uma identidade fixa “mas pode ser pensado como algo que se torna, que se transforma em outra coisa diferente do que era, mas que, de algum modo, conserva uma memória do que se foi — como um devir, portanto.” (Goldman, 2015, p.652). Assim, o que se sugere chamar de “contramestiçagem” são teorias etnográficas que buscam escapar da fixidez e acompanhar o desenvolvimento das pessoas e os coletivos, privilegiando a maneira como esses pensam a si mesmos.

José Kelly traça um caminho similar a partir da Venezuela e do seu trabalho com os Yanomamis, desenvolvendo a noção de antimestiçagem. Kelly ressalta que essa ideia da fusão é característica do pensamento político das elites latino-americanas é a “teoria da mestiçagem entendida como fusão consumptiva das culturas, da qual resulta em um tipo novo” (KELLY, 2016, p32). A mestiçagem é a forma como os *criollos* pensam sobre si mesmos, como uma autoantropologia. Esse pensamento *criollo* é confrontado com as concepções indígenas sobre mestiçagem, que são outras.

Para os Yanomamis com quem Kelly trabalhou durante anos, o que existe na relação com o mundo branco é a incorporação de uma nova socialidade, uma adição que não substitui ou se mistura com a anterior, sendo possível ser duas coisas. Essa ideia de incorporação de novas socialidades é consistente com as concepções míticas de aquisição da cultura através da imitação ou do roubo de outras criaturas (humanas ou não). É possível identificar pessoas como Yanomami ou nape em diferentes contextos, em relação a diferentes pessoas ou espaços sem que isso seja contraditório. Duas qualidades podem conviver sem se excluir ou se fundir.

Kelly também levanta outros exemplos indígenas para mostrar que o caso dos yanomamis de pensar a mistura como antimestiçagem não é um caso isolado. Por exemplo, ele

⁴⁴ Goldman também recupera o caso dos Tupinambás da Serra do Padeiro, estudados por Helen Ubinger (2012) e Daniela Alarcon (2013). Como outros indígenas do nordeste, esses já foram considerados índios misturados que estariam aos poucos perdendo sua indianidade e se tornando mestiços (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998). Os Tupinambás, no entanto, não julgam que tenham deixado de ser indígenas em momento algum, mas que tenham sido forçados a submergir para sobreviver.

recupera o exemplo dos Wari' também a partir do estudo de Aparecida Vilaça, que pode ser mais aprofundado através da leitura dos trabalhos da própria autora. A partir de anos de trabalho com esse grupo de língua Txapakura, da Amazônia Meridional, Vilaça (2000) analisa o contato dos Wari' com os brancos a partir da perspectiva dos próprios indígenas. Ela analisa principalmente a declaração dos Wari' de que eles estariam virando brancos. Ao invés de entender essa afirmação como uma declaração de perda de identidade ou aculturação, analisando-a através da perspectiva do xamanismo, a autora entende que os Wari' pensam em termos de uma existência dupla, em que se tornar branco não significa que eles não sejam Wari' – da mesma maneira que o xamã é animal e humano ao mesmo tempo, sendo capaz de alternar essas duas perspectivas e acessar os dois mundos, fazendo a mediação entre eles.

Retomemos a questão da tradição. Ao dizerem que são “Branco completamente”, os Wari' não entendem que estão perdendo a sua tradição, ou a sua cultura, como poderíamos pensar ao vê-los beber chicha de macaxeira ou álcool, comer farinha, usar a espingarda, dançar forró. Acontece que têm agora a experiência de um outro ponto de vista. Como o xamã-onça pode ver o sangue como chicha, os Wari' sabem que a farinha de macaxeira é a pamonha dos Brancos, ou que o forró é o seu tamara (Vilaça, 2000, p.13).

A partir do perspectivismo ameríndio, ao modificar os corpos, os Wari' tem acesso ao mundo dos brancos, como uma nova perspectiva que, no entanto, não anula a sua anterior. Pode-se dizer que operam assim, com o operador lógico “e”, assim como os Yanomamis de Kelly, pensando na aquisição da socialidade branca como uma adição, e não uma substituição ou alteração da socialidade wari'. Pensando sobre a relação dos Wari' com o mundo branco e com o cristianismo, Vilaça propõe um modelo de alternância, em que esses indígenas conseguem trabalhar com diferentes perspectivas, a branca cristã e a wari', não simultaneamente, mas em diferentes contextos, sem vê-las como contraditórias ou misturadas.

This does not mean that the Wari' perceive themselves to be on a linear path of transformation, turning white, as a result of conditions external to themselves or even by choice. They do not see themselves through the lens of culture. If there is something that characterizes them, it is the capacity to alternate, and undoubtedly the successive movements of conversion and deconversion in the past provide a clear example of this. They seem to live with this alternation with few problems, without thinking of it negatively, just as they often assert either that they are completely

Wari', different from white people, or completely white (wijam, "enemy") (Vilaça, 2016, p. 242).

Mistura na Aldeia Vertical

As teorias acima retomadas buscam pensar em uma alternativa às noções comuns de sincretismo e mestiçagem. Para pensar no encontro entre diferentes elementos, culturas, modos de vida, pessoas, coletivos, rejeitam não só a ideia de uma fusão com uma síntese, mas também cenários simplistas de uma mudança total pela aculturação ou de nenhuma mudança com uma continuidade completa pela ressignificação dos elementos exógenos. Essas teorias buscam nos seus extratos etnográficos as vicissitudes do que acontece nesses casos de encontros e contatos e a forma como diferentes grupos e pessoas lidam com a alteridade. A Aldeia Vertical e as pessoas com quem trabalhei são casos que parecem melhor pensados através dessas abordagens teóricas, que complexificam a maneira como as pessoas lidam com diferentes aprendizados e bagagens culturais.

No que diz respeito as ideias apresentadas por Vilaça e Kelly sobre a transformabilidade dos corpos e a possibilidade de coexistência e alternância entre pontos de vista indígenas e brancos, a Aldeia Vertical parece apresentar casos específicos de pessoas que lidam com a sua indianidade de maneira similar. A noção de contramestiçagem de Goldman também é relevante pois permite pensar a mistura como um processo constante de tornar-se, como parece ocorrer na Aldeia Vertical e a constante atualização da indianidade. Para Niara, Iracema e Dauá, a horta é o espaço privilegiado para os processos de aprendizado e transformação corporal envolvidos no acesso a sua indianidade.

Assim, para os meus interlocutores a indianidade não parece estar ligada a uma identidade fixa, mas a um processo de transformação contínuo. As pessoas podem ser índias, se tornar índias, resgatar sua indianidade. Isso não é contraditório com relação a suas declarações de ancestralidade e tradição. É uma maneira diferente de pensar sobre como acessar esses elementos. Quando fazem apontamentos sobre a indianidade dos outros, parecem estar operando a partir dessa lógica da contramestiçagem.

O ambiente da cidade e a aquisição de uma socialidade própria dessa, os comportamentos e vestimentas adequados etc., não parecem interferir no fato de serem índios. O fato de não terem nascido na aldeia ou todos os parentes não serem indígenas também não diminui sua indianidade. Assim, a indianidade é um elemento que não se dissolve em outros,

não se mistura, se mantendo através de gerações e lugares, dependendo, é claro, do interesse das pessoas em mantê-lo.

A trajetória de Niara é um exemplo desse caso. Ela fala muito sobre ter sido criada por pais e avós indígenas, em uma cidade de maioria branca onde também devia frequentar a escola dos brancos e aulas de etiqueta. Ela diz que teve que aprender a fazer as duas coisas, e a dos brancos muito bem, para não sofrer discriminação. Vem daí o seu orgulho de saber andar de salto alto melhor do que muitas mulheres brancas. Esses aprendizados se dão de forma paralela, a socialidade branca e a socialidade indígena passada pelos pais. Ela sugere que é capaz de alternar entre essas e trabalhar com as duas ao mesmo tempo, como na horta, sem implicar que essas se confundam. Ela sempre indica o que foi aprendido com os pais e o que foi aprendido com os brancos, mas é capaz de trabalhar com as duas técnicas. A maneira como Niara fala parece especialmente exemplar da contramestiçagem, uma vez que ela se pensa como completamente indígena apesar de se orgulhar de dominar muito bem os hábitos dos brancos. Iracema também foi criada por brancos sem que isso interfira na sua identificação como indígena. Dauá recuperou sua indianidade através do movimento Puri apesar de ter passado anos se identificando como branco.



Da esquerda para a direita: “Seu Miaga”(participante da comunidade do São Carlos do projeto), Dauá, Niara e Iracema, rindo em um momento de descanso na horta (Foto da autora)

Considerações finais

“Se a investigação ocorrer de acordo com os planos, ela não evoluirá, portanto, sobre um eixo linear, mas em espiral, voltando regularmente a antigos resultados e englobando novos objetos na medida em que seu conhecimento permita aprofundar um conhecimento até então rudimentar”

(Claude Lévi-Strauss)

A cor da mistura

Um dia conversando com uma senhora conhecida, ela contou-me que havia morado durante a infância no Piauí, onde foi alfabetizada, por conta da carreira militar de seu pai. Ao lado da casa da sua família, residia, em situações precárias, uma família que ela só quando mais velha percebeu que haveria de se tratar de índios. Ela mencionou que eles costumavam fazer pequenas iguarias de farinha de tapioca em um fogão rústico e que ela pulava o muro para comprá-las escondida dos pais. Ao longo da mesma conversa, me contou que imaginava que esses indígenas já deviam ter, com o passar do tempo, perdido seus “costumes”, assim como ocorreu com outras práticas tradicionais não-indígenas da região, como as rendeiras, das quais ela lamentava o fim. Concluindo, ela me disse “Depois quando mistura tudo, fica tudo marrom”. A constatação foi feita com pesar, indicando o que ela julgava ser a perda de muitas práticas e tradições originais, pela mistura, que assim como as diferentes cores, perdem sua especificidade, se tornando todas marrons e indiferenciadas quando combinadas.

A contramestiçagem aposta em uma resposta diferente, de que a mistura leva não a um marrom igual em todas as partes, mas a diferentes coloridos em cada local. Os elementos que se combinam não se fundem todos da mesma maneira, formando um novo e incolor resultado. Eles podem coexistir e se recombinar de diferentes maneiras, formando um mosaico cromático. Assim como nos casos etnográficos mencionados ao longo dessa dissertação, imagino que a Aldeia Vertical seja um exemplo dessas múltiplas possibilidades de recombinação colorida. Niara, Iracema e Dauá são exemplos individuais disso. Cada um recombina à sua maneira seus elementos e conhecimentos em suas trajetórias entre cidades, aldeias e movimentos sociais. A “mistureba” que aplicam na horta não se refere somente à contribuição de seus conhecimentos indígenas, mas à maneira específica como os combinam com técnicas urbanas e não indígenas.

São pequenos exemplos da imensidão de possibilidades da experiência de ser índio e viver enquanto tal.

Variações estruturais

Durante o meu trabalho de campo, inicialmente eu tinha muitas dúvidas sobre o que fazer. Há algum tempo frequentando núcleos e aulas de etnologia, não sei como são os métodos de pesquisa da antropologia urbana. Acostumei-me a ouvir e ler sobre casos de pessoas que desenvolvem suas pesquisas em lugares longínquos, onde se mudam para uma aldeia, participam de rituais de iniciação, são adotadas por famílias, passam a ter nomes indígenas e vivem por lá durante um tempo, passando por todo tipo de experiências que sempre me pareceram espetaculares. Ao ir para o meu campo, eu não tive de pegar aviões para Terras Indígenas nem voadoras através de afluentes de rios na Amazônia, mas pegar o metrô com o meu Bilhete Único e andar 11 estações (do Flamengo até o Estácio). Chegando ali, eu me perguntava o que exatamente eu deveria fazer. Aos poucos fui fazendo aquilo que não acho que mude de aldeia para cidade: tomar coragem para bater na casa das pessoas que estão simplesmente vivendo sua vida para pedir para ficar por ali um pouco, fazer perguntas, gravar algumas coisas eventualmente.

Comparando o meu trabalho às etnografias clássicas em aldeias, uma questão que eu sempre pensava era: o que eu estou fazendo é realmente etnologia? No fundo, essa pergunta duvidava dos meus interlocutores em algum nível: são eles índios realmente? Tanto quanto aqueles que moram em aldeias? Como fui percebendo aos poucos, minhas dúvidas iniciais eram as mesmas que fundamentavam grande parte das situações de preconceito pelas quais meus interlocutores passavam, sendo comparados a um ideal de índio romântico. Aos poucos fui percebendo também que muitos dos temas da etnologia clássica estavam presentes ali na Aldeia Vertical na horta no morro, como questões de origens míticas, relações de parentesco, tecnonímia, cuidados rituais, práticas de ensino, alimentação e produção de corpos, resguardos e técnicas de plantio.

A comparação entre os índios da aldeia e os índios da cidade, no entanto, parecia inescapável, sendo a diferença apontada pelos próprios moradores da Aldeia Vertical através dos termos “aldeado” e “desaldeado”. Acabei pensando sobre a diferença com o auxílio justamente de um texto da etnologia clássica.

Na clássica série das Mitológicas de Lévi-Strauss (2004), o autor apresenta uma análise

de diversos mitos coletados entre populações ameríndias. São analisados ao todo 528 mitos nos três primeiros volumes. A intenção da obra é procurar entender como os ameríndios pensam a passagem da Natureza para a Cultura, a partir de como essa é apresentada nos mitos. A mitologia é vista como uma grande rede, em que todo mito é uma transformação de outros. A análise que prossegue em espiral, sem um centro, pode ser aproximada de um rizoma. Não existe um ponto principal, e o mito que inicia a análise, M1, poderia ter sido outro. Ele é o mito inicial da análise, por sua relação específica com outros mitos do sistema onde está inserido, mas não tem em si uma qualidade fundamental. Ele não é mais importante do que outros mitos. A estrutura rizomática dos mitos se dá porque eles são sempre transformações de outros mitos. Nenhum mito é original, todos são sempre versões. Também não existe uma definição específica de mito, instrumentalmente definido para avançar a análise.

Nesse sentido, tentei me inspirar na análise estrutural dos mitos – obviamente sem pretensões tão grandiosas – para pensar na vida dessas pessoas que estão também sempre em perpétuo desequilíbrio, entre aldeias e cidades, entre indígenas e não-indígenas. Argumento, assim, que os índios urbanos não são uma versão mais fraca dos índios da aldeia, como é muitas vezes apreendido pelo senso comum, mas sim variações fortes, no sentido estrutural. A diferença entre índios aldeados e índios urbanos pode ser admitida sem que seja preciso assumir um deles como o “original”. Apesar de muitas vezes ser o caso de que o movimento espacial se dê da aldeia para a cidade, como foi visto, existem muitas outras possibilidades. Não se deve, assim, pensar a aldeia como lugar de origem da legitimidade da indianidade, mesmo que em muitos casos específicos ela seja o local de origem do deslocamento em direção à cidade. As pessoas da Aldeia Vertical parecem buscar justamente desmentir uma ideia de gradiente de indianidade, onde o ponto mais forte estaria na aldeia e o mais fraco, aculturado, na cidade. Não existe ponto de origem, somente variações. E, da mesma maneira como a passagem da Natureza para a Cultura não é unidirecional e irreversível, também não o é a passagem da aldeia para a cidade. É possível encontrar os parentes perdidos na cidade, e muitos desses, no processo de se reencontrar, voltam à aldeia. Afinal, aldeia e cidade não são polos opostos porque não são excludentes, como prova o caso da Aldeia Vertical e da antiga Aldeia Maracanã, aldeias na cidade.

Uma abordagem indígena da cidade

A maioria das análises de casos etnográficos de indígenas na cidade ressalta a capacidade dos indígenas de se recriar na cidade, de se adaptar, de incorporar seus modos a um novo contexto (Por exemplo, Andrello, 2006; Lasmar, 2006; Andrade, 2012). Esses estudos buscam atribuir-lhes a justa agência indígena, mas o fazem sempre desenhando linhas de continuidade entre aldeia e cidade. Minha dissertação se foca somente em um desses polos. Não busco, assim, traçar laços de continuidade entre aldeia e cidade, pois só conheço meus interlocutores no segundo. Disso advém uma consequência relevante que é ressaltada pelos meus interlocutores, a de que a indianidade não precisa ser legitimada necessariamente pelo tempo-espaço da aldeia. É possível ser índio na cidade, nascido na cidade. É possível ser índio que se descobre enquanto tal na cidade. Na minha pesquisa, tive acesso às aldeias somente pela fala de Niara, Dauá e Iracema, pessoas que também não mobilizam o espaço da aldeia como característica legitimadora da indianidade, mas, pelo contrário, reclamam o reconhecimento de sua condição de indígenas na cidade, e em qualquer espaço que seja. Ao mesmo tempo, suas falas e atitudes me permitiram acessar suas críticas à cidade, às dificuldades que enfrentam e a maneira como lidam com os preconceitos diários.

No estudo da sociocosmologia Tupi-Guarani, Calheiros (2014) aponta que, na mitologia Aikewara, a cidade, inicialmente indígena, é o lugar da convivência desarmônica entre diferentes povos e pessoas, que por suas diferenças inconciliáveis estavam constantemente guerreando. Os Aikewara se definem pela fuga desse estado de guerra, ao qual toda a comunidade corre o risco de recair por meio de brigas e guerras.

...afinal, a cidade não nasceu cidade. No princípio, era tão somente uma comunidade, uma aldeia⁵ onde existia apenas uma pequena maloca, habitada por um único homem, com suas duas mulheres e seus filhos. Tudo no momento que um “irmão derramou o sangue do outro” e a guerra se instaurou entre aqueles que deviam viver juntos sob o mesmo teto.” (Calheiros, 2014, p 4)

Os Aikewara fogem assim do seu próprio potencial destrutivo, que reconhecem realizado nos outros, cidadãos, capitalistas. A Aldeia Vertical é uma versão atual de uma situação mítica onde pessoas de diferentes povos, com diversas línguas, buscam conviver e ao mesmo tempo, manter suas diferenças. Meu trabalho não se debruçou, como eu havia inicialmente imaginado, sobre a Aldeia Vertical, mas sim sobre alguns de seus moradores específicos e como eles manejam sua indianidade na cidade. Seria interessante, no entanto, haver no futuro um estudo sobre o prédio em si. Existem muitas questões abertas sobre o

funcionamento da Aldeia Vertical, seu cotidiano e a relação entre seus diversos moradores sobre as quais não pude me aprofundar e que ainda poderiam ser investigadas.

Baseei-me em uma convivência relativamente prolongada com essas pessoas e nas muitas conversas que tivemos, que estão, no entanto, sempre sujeitas a equívocos. Equívocos esses que, como aponta Viveiros de Castro (2004) a partir da noção perspectivista, não são uma falha na comunicação, mas seu próprio fundamento. A equivocação deve ser admitida como uma diferença de perspectivas, e não uma presunção de similaridade sobre os referentes da fala, procurando na tradução e na comunicação levar em conta essa diferença, ao invés de buscar silenciar ou ignorá-la. O equívoco não assume o sentido de mal-entendido, mas de uma diferença de visão, não sobre um mundo comum, mas sobre diferentes mundos. Escrevo sobre o que eu pude entender do que eles tentaram me ensinar sobre seu mundo – ensino esse que é um dos temas principais levantados por eles sobre a construção da indianidade.

Nesse sentido, o humor emerge como uma força da indianidade que viabiliza as relações, tanto dentro da Aldeia Vertical quanto com as pessoas de fora. Assim, o humor é necessário para o manejo das relações. Uma das funções do humor, como caracterizado por Lagrou(2006) entre populações ameríndias, é aquele de poder apontar jocosamente excessos e comportamentos desmedidos dos tempos míticos que podem ser, então, evitados.

Qual é o saber expresso pelo humor? O humor festivo e burlesco do ritual expressa um conhecimento de como agir sobre o mundo que os protagonistas dos mitos careciam.”(Lagrou, 2007, p 84)

Assim, talvez, o humor faça possível o conhecimento para coexistir na diferença. O Outro, acessado através do humor, é visto não como alteridade intransponível, mas como uma possibilidade do ser, e assim, experimentar o ponto de vista do Outro é se tornar mais si mesmo. Como argumentei, para as pessoas com quem trabalhei, o humor também exerce uma função central para percorrer os trajetos da vida na cidade, permitindo lidar com situações potencialmente conflituosas de discriminação, possibilitando uma forma de defesa sem recorrer a um conflito aberto.

A questão que parece permear meu trabalho de campo e essa pesquisa é a de quem, afinal, é índio. Esse parecia ser um debate interno do movimento indígena que não tinha nunca uma resposta simples. A resposta mais importante no final é a de quem tem o direito de responder à pergunta. Obviamente, só eles próprios têm o direito a essa decisão. Não cabe a antropólogos, pesquisadores ou agentes do Estado. A indianidade não é uma substância, uma identidade fixa, mas um processo constante. A ideia de virar índio não deve indicar que existe

um outro lado em que o processo é acabado, em um ser estável. Como meus interlocutores apresentam, a indianidade é uma potencialidade que pode ser acessada, desde que seja feito da maneira correta, o que passa fortemente pela ideia de “estudo” e “aprendizado”. Busquei, assim, apontar ao longo dessa dissertação, algumas formas como meus interlocutores pensam sobre a questão de ser índio, se tornar índio e ser índio na cidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCON, Daniela Fernandes. 2013. *O Retorno da Terra. As Retomadas na Aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia*. Brasília: UnB (Dissertação de Mestrado).

ALBERT, Bruce & KOPENAWA, Davi. 2015. *A Queda do Céu: As palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. 2011. *O Regime Imagético Pankararu (tradução intercultural na cidade de São Paulo)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SANTOS, Glademir Sales dos (Orgs.). 2009. *Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas,

ALVARES, Myriam. 2005. “Kitoto Maxacali: a criança indígena e os processos de formação, aprendizado e escolarização”. *Revista Antropológica*. 15: 49-78.

AMOROSO, Marta e SANTOS, Gilton Mendes dos (Orgs.). 2013. *Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome.

ANDRADE, José Agnello. 2012. *Indigenização da cidade: Etnografia do circuito sateré-mawé em Manaus-AM e arredores*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo.

ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaratê*. São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2006. *No Território da Linha Cruzada: A Cosmopolítica Afro-Brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

ARCHAMBAULT, Julie. 2016. *Taking Love Seriously In Human-Plant Relations In Mozambique: Toward An Anthropology Of Affective Encounters*. *Cultural Anthropology*, Vol. 31, Issue 2, pp. 244–271

BANAGGIA, Gabriel. 2015. *Relações Afroindígenas no Jarê da Chapada Diamantina, Bahia*.

Reunião de Antropologia do Mercosul.

BARBI COSTA E SANTOS, Rafael. 2010. *A Cultura, o Segredo e o Índio. Diferença e Cosmologia entre os Kakriabá de São João das Missões/MG*. Belo Horizonte: UFMG (Dissertação de Mestrado).

BASTIDE, Roger. 1970. *El prójimo y el extraño*. Buenos Aires, Editions Cujas.

BATTAGLIA, Debora. 1995. On Pratical Nostalgia: Self-Prospecting Among Urban Trobrianders. In: *Rhetorics of Self-Making*. Berkeley: University of California Press.

BELAUNDE, Luisa Elvira; ECHEVERRI, Juan Alvaro. 2008. El yoco del cielo es cultivado: perspectivas sobre Paullinia yoco en el chamanismo airo-pai (secoya-tucano occidental). *Revista Anthropologica*. Año XXVI, N.º 26

BELAUNDE, Luisa Elvira. 2001. *Viviendo Bien: Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Lima: CAAAP, 2001.

_____. 2010. Deseos encontrados: escuela, profesionales y plantas en la Amazonía Peruana, En: *Revista da FAEEBA* (Salvador), v. 19, n.33, .p. 119-133.

_____. 2013. “El cachimbo Del Cocama: Una historia de alteridad y territorio en El Ucayali shipibo-konibo.” Em: *El aliento de la memoria Amazónica: antropología e historia de la Amazonía andina*, Pineda R. (Eds). Bogotá: IFEA & Universidad Nacional de Colombia, pp. 145-167.

_____. 2016. “Viver bem e a cerâmica na Amazônia”. *Anuário Antropológico* (Aceito para publicação)

BOURDIEU, Pierre. A Ilusão Biográfica. 1996. In: Ferreira M.; Amado J. (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. p. 183-191.

CALHEIROS, Orlando. 2014. *Aikewara. Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1968. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.

CESARINO, Pedro. 2012. “A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo.” *Revista de Antropologia*, 55(1): 75-137.

_____. 2008. “Babel da floresta, cidade dos brancos? Um povo indígena no trânsito entre dois mundos”. Em: *Revista Novos Estudos*, ano 02, v.1., p. 1-23.

CLASTRES, Pierre. 2003. “De que riem os índios?” In: *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.

CLIFFORD, James; MARCUS, George. 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

COELHO DE SOUZA, Marcela 2014. “Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta”. In: Carneiro da Cunha, Manuela e Cesarino, Pedro (orgs), *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Editora Unesp e Cultura Acadêmica. Pgs: 195-218.

COHN, Clarice 2004. “Os processos próprios de ensino e aprendizagem e a criança indígena”. *Cadernos de Educação Escolar Indígena*, 94-111. Barra do Bugres: UNEMAT.

COSTA, Daniele Ferreira da. 2011. *Quando os índios vêm para a cidade: magia e narrative no Instituto Tamoio dos Povos Originários*. 120 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Faculdade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

CRAPANZANO, Vincent. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.

FLORES, Luiza. 2012. “‘Ser comancheiro’ entre os conceitos de ‘afro’ e ‘indígena’: apontamentos etnográficos com uma tribo carnavalesca de Porto Alegre/RS”. Trabalho apresentado no 36º Encontro da ANPOCS.

FREYRE, Gilberto. 1933. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olímpio.

FRIDMAN, Fania. 2007. *Paisagem estrangeira: Memórias de um bairro judeu no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra.

GALLOIS, Dominique 2014. "A escola como problema: algumas posições." In: Carneiro da Cunha, Manuela e Cesarino, Pedro (orgs), *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Editora Unesp e Cultura Acadêmica. Pgs: 509-517

GOLDMAN, Marcio. 2006. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

_____. 2014. "A Relação Afroindígena". *Cadernos de Campo* 23: 213-222.

_____. 2015. "Quinhentos Anos de Contato": Por uma Teoria Etnográfica da (Contra)Mestiçagem". *Revista Mana*. Estudos de Antropologia Social 21 (3).

_____. (2)2015. *Além da Identidade. Para uma Teoria Etnográfica da Mestiçagem*. Conferência apresentada no Centro de Estudos Ameríndios da Universidade de São Paulo.

GONÇALVES, Marco Antônio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Z. 2012. *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Editora 7 Letras.

GOODY, Jack 1977. *The domestication of the savage mind*. Cambridge University Press.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

_____. 1996. "Podía leer Sangama? Sistemas gráficos, lenguaje y shamanismo entre los Piro (Perú Oriental). In: Fernando Santos Granero (org), *Globalización y cambio en la amazonía indígena*, vol 1. Quito, Equador: Abya-Yala. Pgs: 261-288

HARAWAY, Donna. 2000. "Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX", em T. T. Silva: *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*, Belo Horizonte, Autêntica.

HERZFELD, Michael. 1998. *Portrait of a Greek Imagination: An Ethnographic Biography of Andreas Nenedakis*. Chicago: University of Chicago Press.

HUGH-JONES, Stephen. 1997. "Education et culture: réflexions sur certains développements dans la région colombienne du Pira-Paraná". *Cahier des Amériques Latines*, 23: 95-121.

INGOLD, Tim (ed.). 1996. "The Concept of Society is Theoretically Obsolete". In: *Key Debates in Anthropology*: 55-98. Londres: Routledge.

INGOLD, Tim. 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.

JACKSON, Jean E. 1995. "Preserving Indian Culture: Shaman Schools and Ethno-Education in the Vaupés, Colombia". *Cultural Anthropology* 10:302-329.

KASZNAR, Alice. 2016. Hortas na cidade: reflexões sobre rural, urbano e meio ambiente. 30ª Reunião Brasileira de Antropologia.

KELLY, José Antonio. 2016. *Sobre a antimestiçagem*. Curitiba, Cultura e Barbárie.

KENSINGER, Kenneth. 1995. *How Real People Ought To Live: The Cashinahua of Eastern Peru*, Prospect Heights, IL, Waveland Press.

KOHN, Eduardo. 2013. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.

KULICK, Don. 2008. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*, Rio de Janeiro, Fiocruz.

KUPER, Hilda. 1978. *Sobhuza II, Ngwenyama and King of Swaziland: the story of an hereditary ruler and his country*. New York: Africana Publishing Co.

LAGROU, Els. 2007. A fluidez da forma: arte, alteridade e agência numa sociedade amazônica. Rio de Janeiro: TopBooks

_____, 2007. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa. *Rev. Antropol.*, Jun, vol.49, no.1, p.55-90.

_____. 2000. "Homesickness and the Cashinahua Self: A Reflection on the Embodied Condition of Relatedness", in OVERING, Joanna & PASSES, Alan (ed.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, London/New York, Routledge, pp. 152-69.

LASMAR, Cristiane. 2005. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP:ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

_____. 2009. "Conhecer para transformar: os índios do rio Uaupés (Alto Rio Negro) e a educação escolar". *Tellus*. 9 (16): 11-33.

LATOURE, Bruno. 2005. *Reagregando o Social: Uma Introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador: EDUFBA

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon. Cap 1: "A ciência do concreto".

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana* v. 2/2 21 – 47.

_____. 2005. *Um Peixe Olhou Para Mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP/ ISA/ NUTI. 400 pp.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. 2005. Xamãs na cidade. *Revista da USP*, São Paulo, v. 67, n. set/out/no, p. 218-227.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1935. *Coral Gardens and their Magic*. London: George Allen & Unwin Ltd.

MATOS, Marcelo. 2006. *Da Praça Onze à Praça da Apoteose: a luta pelo lugar do carnaval*. Rio de Janeiro: Contemporânea , v. 4, n. 1

MATTA, Priscila. 2005. *Dois elos da mesma corrente – uma etnografia da Corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 204 p.

MAUSS, Marcel. 2003. "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de eu". In. Mauss, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.

MCCALLUM, Cecilia 2001 *Gender and Sociality in Amazônia. How Real People are Made*, Oxford/New York, Berg.

MELLO, A. S. M. VEIGA, F. B. SOUZA, M. A. e COUTO, P. B. 2009. Os ciganos do Catumbi: de “andadores do Rei” e comerciantes de escravos a oficiais de justiça na Cidade do Rio de Janeiro. In: *Cidades, comunidades e territórios*. N° 18. Lisboa: CET –

MELLO, Cecília Campello do Amaral. 2003. *Obras de Arte e Conceitos: Cultura e Antropologia do Ponto de Vista de um Grupo Afro-Indígena do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional (Dissertação de Mestrado).

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. 2016. “*Brotou batata para mim*”. *Cultivo, Gênero e Ritual entre os Krahô (TO, Brasil)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MUNDURUKU, Daniel. *Coisas de Índio*. 2003. São Paulo: Editora Callis.

NUNES, Eduardo Soares. 2012 *No asfalto não se pesca. Parentesco, mistura e transformações entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília: Brasília.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. 1998. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Revista Mana*, v.4/1, abr.

OVERING, Joana, 1975. *The Piaroa: A people of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press.

_____. 1999. “O elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social numa sociedade amazônica”. *Mana* v. 5/1, PP. 81 – 107.

_____. 2000 “The Efficacy of Laughter. The Ludic Side of Magic Within Amazonian Sociality”, in OVERING, Joanna & PASSES, Alan (ed.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, London/New York, Routledge, pp. 64-81

PELUSO, Daniela M. 2015. Indigenous Urbanization: the circulation of peoples between rural and urban Amazonian spaces. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20 (1). pp. 1-229. ISSN 1935-4940.

RADIN, Paul. 1926. *Crashing Thunder: the Autobiography of an American Indian*. New York: D. Appleton & Co.

RIBEIRO, Darcy. 1996. "Sobre a mestiçagem no Brasil". In: Lilia Moritz Schwarcz e Renato da Silva Queiróz (orgs.). *Raça e Diversidade*: 187211. São Paulo: EDUSP/Estação Ciência.

ROSA, Marlise. 2016. *Catarinas e Iracemas: sobre casamentos interétnicos entre mulheres indígenas em Manaus*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro.

_____. 1997. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, Apr. vol.3, no.1, p.41-73.

SAHLINS, Marshall. 1997. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana*, Oct. vol.3, no.2, p.103-150.

SALDANHA, JR. 2009. "Eu não sou pedra pra sempre" *Cosmopolítica e Espaço Kaingang no Sul do Brasil Meridional*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre.

SAUMA, Julia F. 2014. "Entrosar-se, uma Reflexão Etnográfica Afroindígena". *Cadernos de Campo* 23: 258-270.

SERTÃ, Ana Luisa. 2016. *Seguindo sementes: circuitos e trajetos do artesanato sateré-mawé entre cidade e aldeia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo.

SILVA, Aldenor Moçambique da. 2013. *A inserção dos Tikuna no tecido social urbano de Manaus*. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas: Manaus.

SIMAS, Luiz Antônio. Conversa sobre o Estácio. Rio de Janeiro, Casa Comum, 2016. (Comunicação oral)

SOARES-PINTO, Nicole. 2014. Sobre alguns modos de usar a cultura dos Outros. In: Carneiro da Cunha, Manuela e Cesarino, Pedro (orgs), *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Editora Unesp e Cultura Acadêmica. Pgs: 195-218.

STRATHERN, Marilyn. 1995. Nostalgia and the New Genetics. In: *Rhetorics of Self-Making*. Berkeley: University of California Press.

TALAYESVA, Don C. 1959. *Soleil Hopi: l'autobiographie d'un Indien Hopi*. Terre Humaine. Editora Plon.

TOREN, Cristina. 2013. Uma antropologia além da cultura e da sociedade: Entrevista com Cristina Toren. Rio de Janeiro. *Revista Habitus*, Vol 11, n.1. Entrevista concedida a Guilherme Fians.

ÜBINGER, Helen Catalina. 2012. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e Territorialidade na Luta pela Terra Indígena*. Salvador: UFBA (Dissertação de Mestrado).

VALERO, Helena. 1984. *Yo soy Napëyoma: relato de uma mujer raptada por los indígenas yanomami*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales,

VANZOLINI, Marina. 2014. “Daquilo que Não se Sabe Bem o que é: a Indeterminação como Poder nos Mundos Afroindígenas”. *Cadernos de Campo* 23: 271-285.

VILAÇA, Aparecida. 1992. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

_____. 2000. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia., *Rev. bras. Ci. Soc.*, (Out.), vol.15 no.44

_____. 2016. *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia*. University of California Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Revista Mana*. Estudos de Antropologia Social 2(2):115-143.

_____. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 552 pp.

_____. 2004. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation.” *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1): 3-22.

_____. 2014. Parecer sobre a sentença do Juiz federal José Airton de Aguiar Portela, da Justiça federal de Primeiro Grau no Pará (Segunda Vara da Subseção de Santarém) de 26 de novembro de 2014, relativa aos Processos 2010.39.02.000249-

0 e 2091-80.2010.4.01.3902 (ações civis públicas tendo como réus a Fundação Nacional do Índio e a União)

_____. 2015. O índio em devir. In: *Baré: Povo do Rio*, HERRERO, Marina E FERNANDES, Ulysses (org.). Edições Sesc São Paulo. 2015, 340p.

_____. 2016. Os involuntários da pátria. Aula pública. Cinelândia, Rio de Janeiro, 20-04-2016.

WAGNER, Roy. 2010. *A Invenção da Cultura*. Cosac & Naify.