

Uma aldeia vertical:

vivências indígenas no Rio de Janeiro

A vertical village: Indigenous
experiences in Rio de Janeiro

CAMILA BEVILAQUA

Doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS –
Museu Nacional.

mila.bevi@gmail.com

RESUMO: O artigo trata das vivências e trajetórias de três indígenas de diferentes etnias na cidade do Rio de Janeiro. Todos são moradores de uma aldeia urbana, chamada por eles de Aldeia Vertical, cuja história é explorada através de seus relatos. A Aldeia existe em um prédio do conjunto de habitação popular Minha Casa, Minha Vida. Sua presença suscita diversas questões de convivência com os outros moradores e entre si. Procura-se levar em conta o próprio conceito de aldeia mobilizado por essas pessoas, assim como suas reflexões sobre sua indianidade, propiciadas pelo seu lugar no contexto da cidade. A pesquisa decorre de um trabalho de campo iniciado em 2016 em uma horta comunitária criada por meus interlocutores, em parceria com a Prefeitura do Rio de Janeiro, em um conjunto de favelas do Centro da cidade. A horta surge como espaço de resistência dessas pessoas e como uma possibilidade de ação sobre a cidade e seus habitantes, como um ato político. Também são traçadas relações com o plantio em outros contextos indígenas a partir do trabalho de Gow, Battaglia e Strathern. O plantio aparece como um emaranhado de relações, ligando diferentes aprendizados familiares e culturais, com a importância da formação dos corpos através da alimentação, e a forma de habitar o espaço.

PALAVRAS-CHAVE: Indígenas na cidade. Rio de Janeiro. Horta urbana.

ABSTRACT: This paper focuses upon experiences and trajectories of three people, from different indigenous groups, in the city of Rio de Janeiro. They live in a urban village, called Vertical Village, whose history is explored through their accounts. The village exists in a building from the popular housing project Minha Casa, Minha Vida. Their presence elicits different issues of coexistence with neighbours and between themselves. We seek to take into account the very concept of village mobilized by these people, as well as their reflections on their indianity, fostered by their place in the context of the city. The research results from a field work started in 2016 in a community garden created by my interlocutors, in partnership with the City Hall of Rio de Janeiro, in a set of favelas in the city center. The garden emerges as a space of resistance for these people, and as a possibility of action on the city and its inhabitants, as a political act. Also, are outlined relations with plantations in other indigenous contexts drawn from the work of Gow, Battaglia, and Strathern. The act of planting appears as a mesh of relations, connecting different family and cultural knowledges, with the importance of the formation of bodies through food, and ways of inhabiting space.

KEYWORDS: Indigenous people in the city. Rio de Janeiro. Urban garden.

Introdução

Acompanhando três indígenas de diferentes etnias na cidade do Rio de Janeiro, o artigo trata dos seus deslocamentos e formas de habitar o espaço. O texto se baseia na minha pesquisa de campo do mestrado, desenvolvida em 2016. Ouvi falar do local, chamado Aldeia Vertical, através de uma professora, que me indicou como uma possibilidade interessante de pesquisa. A partir do conhecimento inicial do prédio, acabei estabelecendo uma relação mais próxima com um grupo de moradores específico que vinha desenvolvendo uma horta no centro da cidade do Rio de Janeiro.

São esses: Niara, filha de pais Fulni-ô e Cariri; Iracema que é Pankararu; e Dauá que faz parte do movimento de ressurgência da etnia Puri. Os três começaram a participar de uma horta do projeto Hortas Cariocas da Prefeitura do Rio. A horta se desenvolveu no Morro do São Carlos, atrás do conjunto habitacional Minha Casa, Minha Vida da Frei Caneca, onde fica localizado o prédio que chamam de Aldeia Vertical. O local passou a ser idealizado por eles como um espaço não apenas de plantio, mas, também, de “divulgação da cultura indígena” a partir da própria atividade agrícola ali desenvolvida. Os três refletem muito sobre a sua ancestralidade e como essa se relaciona com o contexto urbano do Rio e o contexto multiétnico do prédio (BEVILAQUA, 2017).

Seguindo a concepção de aldeia aparente na fala dos meus interlocutores, essa parece ser definida mais pelas relações ali traçadas do que por um espaço físico. É assim como eles, pelo menos, entendem seus deslocamentos da antiga Aldeia Maracanã para containers onde ficaram temporariamente em Jacarepaguá, até seu estabelecimento na Aldeia Vertical. Uma vez me disseram que o antigo prédio da Aldeia Maracanã não era mais uma aldeia por não ter mais índios no local, quando o prédio foi evacuado. Em um contexto de lidar com indígenas de uma aldeia Fulni-ô, ficando em sua casa, Niara chamou a atenção deles de que ali também era uma aldeia, por mais que fosse vertical, e que o respeito aos mais velhos devia ser praticado assim como na sua aldeia. Ela também afirma que cada apartamento é uma oca. De fato, algumas pessoas colocam imagens e placas na porta dos seus apartamentos referentes às suas etnias. Uma aldeia se constitui assim, não apenas como um espaço físico, mas como um tecido relacional, definida pelas relações estabelecidas entre seus moradores, independente do local que ocupam.

É claro que os caminhos reflexivos, aqui acompanhados, são aqueles desenhados por meus interlocutores, que são apenas alguns dentro de um

movimento maior da Aldeia Maracanã e do movimento indígena urbano do Rio de Janeiro em geral. Suas opiniões são particulares e, como tento demonstrar aqui, dizem respeito a suas trajetórias de vida e modos de pensar, e não podem ser generalizados para uma coletividade maior. Apresentam, no entanto, possibilidades instigantes para se pensar a vivência indígena em grandes centros urbanos. Foi preferível, portanto, uma abordagem mais próxima da etnobiográfica, com uma convivência mais intensa com poucos sujeitos, do que uma tentativa de generalizar todos os moradores do prédio.

Uma aldeia vertical

Em 2010, foi demolido o Complexo Penitenciário da Frei Caneca, construído em 1850, primeiro presídio do país, onde foram detidos dentre outros Nise da Silveira, Graciliano Ramos e Olga Prestes. Em 2014, foi construído em seu lugar um Minha Casa, Minha Vida, conjunto de habitação popular do governo.

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

Dentre os moradores que foram retirados a força da Aldeia Maracanã, somente uma parte aceitou ser realocada pela Prefeitura. Foram, primeiro, levados para um hotel no Centro (Hotel Acolher Santana) e depois para Jacarepaguá, na Zona Oeste da cidade, onde moraram por um ano em containers — lugar que Iracema chamava de Aldeia Container. Os containers ficavam dentro do terreno do Hospital Curupaiti, especializado no tratamento de lepra¹. Os containers esquentavam quando fazia sol e inundavam quando chovia, segundo relato dos moradores.

Em 2015, eles tiveram direito a apartamentos no MCMV da Rua Frei Caneca, no prédio que passaram a chamar de Aldeia Vertical. Ali funciona a

sede do que se fundou institucionalmente como a Associação Indígena Aldeia Maracanã (AIAM), registrada oficialmente em 21 de janeiro de 2015.

O prédio denominado de Aldeia Vertical é o número 15 do bloco Zé Kéti, do MCMV. O outro bloco se chama Ismael Silva, sendo nomeados em homenagem a dois sambistas da região. Entre os dois blocos existe uma Clínica da Família. Depois, um terreno baldio no Complexo de Favelas do São Carlos que fazia parte do perímetro de segurança do presídio passou a ser a horta comunitária.

Por ter sido anteriormente uma prisão, ao chegar ao local, meus interlocutores lembram que foi necessária uma “limpeza energética” muito grande. Segundo eles, outros moradores não-indígenas de outros prédios também teriam reparado no problema, tendo havido casos de abandono de apartamentos e suicídios. Eles indicavam para esses moradores que era preciso fazer uma limpeza no espaço, e riam quando esses pensavam que eles se referiam a produtos de limpeza.

Assim como todos os MCMV, os prédios não podem ser pintados ou customizados. São todos iguais, dispostos geometricamente com espaços proporcionais entre si. Cada prédio tem cinco andares e quatro apartamentos por andar, totalizando vinte apartamentos. Por fora são brancos e beges. Cada apartamento mede em média 44 metros quadrados, com dois quartos, um banheiro e uma sala e cozinha interligadas.

Como mencionado, o prédio chamado de Aldeia Vertical tem cinco andares e 20 apartamentos, a maioria habitados por indígenas. 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, preferencialmente, incluindo alguns colombianos que estavam lá enquanto eu fazia trabalho de campo. Quando são realizados eventos indígenas na cidade, ou em datas comemorativas como o Dia do Índio, muitos indígenas vêm de suas aldeias para se hospedar na Aldeia Vertical. Por conta de seu movimento intenso, não foi possível fazer um levantamento preciso de todos os moradores.

Através de conversas entre alguns moradores do prédio, percebi serem usados os termos “aldeado” e “desaldeado”. Essa terminologia era usada para distinguir não a condição de moradia atual das pessoas, mas sim suas relações de pertencimento. Dessa maneira, “aldeados” são aqueles que têm uma aldeia para onde voltar. “Desaldeados” são aqueles que não têm uma aldeia para onde voltar, além daquela que habitam na cidade.

No térreo do prédio, existe uma placa indicando que ali funciona a AIAM (Associação Indígena da Aldeia Maracanã). Na época do meu trabalho de campo, o cacique da Aldeia era Carlos Tukano, irmão de Álvaro Tukano. Ele é oficialmente o presidente da AIAM, que tem a Aldeia Vertical como sede. Certa vez, em um evento, alguém teria interpelado Tukano e inquirido “E como que faz pra ser cacique na cidade?”, ao que ele teria respondido jocosa-mente “Boa pergunta”. Os cargos da AIAM são decididos por voto; a diretoria e a equipe executiva dos biênios 2016/2018 e 2019/2020 são como descritas abaixo segundo divulgação oficial da instituição²:

TABELA 1: Cargos e nomes da AIAM.

DIRETORIA EXECUTIVA 2016/2018	DIRETORIA EXECUTIVA 2018/2020
Presidente: Carlos Doethyró Tukano	Presidente: Marize Guarani
Vice-presidente: Carol Potiguara	Vice-presidente: Mangangá Pataxó
Diretor Secretário: Dauá Puri	Diretora Secretaria: Carol Potiguara
Suplente: Miguelito Acosta Xavante	
Diretor Tesoureiro: Elvira Alves Sateré Mawé	Diretora Tesoureira: Gesa Corrêa
Suplente: Akazuy Tabajara	
CONSELHO FISCAL	
Presidente: Garapirá Pataxó	Presidente: Carlos Doethyró Tukano
Conselheiros: Eliane Potiguara, Juatan Pataxó e Samehy Potiguara	Conselheiros: Eliane Potiguara, Socorro Anambé
SECRETARIA EXECUTIVA	
Secretária Executiva: Marize Guarani	
Coordenação Cultural: Arassari Pataxó	
Coordenação Educacional: Sandra Benites Guarani e Carmel Puri	Coordenação de Educação: Sandra Benites Guarani
Coordenação de Comunicação: Miguelito Acosta Xavante	Coordenação de Comunicação: Miguelito Acosta Xavante
Coordenação de Assistência Social: Niara do Sol Fulni-ô	

Fonte: Facebook oficial da Associação Indígena Aldeia Maracanã – AIAM.

Alguns comunicados oficiais e matérias de jornal ficam pregados em um quadro de cortiça no hall de entrada. Um deles é o da Rádio Yandê, web rádio indígena fundada e comandada por Anapuáka Tupinambá, morador do quinto andar do prédio, junto de outros dois indígenas não moradores do prédio, Denilson Baniwa e Renata Tupinambá. A Rádio Yandê é um coletivo de etnomídia, sendo a primeira web rádio indígena brasileira e inteiramente conduzida por indígenas. A Rádio tem como objetivo difundir a cultura indígena através do seu próprio ponto de vista, ao mesmo tempo em que se utilizam 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 preconceitos³.

Uma reclamação recorrente dos moradores é referente às dívidas que eles acumulam no prédio, devido ao fato de terem gastos lá que não tinham na Aldeia Maracanã, inclusive às vezes chamando o local de “Minha Casa, Minha Dívida”. Isso contrária a ideia, que algumas pessoas teriam, de que eles teriam “se vendido” para o Estado e estariam recebendo auxílios. Outro incomodo apontado é o de que o conjunto habitacional não é adequado para a execução de rituais, não tendo um lugar para fazer fogueiras, por exemplo.

Os habitantes indígenas são uma minoria dentro do conjunto habitacional majoritariamente não-indígena. Um dos moradores, uma vez, comentou que, por conta de boa parte da população ser negra, eles na verdade seriam uma aldeia no meio de um quilombo. Aos outros moradores só teria se perdido o ensinamento de escutar os mais velhos. Nesse contexto, a maneira como se apresentam esteticamente é sempre uma escolha. Alguns habitantes circulam pela área com adereços indígenas e outros com roupas “brancas”, e outros tantos com uma mistura dos dois. Ouvi relatos de pessoas do MCMV que se referiam aos moradores da Aldeia Vertical com estranheza e inclusive uma fala de que seriam pessoas que “acham que são índios e ficam andando cheias de penas, sem falar direito com os outros”.

Esse preconceito também é transmitido dos adultos para algumas crianças. Algumas foram proibidas de se aproximar do prédio e outras arrancavam com frequência mudas que eram plantadas em torno do prédio. Niara atraí atenção das crianças por sempre se vestir com roupas brancas com desenhos indígenas que ela mesma faz. Ela conseguiu eventualmente se aproximar de algumas crianças e criar uma boa relação com elas, principalmente para que ajudassem a cuidar das plantas para que não fossem arrancadas. Ela

é chamada de “Tia Índia” por muitas e sempre aproveita para perguntar se as crianças não poderiam ter um parente indígena e ter assim, elas mesmas, sangue indígena. Para Niara, a aparência física não-indígena pode encobrir uma ancestralidade indígena que pode ser redescoberta e atualizada.

A Horta no Morro

Além da relação com o prédio e seus moradores, minha principal vivência, como dito anteriormente, foi com a horta no morro do São Carlos e o grupo de indígenas que trabalhava nela: Niara, Iracema e Dauá. Apresento aqui brevemente algumas das muitas ideias que eles teciam sobre ser indígena e ser indígena na cidade a partir da horta e suas potências transformadoras.

Para chegar à horta é preciso subir pela entrada principal do morro, próximo ao metrô da Estácio. Ali subimos virando duas esquerdas seguidas, até chegar à parte do morro chamada de Bairro pelos moradores. Apesar de ainda estar localizada em uma parte baixa do morro, a área já está consideravelmente acima do nível da rua e permite uma vista privilegiada do resto da cidade.

Quando a horta começou a ser construída, lá só havia mato e um portão cheio de lixo do lado de fora. O lixo parece consistir de descartes dos moradores ao longo de anos, incluindo bonecas abandonadas, sapatos, seringas, caixas etc. Após uma parte do mato ser limpo, era possível entrar no terreno descendo até uma área plana, cercada por uma encosta íngreme para baixo e outra para cima. O terreno faz divisa com o MCMV embaixo e com a rua do morro em cima, e é cercado por muros de concreto de ambos os lados.

Ao longo do meu trabalho de campo e dos anos posteriores, o terreno mudou significativamente, passando de um local abandonado e inutilizado, para uma horta fértil e adotada pela comunidade hoje em dia. Na época em que eu acompanhava essas mudanças quase diariamente, a transformação da paisagem parecia mais lenta e em alguns momentos quase impossível, diante da enormidade do trabalho que havia pela frente. A reforma custosa da paisagem, a cada dia, escondia as grandes mudanças ao longo do tempo que, quando parávamos para olhar em volta, eram inegáveis. O terreno foi aos poucos se transfigurando. Inicialmente, era cheio de mato. Os outros homens do morro que trabalhavam na horta diziam que não era possível entrar ali e já haviam desistido de tentar. Iracema e Niara, para provar que era possível, começaram a cortar o capim alto com facão, até que os homens

cederam e levaram uma máquina para terminar o serviço. Foram limpando aos poucos a área plana e depois as duas encostas. Na área plana, foram feitos canteiros. Na encosta de cima, se plantou macaxeira, feijão guando e milho.

Em todo o processo de criação da horta, havia igualmente uma preocupação com a educação dos envolvidos. Niara ressaltava isso ao lembrar do fato de que eles estavam usando ali técnicas e aprendizados de plantio milenares, passados por suas famílias. Ela constantemente ressaltava que aquele era um trabalho feito pensando também nas gerações futuras, como era a maneira indígena de pensar e cuidar da terra. A horta assim não visava apenas produzir alimentos para o presente, mas também ensinar técnicas de plantio e transmitir ensinamentos que garantissem a permanência desse usufruto da terra.

O diferencial que os indígenas, com quem eu trabalhei, traziam para a horta da qual participam não consistia só em suas técnicas diferenciadas, herança de seus aprendizados familiares e indígenas, mas também na própria maneira como eles misturam essas técnicas ao contexto urbano no qual estão inseridos.

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

Na horta, era discutida frequentemente a alimentação dos brancos e moradores da cidade. Comentavam sobre o desligamento que existia entre a maioria dessas pessoas e o processo de produção dos alimentos. Reclamavam como esse processo e as pessoas nele envolvidas são invisibilizados pelos supermercados e restaurantes. Assim, muitas pessoas nunca tiveram ideia de como era cultivar seus próprios alimentos, não apreciando, desta forma, o trabalho necessário. Isso, segundo eles, seria uma das causas da má alimentação e falta de devida preocupação com malefícios como, por exemplo, agrotóxicos.

O trato com a terra na horta sempre envolveu muito afeto. Isso pode ser relacionado com uma literatura que existe na antropologia, às vezes denominada pós-humanista ou multiespécies (VAN DOOREN; KIRSKEY; MÜNSTER, 2016), que lida com as relações interespecíficas e busca levar em

conta agentes não humanos ou ao menos expandir a definição de humanidade. Por exemplo, Bruno Latour (2005), em sua proposta de Teoria Ator-Rede, pensa em não-humanos como agentes relevantes para interações estudadas. Donna Harraway (2000) sugere a figura do ciborgue para expandir a ideia de humano, a fim de incluir novos desenvolvimentos tecnológicos e de espécies companheiras (2003). Outros exemplos de aplicação desse tipo de pensamento em etnografias, que tem ressonância com o caso da horta, são o trabalho de Eduardo Kohn (2013) e Julie Archambault (2016).

Além dos alimentos, também são formadas, na horta, pessoas com conhecimentos, capacidades, qualidades e intenções específicas. O cultivo requer tenência e um compromisso diário, que nem todos têm, mas que, no entanto, pode ser desenvolvido. Como uma pessoa inexperiente nesse processo, eu muitas vezes sentia desânimo frente ao trabalho que naquele momento parecia colossal para terminar de preparar o terreno e cultivar tudo. Como incentivo, muitas vezes falavam longamente sobre como seriam as coisas uma vez finalizadas, todos os seus projetos para a horta e tudo que esperavam que desse certo. Mantinham em mente a imagem da horta finalizada como incentivo para trabalhar diariamente para chegar aos objetivos.

Hortas nas Cidades

A experiência de indígenas no Rio de Janeiro, uma das maiores cidades do país, pode parecer muito diferente dos seus parentes em aldeias. No entanto, a comparação entre esses modos de vida através da bibliografia disponível é um exercício que pode ser extremamente produtivo. Muitas dos temas presentes na horta ressoam com aqueles de etnografias clássicas amazônicas, como a comensalidade, a construção de pessoas e a relação com as plantas.

A etnografia de Peter Gow (1991), sobre os Piro (também conhecidos como Yine) do Baixo Urubamba, no Peru, é um caso interessante para pensar esses contrastes. Os Piro se auto intitulam “pessoas nativas”, que são aquelas que comem “comida de verdade”, sendo essa caracterizada por ser produzida localmente. Através da comida, é possível determinar a rede de parentesco do local, pois ela é distribuída por parentes, delimitando, assim, margens entre famílias.

Todo esse trabalho de produção da comida e do parentesco está intrinsecamente ligado à paisagem, seus rios, florestas e roças. Existe um tra-

balho constante para diferenciar o espaço da floresta daquele da aldeia. As aldeias são talhadas a partir da floresta, e seus quintais e casas precisam constantemente ser limpos para não serem novamente envoltos pela mata. Gow (1991) enfatiza, também, a maneira como a localidade de moradia está ligada ao ciclo de vida e morte. Os lugares de moradia são construídos a partir da floresta e, depois da morte dos seus moradores, são abandonados e voltam a ser floresta. Assim, a comunidade tem de estar constantemente sendo feita em um processo histórico através dos laços de parentes, de geração em geração, do fazer crianças e fazer casas e hortas.

Traçando um paralelo entre essa etnografia clássica sobre um povo da Amazônia peruana, é possível pensar no trabalho da horta. O trabalho de manutenção da horta e de limpeza é igualmente frequente. Assim como em todo plantio, é preciso limpar o espaço de matos e ervas daninhas que crescem. A paisagem no Morro do São Carlos, no entanto, tem elementos diferentes da Amazônia. Embora não corra risco de ser englobada por uma floresta, o entorno da horta tem um constante invasor, o lixo, elemento ubíquo na região. Fonte de diversas campanhas de conscientização por parte de associações de moradores e órgãos oficiais, o problema do descarte de lixo persiste no morro. Especialmente na rua e no terreno da horta, existe muito entulho, largado ao longo da rua em pilhas. Isso por que sendo um terreno baldio por muito tempo, a área se tornou um espaço privilegiado de despejo. Muito dita por meus interlocutores é a máxima de que “a horta nunca termina”, envolvendo um trabalho constante de manutenção.

Além disso, os participantes da horta têm uma relação com as plantas que não passa apenas pelo fato de funcionarem como fonte de renda, fornecendo um trabalho e a possibilidade de venda dos produtos. As plantas também eram pensadas de maneira ligada à sua ancestralidade e aos seus aprendizados familiares. Viam no espaço uma possibilidade de “divulgação da cultura indígena”, que possibilitaria a preservação de seus conhecimentos. O cuidado é recíproco, é dado a terra em forma de trabalho e atenção, e recebido de volta em forma de alimento nutritivo e saudável.

A relação entre paisagem e parentesco, tão explícita na sociedade Piro, pode ainda ser transposta para a cidade de outro modo menos óbvio. O movimento indígena urbano do Rio de Janeiro tem, em sua origem, o desejo de “reencontrar os parentes perdidos na cidade”. São essas pessoas que podem ter uma ascendência indígena esquecida e que pode ser atualizada e retomada. O contato com a horta é uma atividade que permitiria essa retomada. A divulgação da cultura indígena para não-indígenas através desse espaço

também permitiria uma extensão do parentesco, criando novas relações na cidade. O conhecimento compartilhado é aquele que foi passado através dos anos por suas famílias, mas que passa a ser trabalhado a partir de uma ideia ilimitada da cultura, que pode ser distribuída para pessoas fora da rede de parentesco. Essa maneira de lidar com sua ancestralidade faz parte do modo particular com que essas pessoas lidam com seus conhecimentos específicos e como escolhem circulá-los, sendo uma alternativa interessante de adaptação e continuidade de processos familiares a novos contextos.

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

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

Décadas depois de Malinowski, Battaglia (1995) estudou como alguns trobriandeses, na cidade de Port Moresby (Papua Nova-Guiné), buscaram começar a fazer festivais de batatas como os que faziam nas Ilhas Trobriand. Battaglia (1995, p. 78) usa o conceito de nostalgia para falar da relação desses trobriandeses urbanos com o seu lugar de origem, a Ilha. Segundo a autora, essa nostalgia nativa, no entanto, é menos um sentimento de anseio por algo perdido do que uma forma de conhecimento enquanto

prática corporificada. A tentativa de realizar a competição como essa era feita na Ilha não aparece como um lamento por uma tradição perdida ou como uma tentativa de salvaguarda, mas sim como uma forma de fazer uma atualização do festival em outro lugar, através de algo que a autora chama de “valorização do deslocamento”. Os trobriandeses urbanos usariam sua condição como motivo de orgulho, autovalorização e criatividade, ainda que na cidade surjam novas hierarquias, que nem sempre correspondem às aquelas dos clãs na Ilha.

Essa nostalgia trobriandesa também é analisada por Strathern (1995) a partir do trabalho de Battaglia. Segundo o autor, enquanto a “nostalgia prática” dos trobriandeses é por pessoas e lugares específicos e gera afetos que têm efeitos concretos na sua capacidade atual de viver na cidade, a nostalgia dos euroamericanos idealiza e reifica um passado de tradições e costumes, gerando sentimentos de perda e lamentação.

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

Marshal Sahlins (1997) também examina as questões geradas pelo que ele denomina de “pessimismo sentimental”. Ele argumenta contra a crítica pós-moderna do conceito de cultura, que vê esse como um instrumento de dominação imperialista que cria e mantém diferenciações homogeneizantes de grupos⁴. Sahlins (1997) mostra como esse argumento pressupõe sempre uma passividade dos nativos, indefesos frente aos brutais avanços do imperialismo, assistidos e legitimados pelos instrumentos teóricos da antropologia. O autor, na contramão da crítica pós-moderna, argumenta a partir de exemplos etnográficos que, em muitos casos, os sujeitos estudados pela antropologia se apropriam e ressignificam o conceito de cultura. A cultura como valor objetivado se torna parte da reivindicação de povos autóctones. O autor aponta também a ironia de que o que seria verdadeiramente homogeneizante é a ideia de aculturação usada por muitos teóricos que denunciam a incorporação de elementos “ocidentais” por povos “nativos”. Tal pensamento, ao tentar se colocar como defensor desses povos

frente ao “imperialismo capitalista”, pressupõe que esses grupos sejam estáveis e homogêneos, incapazes de incorporar elementos externos ou mudar sem perder sua cultura. A perda de informações não implica perda cultural, uma vez que, como lembra Sahlins, o que determina uma cultura não é um conjunto estável que permanece através do tempo, mas o modo como um grupo se reinventa constantemente.

Assim como no caso dos trobriandeses, não penso que a maneira como Niara, Iracema e Dauá se relacionam com a horta comunitária seja sentimental. Eles buscam aplicar ali conhecimentos de outros lugares, mas não falam desses em termos de uma perda irreparável. Falam muito sobre o futuro e sobre a implicância disso no tratamento da terra e da alimentação.

Dauá lembra, às vezes, que aquela terra na qual plantávamos estava sendo agredida há milhares de anos, desde a chegada dos brancos ali, e que seria preciso muito trabalho para recuperá-la. Ele dizia que era preciso trabalho e atenção, buscando conversar com a terra, para saber do que ela precisa. Niara, durante o trabalho na horta, explicou certa vez que o seu aprendizado familiar foi baseado na lógica da ação sempre voltada para as gerações futuras. A preocupação com a terra através do plantio é, desse modo, inseparável da continuidade do parentesco.

— Niara: Porque os antigos, eles não tinham essa coisa do pensar pro dia de hoje. Meu avô mesmo dizia. Você tem que ter um cuidado com os seus filhos, com os seus netos. É pra eles que você faz as coisas. Você não tá fazendo pra você. Pra você, seu avô e seu pai já fizeram. Agora, você tem que fazer pro seus filhos, pros seus netos. E ensinar seus filhos a fazer pros filhos deles, pros netos. É assim. Aqui não. Aqui as pessoas pensam no eu e no agora.

Iracema também, certa vez, enquanto falava sobre política, disse que já foi em muitas passeatas na vida, mas que não mais agora, por que “é melhor fazer horta do que fazer passeata. Porque passeata é sem futuro. E a horta vai dar comida pra gente daqui a pouco. Enquanto eles tão lá fazendo protesto, a gente tá aqui plantando pra comer no futuro”. A horta, como implica Iracema, é o espaço para a construção do futuro. É preciso fazer o árduo trabalho diário para ir aos poucos construindo algo que só vai dar frutos dali a algum tempo. Os resultados nunca são imediatos. É preciso de um cuidado constante para poder colher os resultados posteriormente. A comida que resulta desse esforço é o que Iracema aponta como consequência mais concreta

do que aquilo que ela poderia conquistar dos protestos políticos. A comida é o que vai dar a segurança no futuro e é da sua própria forma uma maneira de ação política diferente dos protestos.

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

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

A horta, como já dito, funciona não só como espaço de plantio, mas de divulgação da cultura, a partir de ensinamentos e da formação de corpos pelo trabalho e pela alimentação, usando aprendizados familiares e urbanos. Com essa mistura de técnicas, Niara conduz a horta buscando promover a preocupação com o futuro que ela identifica como sendo um dos valores aprendidos pela sua formação em uma família indígena. Essa preocupação com o futuro toma, segundo ela, o contorno de uma volta ao passado, o tempo dos antigos, aqueles que se preocupavam com as gerações seguintes. A mistura das técnicas de plantio, ensino e produção de comida, através da relação de intimidade com a singularidade do chão, trazem de volta a própria vida da terra. Segundo ela:

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

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

Penso que seria útil recorrer aqui ao procedimento delineado por Strathern e Ingold (1996) e analisar a maneira como os conceitos são de fato utilizados pelos interlocutores da pesquisa e as mudanças de seus usos e significados: “A tarefa da antropologia, do modo como eu vejo, é fazer os conceitos que encontramos funcionarem analiticamente. Em outras palavras, você deve fazer conceitos indígenas realizarem o trabalho analítico.” (TOREN, 2013, p. 169).

A fala se refere à utilização do termo “sociedade” por britânicos como uma “realidade auto-evidente”, mas tal procedimento pode ser feito em relação à maneira como meus interlocutores utilizavam o termo “cultura” com relativa frequência. Dessa maneira, o termo “cultura”, na horta, é usado de uma maneira específica não em relação a uma ancestralidade fixa, mas sempre a um processo de aprendizado.

Conclusão

Esta breve revisão dos debates antropológicos sobre nostalgia e cultura permite situar o caso da relação de Niaria, Iracema e Dauá e sua horta no contexto teórico da antropologia. Da mesma maneira, os relatos aqui apresentados de suas experiências são particulares, mas podem ajudar a pensar na vivência de indígenas na cidade do Rio de Janeiro.

Sua relação com a horta e os processos do cultivo deve ser pensada a partir de suas concepções sobre passado e futuro. Estes não correspondem

a uma ideia de nostalgia sentimental do passado e sentimento de perda de conhecimentos considerados fixos e tradicionais. Bem pelo contrario, seu trabalho na horta é ativamente voltado para o futuro, no ensino das práticas agrícolas e na produção de alimentos saudáveis, que, por sua vez, têm por objetivo estabelecer novas relações com pessoas não-indígenas que são aproximadas da indianidade por meio da participação nas práticas, festas e comidas. Desde o início, esse processo é concebido como uma mistura de técnicas própria entre a “cultura indígena” e a dos brancos. O modo como esses conhecimentos são utilizados e ensinados na horta e as diversas formas como eles mobilizam o conceito de “cultura” são específicos do contexto e das pessoas envolvidas.

A maneira como lidam com sua ancestralidade e os desafios mostra uma possibilidade de como lidar com a indianidade na cidade. O modo como pensam demonstra que não existe apenas um percurso unilateral da aldeia para a cidade, mas sim diversos caminhos de idas e voltas, e diversas maneiras de entrar em contato com a indianidade, podendo essa, inclusive, ser recuperada na cidade.

Notas

- 1 Matéria no jornal *O Globo*, Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/indios-retirados-da-aldeia-maracana-vaio-para-alojamento-em-jacarepagua-neste-domingo-7931399>. Acesso em: 19 fev. 2019.
- 2 Como postado na página oficial do *Facebook* da AIAM, em 12 de julho de 2016. Disponível em https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1200602209949874&id=847731075236991. Acesso em: 12 jul. 2016.
- 3 Dados retirados da página oficial do *Facebook* e do site da *Rádio Yandê*, assim como de falas pessoais de Anapuaka. Página do *Facebook* disponível em <https://www.facebook.com/pg/radioyande/>. Acesso em: 19 fev. 2019.
- 4 A autora Abu-Lughod, em **Writing Against Culture** (1991), diz que o uso do termo “cultura” é homogeneizante e contribui para uma ficção exotizante de outros povos que corrobora com a sua exploração.

Referências bibliográficas

- ARCHAMBAULT, Julie. Taking Love Seriously In Human-Plant Relations In Mozambique: Toward An Anthropology Of Affective Encounters. **Cultural Anthropology**, v. 31, Issue 2, p. 244–271, 2016.
- AZEVEDO, Lena; FAULHABER, Lucas. Smh 2016: Remoções no Rio Janeiro Olímpico. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2016.
- BATTAGLIA, Debbora. On Pratical Nostalgia: Self-Prospecting Among Urban Trobrianders. In: **Rhetorics of Self-Making**. Berkeley: University of California Press, 1995.
- BEVILAQUA, Camila. **A Aldeia Vertical e a Horta no Morro**: trajetória indígenas no Rio de Janeiro. São Paulo: Ponto Urbe, 2017.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.
- GOW, Peter. **Of Mixed Blood**: Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, T. T.. **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano, Belo Horizonte, Autêntica, 2000.
- _____. **The Companion Species Manifesto**: Dogs, People, and Significant Otherness. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- INGOLD, Tim (ed.). The Concept of Society is Theoretically Obsolete. In: **Key Debates in Anthropology**. Londres: Routledge, 1996, p. 55-98.
- _____; STRATHERN, Marilyn et al. The concept of society is theoretically obsolete. Debate In: INGOLD, T. (Org.). **Key Debates in Anthropology**. Londres: Routledge, 1996, p. 55-98.
- KOHN, Eduardo. **How forests think**: toward an anthropology beyond the human. Berkeley: University of California Press, 2013.
- LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social**: uma Introdução à Teoria do Ator-Rede. Salvador: EDUFBA, 2005.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Coral Gardens and their Magic**. London: George Allen & Unwin Ltd, 1935.
- SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). **Mana**, v. 3, n. 2, p. 103-150, Oct. 1997.
- STRATHERN, Marilyn. Nostalgia and the New Genetics. In: **Rhetorics of Self-Making**. Berkeley: University of California Press, 1995.
- VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Multispecies Studies. **Environmental Humanities**, v. 8, n. 1, p. 1–23, 2016.
- WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

Recebido em: 29/05/2019

Aprovado em: 11/06/2019