



DOSSIÊ

Presença Indígena no Rio de Janeiro — uma introdução

Imagem da indígena Niara do Sol, na Horta Carioca do São Carlos.
Fotografia: Camila Bevilaqua

Apresentação

Falar da presença indígena na cidade do Rio de Janeiro poderia parecer inusitado, fruto de pura curiosidade por assuntos residuais, não fosse o modo como diferentes grupos indígenas passaram a ocupar e fazer a cidade nos últimos anos.

Hoje, é possível flagrar a presença indígena na cidade maravilhosa por meio de eventos pontuais, como a venda de artesanato em feiras e encontros culturais, a apresentação de palestras e danças em escolas e a participação em experiências de curadorias compartilhadas de exposições realizadas em importantes museus. Uma presença que ganha contornos mais regulares ou permanentes, ainda que menos visíveis, com a circulação de xamãs indígenas entre grupos de religiosidade New Age, e a entrada de jovens estudantes indígenas em universidades públicas e privadas. De uma forma e de outra, a intensificação desta presença tem produzido, por sua vez, uma releitura da cidade por parte dos próprios indígenas que, numa espécie de indigenização do espaço carioca, levou à reivindicação de territórios indígenas, na cidade ou em suas imediações.

Como acontece com frequência, esta reimaginação social impõe novas questões para a interpretação histórica, sociológica e antropológica. Perguntas que deixaram de ser feitas, informações e documentos aos quais não foi dada a devida atenção tornam-se visíveis, interessantes, significativos. Tanto mais porque as questões provocadas pela presença indígena na cidade do Rio de Janeiro comunicam-se com perguntas mais largas, sobre a presença indígena em outras grandes cidades do Brasil e da América Latina em

geral. Esta presença foi visibilizada recentemente pelo avanço das políticas de reconhecimento, pelos movimentos de afirmação indígena e, finalmente, pela ampliação das categorias utilizadas nos censos nacionais a partir da última década do século XX. Isso fez com que a migração ou a mobilidade indígena para as grandes urbes se tornasse, desde o início do século XXI, um tema incontornável, trazendo consigo o interesse pelas transformações no perfil e diversidade étnicas das grandes cidades, tanto quanto nas transformações cosmológicas, organizacionais e identitárias vividas pelos próprios grupos indígenas em contexto urbano.

O objetivo desta breve introdução é apresentar os textos que reunimos neste dossiê interdisciplinar em torno do tema da Presença Indígena na Cidade do Rio de Janeiro, organizando-os em três blocos — História, Demografia e Etnografia — para melhor articulá-los entre si e com tais discussões recentes sobre a presença indígena em cidades.

História

A chegada da corte portuguesa e o seu projeto de instituir a civilização nos trópicos impôs à cidade do Rio de Janeiro, desde o início do século XIX, a imaginação de uma urbanidade em moldes europeus. A transformação da capital colonial em corte real implicou a implementação de uma determinada ideia de paisagem e de ordem pública que deveria tornar a cidade salubre, abrir espaço para os seus novos habitantes lusitanos, mas também eliminar ou atenuar as marcas da massiva presença negra, assim como, ainda que muito menos lembrado e registrado, eliminar a presença indígena. Esse imaginário e as práticas dele decorrentes foram poderosos o suficiente para eliminar os indígenas da própria linguagem social, seja por recurso ao termo caboclo, seja por meio do simples silenciamento de qualquer referência à sua presença, justificada pelo suposto do seu inevitável desaparecimento. Os dois textos deste bloco, sobre a Colônia e sobre o Império, nos oferecem importantes contrapontos a esta percepção.

O dossiê abre com o texto **Presença e atuação indígena na cidade do Rio de Janeiro colonial: das origens ao século XIX**, no qual Maria Regina Celestino de Almeida garimpa no seu material de pesquisa sobre aldeamentos indígenas na província do Rio de Janeiro (ALMEIDA, 2013), informações sobre a presença desses indígenas na capital. O artigo está centrado no que podemos reconhecer como formas da *agência indígena* em meio às disputas

entre europeus pelo controle do território colonial e do trabalho necessário à criação e gestão de cidades. Almeida reconhece esta agência indígena, por um lado, na etnogênese Terminó, e, por outro, nas negociações em torno da gestão trabalho. Ao descrever a passagem de *índios do Gato*, ou *Maracajá*, à *Temiminó de Arariboia*, a autora mostra como o subgrupo Tupinambá constrói, em meio ao contexto que mesclava a guerra colonial às guerras intertribais, uma identidade nova a partir da aliança com os portugueses, que lhe serviria para tanto garantir uma segurança já impossível nos sertões da Guanabara, quanto para solicitar da Coroa seus direitos enquanto aldeados e súditos. As outras expressões da agência indígena abordada são as negociações sobre sua própria mão-de-obra, fundamental até finais do século XVIII, tanto nas obras públicas que criaram a infraestrutura da cidade, quanto no serviço a particulares.

Os aldeamentos da província do Rio de Janeiro seriam, porém, extintos ao longo do século XIX, produzindo uma migração ainda difícil de estimar, em termos quantitativos, do interior da capitania em direção à Corte (LEMONS, 2016). Desterritorializados e desconectados de qualquer autoridade ou porta voz coletivo, esses indígenas se juntaram e se misturaram aos negros escravos e forros, juntos aos quais passariam a ser alvo privilegiado da polícia. O desejo de instituir uma corte europeizada no Rio de Janeiro fez com que a atuação da “nova polícia” se estendesse à tarefa de “educação moral” dos habitantes da cidade. Como explica Shultz (2008), para criar o que os contemporâneos chamavam de “vassalos úteis”, a polícia dava “atenção específica e força moral à população livre urbana pobre”, de forma a garantir que “as classes inferiores livres” se dedicassem a atividades produtivas. Uma forma bastante polida de descrever a ação brutal de uma agência disciplinadora e coercitiva dedicada principalmente aos “rapazes pobres”, categoria na qual estavam incluídos “mulatos, mestiços e pretos” acusados de vadiagem. Depois de recolhidos na rua, eles eram presos e condenados a prestar serviços públicos diversos. Assim, o trabalho compulsório era novamente aplicado aos indígenas, não mais como aldeados, mas como mestiços pobres urbanos “livres”, submetidos à disciplina civilizatória.

De qualquer forma, isso fazia com que a paisagem do Rio fosse marcada pela presença indígena na construção civil e nas obras públicas, no Arsenal da Marinha, na atividade de pesca da baleia e como marinheiros e remeiros de canoas do Serviço da Galeota Real ou o Escaler da Ribeira. A Câmara Municipal da cidade do Rio de Janeiro participava ativa e frequentemente da disputa por esta mão de obra, requisitando-a diretamente nas prisões.

A reforma do Passeio Público, em 1831, por exemplo, “contou com o trabalho de índios remetidos, inclusive, de outras províncias do Brasil” (FREIRE; MALHEIROS, 2009). Da mesma forma, o número de índios empregados em casas de particulares era suficientemente elevado em meados do século XIX para atrair a intervenção da Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça, ao constatar que “muitos indígenas existem ao serviço de pessoas particulares sem que percebam salário ou estipêndio algum, achandose assim reduzidos ao estado de quasi perfeito cativo” (apud FREIRE; MALHEIROS, 2009).

A história indígena não pode, portanto, ser reduzida à história das terras indígenas. Mesmo as disputas em torno da extinção dos aldeamentos, implicaram em processos longos, conflituosos e repleto de ações de resistência, negociação, adaptação e apropriação multi-situados. Uma parte desses processos gerou outra categoria de deslocamentos indígenas às cidades: as viagens de lideranças ou representantes indígenas às capitais regionais e até mesmo à capital do Império. Viagens que podiam alcançar dimensões homéricas, como nos casos dos povos indígenas do Nordeste. Os “caboclos” expulsos da ilha de São Pedro, localizada no sertão de Porto da Folha (SE), por exemplo, oferecem um caso excepcionalmente documentado disso. Em janeiro de 1916, o jornal *Gazeta de Notícias*, do Rio de Janeiro, publicava a notícia de uma dessas viagens:

Em meados de janeiro do corrente anno saíram de Porto da Folha [...] três silvícolas que fizeram penosa travessia até a capital bahiana. [...] Embarcaram em um bote, até Collégio, onde chegaram depois de uma viagem de três dias. Depois foram até Propriá [...] Nesta cidade, depois de um breve descanso, encetaram uma longa viagem a pé, exclusivamente. Durou dezoito dias. [...] Mal chegados a S. Salvador, dirigiram-se ao palácio do governador. [...] Atendidos pelo governador, Dr. Antônio Muniz, solicitaram ao mesmo auxílio para virem ao Rio protestar perante o presidente da República, contra o esbúlio de terras que há muito dizem sofrer. [...] Inocência, que já esteve aqui em 1890, em idêntica missão, vem comissionado pela população pobre de Porto da Folha, solicitar ao presidente da República a restituição de vários terrenos, actualmente ocupados pelos herdeiros de um grande fazendeiro e industrial sergipano, João Fernandes de Brito. [...] Esses terrenos reclamados pelos descendentes da tribo de Aramarus, tem segundo eles, a extensão de uma légua em quadro de terra, estando delimitados por seis históricos marcos de pedra postos ali em 1635

pelos primeiros colonizadores espanhóis e portugueses [...] (apud ARRUTI, 2002).

Assim, por ocasião da viagem de 1916, o jornal documentava a de 1890, mas ainda há registros de pelo menos outras duas, em 1888 e 1870, na correspondência oficial entre o Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas e o governo provincial. Em todos esses registros, o “índio Inocência” é citado como parte da comitiva, na primeira delas com 15 e na última com 75 anos de idade. Tais viagens, realizadas também por outros grupos indígenas do nordeste, guardam forte homologia com os périplos que os heróis míticos devem percorrer, formando importantes corpus narrativos que foram incorporados às suas tradições orais sobre a luta pela terra e pelo reconhecimento como indígenas (ARRUTI, 2002).

O segundo artigo deste dossiê, **Rio de Janeiro: território da diplomacia indígena (século XIX)**, de Ana Paula da Silva, acrescenta às tradições orais indígenas uma descrição dessas viagens tomada desde a perspectiva da Corte Imperial. Deslocando seu interesse da documentação dos aldeamentos em direção à documentação diplomática da Corte, Silva reapresenta o tema da agência indígena, mas agora tomando por personagens principais as lideranças que, viajando milhares de quilômetros, foram à Corte apresentar suas reclamações e demandas, como último recurso contra os processos de expropriação e violência sofridos nas suas terras de origem. Recuperando o registro das comitivas indígenas que traziam documentos como requerimentos, cartas, bilhetes, representações, ofícios, a autora descreve duas dessas situações de mediação que passaram pela Sala do Trono: a viagem que, em 1811, João Marcelino Gueguê realizou do Piauí à Corte, passando por Minas Gerais; e da viagem que, em 1814, os índios da Serra de Ibiapaba, capitania do Ceará, realizaram para se queixarem não exatamente ao Príncipe Regente, mas à D. Maria I, diretamente.

Esses textos nos permitem começar o percurso proposto neste dossiê com um estranhamento menor do nosso tema. Ambos apontam na direção da diversidade e da resiliência da presença indígena na cidade do Rio de Janeiro, não apesar, mas justamente por causa do papel da cidade no projeto social que não só supunha, mas planejava sua extinção.

Demografia

No Brasil, a categoria “índio” foi (re)introduzida na lista das categorias fixas de auto-atribuição de raça/cor dos Censos Demográficos do IBGE, a partir de 1991, depois de quase cem anos de silêncio. As duas contribuições seguintes são exemplos do crescente interesse sobre a demografia indígena e, em consequência, do fenômeno demográfico da presença indígena em cidades, não apenas no Brasil, mas mais amplamente em toda a América Latina.

Tal interesse decorre das inovações introduzidas em censos nacionais de diversos países do continente, como resposta ao avanço das mobilizações indígenas por reconhecimento étnico e por políticas públicas especiais ou diferenciadas. Entre a última década do século XX e a década seguinte, 17 países latino-americanos haviam incluído perguntas sobre diversidade étnico-racial em seus censos populacionais¹. Isso levou à multiplicação de pesquisas que buscam estimar a situação socioeconômica dos povos indígenas nas cidades, suas condições de vida (em especial educação), sua inserção laboral, entre outros temas, tendo por base essas novas fontes quantitativas e seriadas. A natureza da documentação permitiu, também, que rapidamente surgissem projetos de pesquisa e editoriais comparativos sobre a chamada “migração indígena” para as cidades, com a intenção de produzir panoramas continentais, incentivados ou financiados por agências multilaterais como o Banco Mundial (UQUILLAS; CARRASCO; REES, 2003), o Instituto Interamericano de Direitos Humanos (2007) e a Organização das Nações Unidas (ONU), por meio do Fórum Permanente para Questões Indígenas (2008) ou da ONU-HABITAT (2007).

No primeiro Censo Demográfico do Brasil, de 1872, os recenseadores conceberam três categorias populacionais: os livres, os escravos e os aldeados. As categorias utilizadas para classificar a população livre foram branca, preta, parda e cabocla, esta última reunindo todos os indígenas “desaldeados”, considerados “civilizados”, e deixando de fora do censo os índios ditos “brabos”, habitantes dos sertões. Enquanto no caso da população escrava só existiam as opções classificatórias, preta e parda, que era informada pelos senhores de escravos, a população aldeada era automaticamente classificada como cabocla, e contabilizada junto à metade da população considerada livre, apesar da complexidade envolvida nas relações de trabalho compulsório². No segundo censo, de 1890, a categoria pardo foi substituída pela categoria mestiço, o que provavelmente intensificou a confusão com o termo caboclo. Nos dois censos seguintes, de 1900 e 1920³, realizados no período de

vigência mais intensa da ideologia do “branqueamento”, a pergunta sobre raça/cor foi retirada do censo. No censo de 1940, a questão sobre raça/cor é retomada, mas agora tendo como seu objetivo principal avaliar o impacto da imigração europeia, promovida pela política de branqueamento, e seus efeitos colaterais, ou seja, a presença asiática⁴. Em função disso, o censo incluiu uma pergunta sobre as línguas faladas no domicílio além do português, eliminou a categoria caboclo, e acrescentou a categoria amarelo. Nos censos seguintes, de 1950 e 1960, a pergunta sobre as línguas faladas no domicílio desaparece, mas as categorias de raça/cor são repetidas, fixando a lista: branco, pardo, preto, amarelo. No censo seguinte, 1970, esta pergunta simplesmente desaparece, mas retorna no censo de 1980, mantendo as categorias utilizadas de 1940 a 1960.

A grande mudança que nos interessa aqui acontece, então, em 1991 e é ampliada nos censos seguintes. No censo de 1991, as categorias disponíveis para auto-atribuição de raça/cor passam a ser branco, preto, pardo, amarelo e indígena. No censo de 2000, essa questão passa do questionário da amostra para o questionário universal (aplicado à população total). No censo seguinte, de 2010, são introduzidas três novas questões relativas ao reconhecimento étnico: retorna a pergunta sobre a língua falada no domicílio; é introduzida uma pergunta sobre a etnia de quem se auto-atribuiu indígena; e surge uma pergunta de confirmação (“se considera indígena?”) para os que, mesmo residindo dentro das Terras Indígenas, não se auto-atribuíram à categoria indígena na pergunta sobre raça/cor.

Essas inovações introduzidas nos últimos três censos tanto resultam de uma revalorização da auto-atribuição indígena, quanto acabam por incentivá-la, de forma que, na passagem do censo de 1991 para 2000, registra-se um crescimento da população auto-atribuída indígena de praticamente 100%. A população brasileira age como se reagisse à possibilidade de acessar uma classificação étnica represada ou recalcada. Além disso, esses últimos censos revelam, também, que a distribuição da população auto-atribuída indígena estava dividida em proporções praticamente iguais entre campo e cidade (IBGE, 2005). Em resposta a estas novas informações, a demografia indígena sofreu um impulso no país⁵, dando origem a trabalhos sistemáticos de leitura do Censo, assim como ao seu cotejamento com trabalhos de recenseamento étnicos específicos (PAGLIARO; AZEVEDO; SANTOS, 2005; TEXEIRA, 2008; entre outros).

O artigo **População Indígena: o caso do Estado do Rio de Janeiro nos Censos Demográficos de 2000 a 2010**, de Barbara Cunha, Bruno Guimarães,

Andréa Sobral e Ricardo Santos, nos oferece o mais largo panorama disponível sobre a demografia indígena no estado do Rio de Janeiro, montado, além disso, de forma dinâmica, por meio da comparação entre os dois últimos censos e, sempre tendo por base a divisão desta população entre as diferentes mesorregiões do estado. Por meio deste vasto quadro, tomamos conhecimento da dinâmica da população autodeclarada indígena entre o espaço urbano e rural do estado do Rio de Janeiro, da sua composição por idade e sexo, do seu acesso à educação (dados sobre alfabetização e escolaridade), das suas condições de habitação, estimada segundo sua localização em favelas, assim como das línguas e etnias declaradas. O artigo é fartamente documentado com tabelas e gráficos que podem ser submetidos a novas interrogações pelo leitor.

A segunda contribuição demográfica e quarto artigo deste dossiê, **De quem estamos falando? Indígenas residentes no Rio de Janeiro segundo o Censo Demográfico de 2010**, de Marden Barbosa de Campos e Marcos Damasceno, apresenta uma visão concentrada nos dados do Censo de 2010 e no município do Rio de Janeiro, para investigar mais detalhadamente a composição dos domicílios com presença de pessoas autodeclaradas indígenas e suas distribuições pelos bairros do município. Ajustando o foco para uma escala menor e mais detalhada, assim como ponderando sempre os limites do dado censitário para a análise de questões que envolvem classificações sociais e identitárias, o texto investiga essa população a partir das perguntas sobre migração, renda e alfabetização, em busca do que chamam de “perfis de indígenas”.

Ambas as análises nos aproximam de forma inédita e detalhada da dimensão sociológica da presença indígena na cidade do Rio de Janeiro. Mas também apontam para os limites de uma investigação que não pode questionar, na fonte, o significado das classificações sociais e da auto-atribuição. Em ambos os textos há o chamado à colaboração com pesquisas qualitativas que sejam capazes de explicar o sentido da realidade esboçada pelos números. O bloco seguinte, apesar de não dialogar diretamente com as perguntas levantadas aqui, aponta nesta direção.

Etnografia

A visibilidade trazida pelos dados demográficos impactou também a produção antropológica de corte etnográfico, renovando o interesse sobre o tema

da presença indígena nas cidades. Vale lembrar que, no Brasil, os temas da migração e da “urbanização” indígenas remetem à década de 1960, com o trabalho inaugural de Roberto Cardoso de Oliveira sobre a urbanização dos Terena e sua “integração numa sociedade de classes” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968). Mesclando etnografia e abordagem demográfica, o autor usou o tema como um tropo crítico às noções de *assimilação e aculturação*, correntes na antropologia culturalista, dominante naquele momento. Para Cardoso de Oliveira, a “urbanização” não implicava em uma dissolução cultural e identitária, mas em uma reprodução (poderíamos dizer também uma *reinvenção*) do “tribalismo” em um novo contexto e adaptado a ele. Este projeto crítico deu origem, uma década depois, a um pequeno conjunto de projetos de pesquisa pautados nos mesmos métodos e hipóteses, sobre a migração de diferentes povos indígenas para Manaus, do qual resultariam as dissertações de mestrado de três orientandos do autor (LAZARIN, 1981; FÍGOLI, 1982; ROMANO, 1982) e de uma colaboradora (PENTEADO, 1980). Mas, depois desses trabalhos pioneiros, o tema saiu da pauta da antropologia feita no Brasil.

A partir do início deste século, o tema vem retomando o interesse. A frequente citação dos números do censo e, eventualmente, da transcrição de uma ou outra das tabelas mais simples da sinopse estatística do IBGE nos trabalhos sobre a presença indígena nas cidades brasileiras são sintomas do impacto que as evidências demográficas recentes tem tido sobre a etnologia indígena. Mas também é necessário observar que a concentração regional dessas pesquisas não tem seguido a concentração regional da população indígena urbana apontada nos censos. Se o Censo Demográfico de 2010 apontou que, no Brasil como um todo, cerca de 40% da população indígena reside em áreas urbanas, e se no Sul e no Nordeste os percentuais acompanham a média nacional (aproximadamente 45% e 50%), nas demais regiões esta relação se altera muito: enquanto no Norte e no Centro-Oeste essa proporção cai para cerca de 20% e 25% da população autodeclarada indígena residindo em áreas urbanas, no Sudeste ela dispara para pouco mais de 80%. Apesar dessas proporções, os estudos e publicações sobre o tema dos índios urbanos continuam se concentrando na região Norte do país, em especial na Amazônia. Dos aproximadamente 30 artigos sobre o tema publicados em periódicos, localizados em um rápido levantamento experimental por meio do SciELO, dois terços deles são dedicados à região Norte, contra apenas um quarto à região Sudeste.

Esta preferência está diretamente ligada ao fato de que a experiência indígena nas cidades da região Norte (Manaus, São Gabriel da Cachoeira e

Tabatinga, entre outras), mas também de algumas cidades do Centro-Oeste e do Sul, ainda pode ser abordada como extensão da etnologia feita nas suas aldeias de origem. Seguindo os povos em migração ou mobilidade em seus contextos urbanos, a etnologia pode tematizar a *mudança social* ou a *transformação cultural* a partir da incorporação das novas relações de trabalho, de gênero, de escolarização e de saúde, quase sempre tendo por referência as relações sociais e tradições culturais já descritas nas monografias convencionais. Tais cidades são escolhidas pelos indígenas simplesmente por serem os núcleos urbanos mais próximos nos quais podem buscar serviços ausentes ou deficientes em suas Terras, em especial saúde e educação. Esta proximidade permite a produção de uma experiência de contiguidade e continuidade que ora ameaça ou limita o efeito individualizante da cidade (atomização, anonimato, formalidade, monetarização), ora recria, nos bairros dessas cidades, uma espécie de duplo das aldeias de origem desses povos. Nesses casos, as cidades são extensões, ainda que altamente problemáticas, das vidas daqueles povos em seus territórios de origem, nas quais ainda é possível apreender com relativa nitidez a força das suas tradições e conhecimentos, dos seus laços familiares e étnicos.

Mas o que dizer da presença indígena em contextos como os das cidades de São Paulo e Rio de Janeiro? Cidades cujas populações indígenas foram dizimadas há mais de século e cuja área metropolitana estende a mancha urbana por vários municípios adjacentes, afastando quase definitivamente qualquer Terra Indígena? As grandes capitais nacionais produzem uma ordem de relações totalmente distinta com os povos, grupos, famílias ou indivíduos indígenas em migração ou mobilidade.

Os três artigos que encerram este dossiê nos apresentam variações dessa ordem de relações totalmente distintas. O efeito individualizante da cidade tende a prevalecer sobre as relações familiares e étnicas originais, passando a ser substituídas e mimetizadas pelo associativismo político e produtivo. As tradições e conhecimentos tendem a se fundir em um horizonte de práticas e conhecimentos “alternativos” ou “exóticos”. Por outro lado, essas cidades também oferecem uma potência nova para as aspirações e projetos desses indivíduos, famílias, grupos e povos, na forma de redes de relações de troca de uma extensão absolutamente nova, ou na forma de articulações políticas, ideológicas e estéticas inéditas.

Os dois primeiros textos deste bloco descrevem a formação e os desdobramentos de uma situação muito particular, produzida por um ativismo político que recorreu à prática das ocupações (aproximando-se mesmo do

que Sigaud (2005) chamou de “forma acampamento”) para territorializar aquilo que os autores chamam de Movimento Indígena Urbano do Rio de Janeiro. Os dois artigos, lidos em sequência, nos oferecem um ótimo exemplo de exploração etnográfica daquelas situações, lugares e movimentos que, por meio de práticas polêmicas e minoritárias, podem ganhar um sentido teoricamente radical sob a noção de “fazer-cidade” (AGIER, 2015). A última contribuição descreve outra forma de presença, cuja inserção será totalmente distinta, marcada por redes sociais vinculadas às classes médias intelectualizadas e à classe artística, por meio das quais se promove uma constante circulação xamânica na cidade. Os três textos nos falam de algum nível de territorialização indígena, ou ao menos de uma indigenização do espaço.

O texto **Aldeia Maracanã: militância política de protagonismo indígena na cidade do Rio de Janeiro**, de Vinicius Pereira dos Santos, abre este bloco recuperando a bibliografia acumulada sobre o fenômeno social da ocupação, realizada a partir de 2006, do prédio que havia servido à primeira instalação do Museu do Índio no Rio de Janeiro, por um coletivo fluido e variável de indivíduos de diferentes origens étnicas, majoritariamente originárias da região Nordeste. O texto oferece uma crônica documentada desta experiência política multiétnica em três tempos: o tempo da sua ascensão e queda, ou seja, do momento em que começa a ocupação do prédio do antigo Museu do Índio até a sua retirada por força de ação legal e por meio da violência policial, o tempo da resistência, representado pelos poucos meses em que a aldeia volta a ser ocupada, como um dos efeitos da conexão entre o movimento indígena e as jornadas de junho de 2013, e o tempo do seu “renascimento” sobre os escombros de um estado em calamidade financeira que parece ter abandonado as pretensões de gentrificação daquele espaço urbano.

No texto **Uma aldeia vertical: vivências indígenas no Rio de Janeiro**, Camila Bevilaqua apresenta o destino daqueles indígenas que, tendo por ponto de partida a aldeia vertical, mas sob a pressão do governo do estado do Rio de Janeiro para sua desocupação, aceitaram seu reassentamento em prédio do projeto Minha Casa Minha Vida, no centro antigo da cidade. Tendo por referência o diálogo com três de suas moradoras, indígenas de diferentes etnias, a autora descreve as reconversões de sentido que elas vão produzindo no uso de noções como aldeia, identidade, parentesco, desde sua experiência como indígenas em contexto urbano. Instalada em um prédio de cinco andares de um conjunto habitacional situado no centro antigo da cidade, a chamada aldeia vertical sedia a Associação Aldeia Indígena Maracanã e a Rádio Yandê, primeira web rádio indígena brasileira, e passou a funcionar

como local de referência para os indígenas em circulação pela cidade. Situa-do em uma área de tradicional ocupação negra, ladeado pelo Sambódromo e pelos bairros do Estácio e do Catumbi, berço do samba carioca, este território indígena inusitado, que os próprios indígenas descrevem como “uma aldeia no meio de um quilombo”, é constituído por um prédio de 20 apartamentos ocupados por diferentes etnias indígenas e por uma horta coletiva aberta no terreno baldio vizinho ao prédio. Os esforços das três indígenas pela criação e manutenção de uma “horta que nunca termina” estão associados ao modo pelo qual a aldeia vertical tem servido como um espaço de experimentação do passado e reelaboração do futuro.

O texto **O Rio e a Floresta: articulações Huni kuin — Rio de Janeiro-Ayahuasca**, de Maicon Fecher e Elizabeth Pissolato encerra este dossiê apresentando outra dimensão da presença indígena nas cidades, que passa pela organização, desde os anos de 1990, do que a literatura denominou como “vertentes neoayahuasqueiras urbanas”. Essa presença delineia cenários, atores e agentes inteiramente distintos daqueles descritos nos textos anteriores, por estabelecer uma relação de mão dupla entre aldeias e centros urbanos, em especial as aldeias amazônicas e as grandes capitais, por meio da aliança com classes médias urbanas intelectualizadas e vinculadas aos movimentos religiosos Nova Era. Neste contexto, a ayahuaska mistura-se ao xamanismo de origem norte-americana, ao hinduísmo, à umbanda, às terapias holísticas e alternativas, estendendo-se também para o campo das manifestações artísticas experimentais. Depois de sermos apresentados à bibliografia especializada sobre os circuitos da ayahuasca e ao histórico do circuito que liga especificamente o Acre ao Rio de Janeiro a partir dos anos de 1990, os autores descrevem os desdobramentos desta conexão: a constituição de uma extensa rede de apoio e consumo que promove eventos no Rio de Janeiro e visitas à aldeia, promovendo projetos artísticos e produtivos. Ao longo deste processo, ganha destaque as transformações dos atores envolvidos dos dois lados deste circuito e ao longo dele. Na cidade, os representantes indígenas convertem-se em pajés, enquanto consumidores fiéis dos rituais indígenas são elevados ao papel de “guardiões” desta “cultura”. A própria “cultura huni kuin” passa por transformações, convertendo-se em experiência psíquica em livro e em exposições artísticas, além de consumida internacionalmente.

A ampliação das redes de relações, marcadas pela ressignificação e produção de parentesco; a produção de espaços por meio da ocupação, da roça ou do encantamento; a inserção em movimento sociais e religiosos que

lhes ultrapassam, mas nos quais conseguem deixar marcas significativas; essas são ideias centrais às capturas da experiência indígena no Rio de Janeiro apresentadas aqui. Por meio delas, os indígenas continuam seu processo de abertura e transformação, não mais em direção a um “ser branco”, mas talvez em direção a novas modalidades de uma “indianidade genérica”, para as quais eles mesmos contribuem positiva e ativamente, pela seleção e apropriação de demandas e expectativas tipicamente urbanas.

JOSÉ MAURÍCIO ARRUTI

Professor do Departamento de Antropologia da
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Notas

1 Esses novos recursos possibilitaram a criação, em 2008, de uma Rede sobre povos indígenas no âmbito da Associação Latino-americana de População (ALAP) que, em 2010, foi ampliada para as populações negras: *Red sobre pueblos indígenas y afrodescendientes en America Latina*. (POPOLO; CUNHA; RIBOTTA; AZEVEDO, 2011).

2 Um olhar atento sobre os recenseamentos pode revelar o quanto a combinação dessas sobreposições classificatórias com a discricionariedade dos agentes classificadores pode resultar em surpresas. Na “Relação dos habitantes da Freguesia de São Pedro de Porto da Folha” (1829), por exemplo, a população total foi dividida em dois blocos, “índios” e “portugueses”, sendo que a segunda categoria foi, por sua vez, dividida em quatro “qualidades”: brancos, pardos, pretos e indígenas. A aparente confusão é explicada pela condição do próprio recenseador, que era o vigário responsável pela administração do aldeamento de Porto da Folha. Assim, o que estava em jogo na divisão “índios”/“portugueses” era, em verdade, a dicotomia *aldeados/não aldeados*, ou seja, submetidos ou não à sua administração. Isso simplificava e naturalizava a classificação dos aldeados, supondo-os todos “indígenas”, o que era, no mínimo, problemático naquele contexto, assim como, por outro lado, produzia uma saborosa indeterminação sob o rótulo de “portugueses”, surpreendentemente coloridos: 10% brancos, 57% pardos, 32% pretos e 1% indígenas (ARRUTI, 2001).

3 O censo não foi realizado nos anos de 1910 e 1930.

4 Para o debate sobre a migração Japonesa e Chinesa ver Lesser (2001).

5 Em agosto de 2001, durante XXIV Conferência Geral da *International Union for the Scientific Study of Population* (IUSSP), a Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP) decidiu criar o Comitê de Demografia dos Povos Indígenas, em resposta à demanda de um grupo de demógrafos e antropólogos. O objetivo do Comitê foi definido, em termos demográficos, da seguinte forma: “enfrentar os desafios que representa estimar indicadores demográficos

para as ‘populações de pequena escala’ e interpretá-los à luz de informações sobre a cultura desses povos”. O Comitê entrou em funcionamento no ano seguinte e, a partir de 2006, passou à categoria de Grupo de Trabalho da ABEP. Informações disponíveis no site da ABEP: <http://www.abep.org/>. Acesso em: 31 mai. 2019.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas**. Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro. 2ª ed., Rio de Janeiro: FGV, 2013.
- ARRUTI, José Maurício. **Etnias Federais**: o processo de identificação de “remanescentes” indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- _____. Agenciamentos políticos da ‘mistura’: identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararu e os Xocó.
- Estudos Afro-Asiáticos** (UCAM. Impresso), Rio de Janeiro, v. 23, n. 02, p. 211-395, 2001.
- FÍGOLI, Leonardo H. G. **Identidade étnica e regional**: trajeto construtivo de uma identidade social. 1982. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 1982.
- FREIRE, J. R. B.; MALHEIROS, M.
- Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro**. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2009.
- IBGE. Tendências Demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000. **Estudos & Pesquisas**, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, n. 16, Rio de Janeiro, 2005.
- IIDH, Instituto Interamericano de Derechos Humanos. **Migraciones indígenas en las Américas**. San José, C.R.: IIDH, 2007.
- LAZARIN, Marco Antonio. **A Descida do Rio Purus**: uma experiência de contato interétnico. 1981. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 1981.

LESSER, Jeff. **A negociação da identidade nacional**: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

LEMOS, Cesar de Miranda. Demografia e mobilidade indígenas no Rio de Janeiro oitocentista: novas fontes de tratamento e identificação. **Annais do XVII Encontro de História da ANPUH-Rio**. Rio de Janeiro: ANPUH-Rio/UFRRJ, 2016.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de.

Urbanização e tribalismo. Rio de Janeiro: Zahar Ed. 1968.

ONU-HABITAT. **Informe de la Reunión Internacional de Expertos sobre Pueblos indígenas urbanos y migraciones**/ONU-HABITAT; OACNUDH; UNPFII; CELADE; OIM. Santiago de Chile, p. 27-29, marzo 2007.

PAGLIARO, H.; AZEVEDO, M. M.; SANTOS, R. V. (Orgs.). **Demografia dos povos indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

PENTEADO, Yara Maria Brum. **A condição urbana**: estudo de dois casos de inserção do índio na vida cotidiana. 1980. Dissertação (Mestrado em Antropologia),

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 1980.

ROMANO, Jorge Osvaldo. **Índios proletários em Manaus**: o caso dos Sateré-Mawé citadinos. 1982. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 1982.

SCHULTZ, Kirsten. Perfeita civilização: a transferência da corte, a escravidão e o desejo de metropolizar uma capital colonial. Rio de Janeiro, 1808-1821. **Tempo**, n. 24, p. 5-27, 2008.

SIGAUD, Lygia. As condições de possibilidade das ocupações de terra.

Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 17, n. 1, p. 255-280, [s.d.].

UQUILLAS, Jorge; CARRASCO, Tânia; REES, Martha (Eds.). **Exclusión social y estratégias de vida de los indígenas urbanos em Perú, México y Ecuador**. Washington-DC: World Bank, 2003.

Recebido em: 31/05/2019

Aprovado em: 12/06/2019