

A Aldeia Vertical: mistura indígena na cidade do Rio de Janeiro

The Vertical Village: indigenous mixture in Rio de Janeiro city
La Aldea Vertical: mezcla indígena en la ciudad de Río de Janeiro

Camila Bevilaqua

Dossier: Retos actuales de las ciudades fronterizas amazónicas

Artigo de pesquisa. Editores: Nohora Carvajal, Carlos Zárate

Recebido: 2017-04-28. **Devolvido para revisões:** 2017-07-10. **Fecha de aceptación:** 2017-08-09

Como citar este artigo: Bevilaqua, C. (2017). A Aldeia Vertical: mistura indígena na cidade do Rio de Janeiro. *Mundo Amazónico*, 8(2): 49-70. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n2.64491>

Resumo

Esse trabalho trata de um lugar chamado Aldeia Vertical, um prédio em um conjunto habitacional do governo habitado somente por indígenas de diversas etnias no centro do Rio de Janeiro. São apresentadas questões da experiência de ser indígena na cidade, da construção de um espaço enquanto aldeia, e como essas pessoas pensam sobre a constituição da sua indianidade nesse contexto. Acompanhando três moradores específicos do prédio, são levantadas questões trazidas pela circulação entre cidades e aldeias, fronteiras reais e imaginárias, de preconceitos e expectativas da indianidade.

Palavras-chave: indígenas na cidade; mestiçagem; educação indígena; Rio de Janeiro indígena; Aldeia Vertical.

Camila Bevilaqua. Doutoranda em Antropologia Social pelo Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro). Possui interesse no tema da circulação e habitação de indígenas em centros urbanos. Parque Quinta da Boa Vista. Mangueira. 20940040. Rio de Janeiro – RJ. Fax: (511) 6262815. mila.bevi@gmail.com

Abstract

This paper focuses upon a place called the Vertical Village, a building in the center of Rio de Janeiro inhabited exclusively by indigenous peoples from different ethnic groups belonging to different parts of the country. In this paper, we discuss questions related to the experience of being indigenous in a city, the construction of a residential space as a village, and the constitution of indigenous identity in the urban context. Following the paths of three inhabitants of the building, the questions considered emerge from their transiting between cities and villages, frontiers either real or imaginary, prejudices and expectations of indigenous identity.

Keywords: indigenous people in the city; indigenous mixture; indigenous education; indigenous Rio de Janeiro; Vertical Village.

Resumen

Este trabajo trata de un lugar llamado Aldea Vertical, un predio en un conjunto habitacional del gobierno habitado solamente por indígenas de diversas etnias ubicado en el centro de Río de Janeiro. Se presentan aspectos de la experiencia de ser indígena en la ciudad, de la construcción de un espacio como aldea y de qué piensan esas personas sobre la constitución de su indigenidad en ese contexto. Acompañando a tres habitantes específicos del predio, se plantean cuestiones relativas a la circulación entre ciudades y aldeas, a las fronteras reales e imaginarias y a preconceptos y expectativas de indigenidad.

Palabras clave: indígenas en la ciudad; mestizaje; educación indígena; Río de Janeiro indígena; Aldea Vertical.

Introdução

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.

A Aldeia Vertical é um coletivo multiétnico, localizado em um prédio no centro do Rio de Janeiro. Habitam ali indígenas de diferentes povos, que se relacionam entre si e com os não-indígenas. O artigo busca explicar como se configura o espaço e as relações atualmente, e a história de como esse se formou ao longo do tempo, tendo sua origem na Aldeia Maracanã, uma outra aldeia urbana no Rio de Janeiro.

São enfocadas principalmente as concepções nativas de indianidade e de aldeia, que tem novas formulações suscitadas pelo ambiente urbano. Busco seguir as reflexões que meus principais interlocutores, três moradores da Aldeia Vertical, me apresentaram. São esses Niara do Sol, filha de índios Fulni-ô e Cariri, Iracema Pankararu e Dauá Puri. Tendo a oportunidade de conviver continuamente com eles ao longo de um ano, pude ouvir e tentar compreender, a partir de situações práticas que se apresentavam, como eles se pensam enquanto índios, os desafios de habitar a cidade e os esforços pela construção de um convívio em um espaço multiétnico.

Assim, o artigo busca, principalmente, uma apresentação etnográfica da Aldeia Vertical e as vivências desses seus moradores, visando contribuir com os crescentes estudos sobre indígenas na cidade. São também tecidas relações com a bibliografia já existente sobre índios na cidade e exploradas algumas aproximações com as teorias recentes referentes a mistura, como a contramestiçagem (Goldman 2014).

A Aldeia Vertical

A Aldeia Vertical fica no prédio 15 do condomínio Zé Kéti do programa governamental *Minha Casa, Minha Vida*, situado na Rua Frei Caneca, no Bairro do Estácio, no Centro do Rio de Janeiro. 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).

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 quarenta e três prédios do conjunto exatamente idênticos e beges. Cada apartamento mede 44 m² em média. Tem dois quartos, um banheiro e uma sala com ligação sem porta para uma cozinha pequena.

Assim, o prédio chamado de Aldeia Vertical tem cinco andares e vinte apartamentos, todos eles habitados por pessoas que se autoconsideram índios.¹ 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 do movimento intenso, não foi possível fazer um levantamento preciso de todos os moradores. Os que eu conheci e os de quem 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.

Durante meu trabalho de campo, eu me aproximei principalmente de três moradores da Aldeia, Niara, Iracema Pankararu e Dauá. Essas três pessoas elaboram muito sobre o fato de serem índios, circularem e viverem na cidade, com todas as interações e preconceitos que isso implica. 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,² ainda gera um estranhamento frente à imagem romântica da paisagem associada aos índios e faz com que eles enfrentem muitos preconceitos.

Quando fui lá pela primeira vez, Niara contou que cada apartamento era uma oca. De fato, algumas pessoas colocam imagens e placas na porta dos seus apartamentos referentes às suas etnias. 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, inteiramente conduzida por indígenas. Eles têm como objetivo difundir a cultura indígena por meio 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 preconceitos.³

História: da Aldeia Maracanã à Aldeia Vertical

A Aldeia Vertical tem sua origem na Aldeia Maracanã, uma outra aldeia urbana no Rio de Janeiro. 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 SPI (Costa 2011: 9).

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 Tamoio⁴ dos Povos Originários. 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 Maracanã. (Associação Indígena Aldeia Maracanã 2015)

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 julgavam 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 (Costa 2011).

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 2013 (BBC 2013). 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 Indígenas (Redação Yandê 2013). O projeto foi oficialmente aprovado pelo Decreto N° 44.525 de 16 de dezembro de 2013 e publicado no Diário Oficial no dia 17 de dezembro de 2013 (Estado do Rio de Janeiro 2013), mas desde então o projeto não saiu do papel. Dentre os moradores que foram retirados à força, somente uma parte aceitou ser realocada pela Prefeitura. Foram primeiramente levados para Jacarepaguá, na Zona Oeste da cidade, onde moraram por um ano em containers (RioOnWatch 2016) — 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)⁵, registrada oficialmente em 21 de janeiro de 2015.

Na Aldeia Vertical existem divisões de grupos, amizades e inimizades 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.

Conceito 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 MNMV 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.

A Aldeia Vertical tem como fato distintivo ser um coletivo multiétnico e estar localizada em um grande centro urbano, o que apresenta desafios específicos. No entanto, reivindicam a denominação de aldeia tanto quanto

aquelas que recebem essa qualificação tradicionalmente. O fazem afinando a definição para ir além da simples delimitação espacial, buscando dar atenção as suas relações constitutivas, também presentes em aldeias rurais.

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 tribo” (Ritto & Prado 2013).

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 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 apresentam dificuldades encontradas 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. A constituição multiétnica da Aldeia Vertical, certamente apresenta desafios específicos, alguns dos quais serão tratados ao longo deste artigo, como decisões rituais.

O xamã asteca e a pizza de frango com catupiry

Após algumas visitas à Aldeia Vertical 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 Óscar Márquez Montoya, que chegou até lá acompanhando a escritora e ativista indígena Eliane Potiguara, amiga dos moradores. Óscar Márquez 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 de Janeiro, 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 em que 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 incentivam 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 nas aldeias 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.

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.

Todos os presentes no almoço, “aldeados” e “desaldeados”⁶, 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 ONG, 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 por meio 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 de Iracema, o homem, com uma voz grave e firme, iniciou um verdadeiro discurso emportunhol. 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.

Preconceito na cidade

O movimento indígena urbano conta com diversas especificidades, entre elas incluir pessoas que buscam se reconectar com sua ascendência indígena perdida. Não é composto assim, somente de indígenas que migraram de aldeias em áreas rurais para centros urbanos. Muitos já são nascidos na cidade e inclusive reclamam da vinda de índios aldeados, que buscam roubar o protagonismo dos desaldeados nos eventos urbanos.

Sobre a questão específica da ascendência indígena, Niara sempre a explicou por uma regra: a de que se alguém tem um indígena na família, dentro de cinco gerações para trás, essa pessoa também poderia se considerar indígena. Cinco gerações é bastante coisa e abre espaço, assim, para que muitas pessoas potencialmente sejam indígenas. Durante todo meu trabalho de campo, nunca vi afirmarem categoricamente que alguém não era indígena. O que poderia acontecer, eram ser feitas ressalvas quanto à maneira como as pessoas trabalhavam a sua indianidade, se não haviam estudado o suficiente, se não sabiam falar a língua, ou caso propunham-se a fazer coisas das quais não tinham conhecimento adequado, como rituais xamânicos.

A Aldeia Maracanã, antes de muitas dissensões que se seguiram mesmo anteriormente ao despejo, inicialmente tinha como projeto “encontrar os parentes perdidos na cidade”, como meus interlocutores me informaram. Esse projeto inclui encontrar índios que estivessem dispersos e também lembrar muitas pessoas que elas poderiam se afirmar como indígenas também. O movimento pretendia, assim, transformar a indianidade em uma possibilidade atraente. Devido ao preconceito, muitos poderiam escolher renegar uma ancestralidade indígena. Eles buscavam contornar isso, exaltando os aspectos positivos dessa identificação. Seria importante também apresentar a indianidade como uma possibilidade atual e não algo no passado e em museus. A indianidade é assim uma virtualidade, que pode ser atualizada. Não uma qualidade inata, mas algo que pode ser acessado. É um virar, que indica uma mudança de posição, um voltar-se no caminho para determinada direção. Nesse processo, é sempre reforçada a importância do estudo. É preciso buscar adquirir os conhecimentos adequadas, pesquisar sobre sua ancestralidade, ouvir dos mais velhos.

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. 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 pessoas estranhas, que “acham que são índios e ficam andando cheias de penas, sem falar direito com os outros”.

O preconceito dos adultos também afeta as crianças. Por exemplo, Niara dizia que algumas crianças do conjunto eram proibidas pelos pais de se aproximar do prédio da Aldeia Vertical. Ela atraía especial curiosidade das crianças por andar sempre toda de branco com roupas que ela mesmo fazia e usando colares indígenas. Conseguiu 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 dez 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.

Por causa das dificuldades econômicas, 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 uso do humor, em comentários irônicos, é muitas vezes assinalado nas 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.

Relato aqui dois incidentes exemplares que aconteceram durante o trabalho de campo, que demonstram as dificuldades dos não-indígenas em aceitar a presença indígena na cidade, seu uso de objetos que julgam típicos e até questionamentos sobre a autenticidade de sua indianidade. No bairro do Jardim Botânico, na Zona Sul do Rio de Janeiro, ocorreu uma feira indígena para marcar o Dia do Índio. Nessa ocasião, havia barracas que vendiam artesanato e apresentações de grupos indígenas. Niara estava com uma barraca de tapioca, perto de uma oca onde aconteciam apresentações. Quando seus parentes Fulni-ô, que estavam ficando no seu apartamento, começaram a apresentar cantos e danças na oca, ela foi assistir e eu fiquei cuidando da barraca. Um casal não-indígena de meia idade se aproximou e puxou conversa. Reclamaram que os Fulni-ô mesmo com o corpo pintado de grafismos, usavam shorts de nylon e tênis de marca, assim como eles. Estavam decepcionados e questionavam se na aldeia as coisas também eram assim. Quando relatei os comentários para Niara, ela indicou como um caso exemplar da ignorância em relação aos povos indígenas brasileiros.

Em outra feira, em que eu não estava, Iracema também teve um problema que me relatou depois. Enquanto participava de uma feira cultural afro, em que haviam aberto espaço para ela vender seu artesanato indígena, uma mulher negra questionou se ela seria índia de verdade. Iracema respondeu com ironia, por sua vez, questionando se a mulher era negra de verdade, deixando a mulher muito sem graça. Iracema me explicou que não tolerava esse tipo de pergunta, a não ser que viesse de crianças. Continuou reclamando que quando se é negro, não é preciso provar nada além da cor da pele, já ela só poderia ter uma prova concreta se fizesse um teste de DNA, tendo que tirar seu sangue para provar que é índia. Relatou que isso acontecia na cidade com frequência, e que também haviam muita implicância com quando ela estava usando telefone celular.

Índios na cidade

Há uma multiplicidade de abordagens à questão da crescente presença indígena nas cidades do Brasil⁷. São relevantes os trabalhos de Andrello (2006) e Lasmar (2005) sobre a migração de indígenas para a cidade no Alto Rio Negro e Nunes (2012) que explora uma aldeia Karajá rodeada pela cidade de Burundina. Outros trabalhos foram desenvolvidos pelo Grupo de Etnologia Urbana (GEU) do Núcleo de Antropologia Urbana (NAU) da USP, que buscam explorar a aplicação de conceitos da antropologia urbana — *pedaço, mancha, trajeto, pórtico e circuito* — para a etnologia em relação a presença indígena urbana, principalmente na cidade de Manaus (Magnani 2013; Andrade, 2012).

Alguns trabalhos exploram também a relação dos xamãs e rituais indígenas em centros urbanos, como os trabalhos de Magnani (2005) e Coutinho (2013). De maneira mais complexa, Cesarino (2008) demonstra como a cidade é pensada pelos Marubo a partir da cosmologia desse grupo, a partir da experiência já adquirida dos xamãs de se deslocar por outros mundos, efetuando traduções entre muitos coletivos.

Os estudos citados, buscam entender a relação da cidade a partir da cosmologia dos grupos indígenas citados, se alinhando a uma linha de estudos da etnologia clássica. Do ponto de vista dos estudos da etnicidade, são relevantes os estudos de Oliveira (1968). O Projeto Índios Citadinos coordenado por Alcida Ramos na década de 80 e mais recentemente, o livro de Almeida e Santos (2009).

A própria denominação é uma denominação chave, levantada por lideranças e intelectuais indígenas. 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 termo que está ligado a coisas pejorativas, conforme eu expliquei no começo.* (Munduruku 2003: 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.

Uso nesse artigo 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 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.

Esse processo está em confluência com a noção de pessoa ameríndia, em que a criação de novas pessoas e do parentesco é um processo paulatino de construção de corpos e não um dado biológico, como apontados pelo clássico artigo de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979). Os moradores da Aldeia Vertical constantemente apontavam para a centralidade de aprendizados corporais e práticos para a construção da indianidade. Diversos autores que trabalharam com povos indígenas da Amazônia Ocidental (Gow 1991, 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, que formam corpos a partir de ensinamentos, alimentos e afetos. A lógica de tornar-se indígena no ambiente urbano, segue, portanto, a linha da concepção ameríndia de pessoa.

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: 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. Recupero nessa sessão teorias que buscam lidar com a mistura e a identidade de maneira que parece mais próxima daquela como os meus interlocutores conversavam comigo. Seguindo a possibilidade levantada por uma aproximação afroindígena, exploro aqui principalmente as ideias de encruzilhada e contramestiçagem.

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: 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 Anjos 2006: 22).

A Aldeia Vertical também pode ser pensada como esse espaço de cruzamentos de muitos fluxos. A Aldeia Maracanã funcionava como um *hub*, uma porta de entrada para indígenas chegando ao Rio de Janeiro ou ao movimento indígena, e a Aldeia Vertical, com uma estrutura um pouco mais rígida por sua disposição predial, dividida em apartamentos, ainda tenta manter essa função. Deslocam-se por ali moradores com distintas trajetórias pessoais e pertencças étnicas, que convivem e interagem enquanto mantêm e até cultivam essas diferenças.

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.

A ideia de encruzilhada, o cruzamento de fluxos que não se fundem, 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.⁸ 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.

Como já dito, a maneira como meus interlocutores pensam a indianidade, parece se aproximar mais de um processo de tornar-se, que pode ser retomado, interrompido ou resgatado, do que como uma qualidade estável e fixa. A indianidade não se dilui através do sangue ou dos costumes. Podem indicar um gradiente de indianidade, ao dizer que certa pessoa não estudou o suficiente ou não detém determinados conhecimentos, mas esses podem ser recuperados ou fortalecidos. Se aproximam, assim, mais de uma maneira de pensar na mistura de modo analógico, onde o resultado nunca é dado. Com a vivência na cidade, e casamentos com brancos, a indianidade não é perdida, diluída, ou ainda anulada frente a criação de uma nova identidade. Parecem operar assim, por uma lógica da contramestiçagem, e não pela noção clássica da mestiçagem como a fusão de elementos para a criação de um novo.

A trajetória de Niara é um exemplo disso. Foi criada por pais e avós indígenas em uma cidade de maioria branca, onde frequentou escolas católicas e aulas de etiqueta. Costuma dizer que teve que aprender a sua cultura e a dos brancos, e as duas muito bem, para não sofrer discriminação. Se orgulha, por exemplo, de saber andar de salto alto muito bem. Adquiriu a socialidade indígena e a branca paralelamente, e é capaz de alternar entre elas quando necessário, e usar ambas sem problemas. Assim, nas falas de Niara parece haver uma lógica da contramestiçagem, quando esta se pensa como completamente indígena apesar de se orgulhar de dominar muito bem os hábitos dos brancos. Iracema também foi criada na cidade sem que isso interfira na sua identificação como indígena. Dauá recuperou sua indianidade por meio do movimento Puri apesar de ter passado anos se identificando como branco.

O ambiente urbano e a consequente aquisição de uma socialidade própria desse, que inclui comportamentos e vestimentas adequados etc., não é colocado como impedimento da sua indianidade. O fato de não terem nascido na aldeia, não terem todos os parentes indígenas ou se relacionarem com não-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.

Conclusão

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 por meio 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 em que 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 na cidade 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 na cidade 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 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.

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 2005; Andrade 2012). Esses estudos buscam atribuir-lhes a justa agência indígena, mas o fazem sempre desenhando linhas de continuidade entre aldeia e cidade. Minha pesquisa se focou 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-espço 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 aldeia 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: 4)

Os Aikewara fogem assim do seu próprio potencial destrutivo, que reconhecem realizado nos outros, citadinos, capitalistas. A Aldeia Vertical é uma versão atual de uma situação mítica onde pessoas de diferentes povos, com diversas línguas, não fogem mas buscam conviver e ao mesmo tempo, manter suas diferenças, com todos os desafios que essa empreitada acarreta.

Notas

Reconhecimentos: Esse trabalho se baseia em um trabalho de campo desenvolvido durante o ano de 2016 no âmbito do desenvolvimento de pós-graduação no Museu Nacional – UFRJ. Boa parte do trabalho de campo foi desenvolvido frequentando o prédio, mas principalmente acompanhando Niara, Iracema e Dauá em uma horta comunitária na qual estavam desenvolvidos, no Complexo do São Carlos.

¹ Além disso, existe um indígena que mora sozinho em um apartamento em outro prédio, mas que é considerado parte da Aldeia Vertical.

² Segundo o censo do IBGE de 2010, 36,2% dos indígenas brasileiros moram em centros urbanos.

³ 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/>

⁴ 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.

⁵ 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.

⁶ Nesse caso os “desaldeados” seriam aqueles que não pertencem a uma aldeia, além da Aldeia Vertical.

⁷ Sobre a questão de índios na cidade na América Latina, foi publicado em 2015 um dossiê do *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* sobre o tema.

⁸ São exemplos desses casos etnográficos: o coletivo afro-indígena estudado por Cecília Mello (2003) em Caravelas no Sul da Bahia, o estudo de Costa e Santos (2010) sobre os Xakriabá, de São João das Missões em Minas Gerais, a análise de Luiza Flores (2016) sobre a tribo carnavalesca Os Comanches, de Porto Alegre, o caso estudado por Sauma (2014) sobre o coletivo Filhos do Erepecuru no Pará. Também casos de estudo de outros autores em que é possível apontar essa lógica da contramestiçagem, como denominada por Goldman, ou antimestiçagem, como chamada por Kelly, são: os Tupinambás da Serra do Padeiro estudados por Helen Übinger (2012) e Daniela Alarcon (2013), os Yanomamis nos estudos de Kelly (2016), os Wari nos estudos de Vilaça (2000) e os Tzeltal (Pitarch 2010).

Referências

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

ALMEIDA, A.W. Berno de & SANTOS, G. Sales dos (orgs.). (2009). *Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas.

ANDRADE, J.A. (2012). *Indigenização da cidade: Etnografia do circuito Sateré-Mawé em Manaus-AM e arredores*. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

ANDRELO, G. (2006). *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaratê*. São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI. <https://doi.org/10.7476/9788539302895>

- ANJOS, J.C. Gomes dos. (2006). *No território da linha cruzada: A cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- ASSOCIAÇÃO INDÍGENA ALDEIA MARACANÃ. (2015). Origens do coletivo 'Movimento dos Tamoios' e da 'Aldeia Maracanã'. <https://aldeiamaracana.com/2015/04/09/origens-do-coletivo-movimento-dos-tamoios-e-da-aldeia-maracana/>
- BASTIDE, R. (1970). *El prójimo y el extraño*. Buenos Aires: Éditions Cujas.
- BBC. (2013). Tumulto marca retirada de índios da Aldeia Maracanã. http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/03/130322_aldeia_cq_atualiza
- BELAUNDE, L.E. (2001). *Viviendo bien: género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonia peruana*. Lima: CAAAP.
- CALHEIROS, O. (2014). *Aikewara. Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- CESARINO, P. (2008). Babel da floresta, cidade dos brancos? Um povo indígena no trânsito entre dois mundos. *Revista Novos Estudos*, 2(1): 1-23.
- COSTA, D. Ferreira Da. (2011). *Quando os índios vêm para a cidade: magia e narrative no Instituto Tamoio dos Povos Originários*. (Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Faculdade Católica do Rio de Janeiro.
- COSTA E Santos, R. Barbi. (2010). *A cultura, o segredo e o índio. Diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais.
- COUTINHO, T.C. (2014). Curando através de imagens: notas sobre os mecanismos terapêuticos de um rito urbano de consumo de ayahuasca. *Ponto Urbe*, 7: 32-50. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.652>
- ESTADO DO RIO DE JANEIRO. (2013). Diário Oficial. 17 de dezembro de 2013. Ano XXXIX. Nº 235. http://www.ioerj.com.br/portal/modules/conteudoonline/mostra_pdf.
- FLORES, L.D. (2016). A guerra e o processo criativo afroindígena. *Novos Debates - Fórum de Debates em Antropologia*, 2: 14-19.
- GOLDMAN, M. (2015). "Quinhentos anos de contato": por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Revista Mana. Estudos de Antropologia Social*, 21(3): 641-659. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>
- GOLDMAN, M. (2014). A relação afroindígena. *Cadernos de Campo*, 23: 213-222.
- GOW, P. (1991). *Of mixed blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- KELLY, J.A. (2016). Sobre a *antimestiçagem*. Curitiba: Cultura e Barbárie.
- LAGROU, E. (2007). Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa. *Revista de Antropologia*, 49(1): 55-90. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000100003>

- LASMAR, C. (2005). *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NUTI. <https://doi.org/10.7476/9788539302956>
- LÉVI-STRAUSS, C. (2004). *O cru e o cozido. Mitológicas 1*. São Paulo: Cosac Naify.
- MAGNANI, J.G. Cantor. (2005). Xamãs na cidade. *Revista da UPS*, 67(set-nov): 218-227. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p218-227>
- MAGNANI, J.G. Cantor. (2013). Uma experiência de etnologia urbana: a presença indígena em cidades da Amazônia. Em: Amoroso, M. & Mendes dos Santos, G. *Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia* (pp. 45-74). São Paulo: Terceiro Nome.
- MELLO, C. 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*. (Dissertação de Mestrado). PPGAS – Museu Nacional.
- MUNDURUKU, D. (2003). *Coisas de índio*. São Paulo: Editora Callis.
- MCCALLUM, C. (2001). *Gender and sociality in Amazônia. How real people are made*. Oxford/New York: Berg.
- NUNES, E. Soares. (2012). *No asfalto não se pesca. Parentesco, mistura e transformações entre os Karajá de Buridina (Aruaná-GO)*. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.
- OLIVEIRA, R. Cardoso De. (1968). *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- PITARCH, P. (2010). *The jaguar and the priest: na ethnography of Tzeltal souls*. Austin: University of Texas Press.
- REDAÇÃO YANDÊ. (2013). Lideranças indígenas do Brasil firmam apoio ao Centro de Referência da Cultura dos Povos Indígenas no Rio. http://radioyande.com/default.php?pagina=blog.php&site_id=975&pagina_id=21862&tipo=post&post_id=32
- RIOONWATCH. (2016). Aldeia Maracanã fights for indigenous museum next to Olympics opening ceremony. <http://www.rioonwatch.org/?p=31291>
- RITTO, C. & PRADO, TH. (2013). No Maracanã, o milagre da multiplicação dos índios. *Veja*, 15 de janeiro. <http://veja.abril.com.br/brasil/no-maracana-o-milagre-da-multiplicacao-dos-indios/#>
- ROLNIK, R. et al. (2015). O programa Minha Casa Minha Vida nas regiões metropolitanas de São Paulo e Campinas: aspectos socioespaciais e segregação. *Cadernos Metrópole*, 17(33): 127-154.
- SAUMA, J.F. (2014). Entrosar-se, uma reflexão etnográfica afroindígena. *Cadernos de Campo*, 23: 258-270. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v23i23p257-270>
- SEEGER, A., DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.

SIMAS, L.A. (2016). *Conversa sobre o Estácio*. (Comunicação oral). Rio de Janeiro: Casa Comum.

ÜBINGER, H.C. (2012). *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. (Dissertação de Mestrado). Universidad Federal de Bahía.

VILAÇA, A. (2000). O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15(44): 56-72. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300003>