4

Sendo índio na metrópole

Os moradores do Instituto Tamoio possuem suas próprias idéias sobre o que é *ser índio*. Elas incluem o que consideram próprio ou não para um índio fazer, o que representa a cultura indígena, o que identifica um índio e o distingue. Estas são idéias que falam sobre sua identidade, representações que são motivadoras de atitudes e comportamentos dentro de seu cotidiano.

O Instituto Tamoio é procurado por pessoas de diferentes estratos sociais por ser um espaço de referência em cultura indígena. Jovens, idosos, turistas e pessoas de diferentes classes freqüentam o Instituto, especialmente nos dias em que há o evento de contação de histórias.

Este evento é realizado mensalmente, no pátio do Instituto. Tendões de palha e folhas de bananeira são montadas em frente ao prédio para servir de cenário para as histórias encenadas por José Puri e Augusto Apurinã. Ambos são moradores da ocupação, e trazem em seus nomes artísticos as etnias às quais se identificam.

O evento de contação de histórias é também um evento político. Vereadores e membros de secretarias são freqüentemente requisitados para assistirem ao espetáculo, que é antecedido por uma palestra de Afonso Guajajara sobre direitos indígenas. Embora a contação de histórias seja um evento infantil, a maior parte do público é formada por adultos e apoiadores do movimento dos Tamoios. Mães e pais assistem atentamente às encenações sobre bichos e outros seres da floresta, enquanto as crianças brincam com apitos que imitam o canto de pássaros.

Os freqüentadores costumam interessar-se sobre a questão dos direitos indígenas. Alguns comentam o desrespeito que observam no tratamento das etnias brasileiras. Uma mãe comenta:

Olha só o estado desse prédio. Levaram tudo dos índios, deixaram eles [sic] sem nada. Os brancos vieram aqui, tomaram tudo, e ainda continuam desrespeitando.

Muitas pessoas decidem apoiar a ocupação comprando artesanatos ou fazendo doações. Alguns viram freqüentadores assíduos da contação. No dia, há o preparo de um almoço típico, para quem for permanecer durante toda a tarde. Há uma cozinha coletiva, inaugurada em julho de 2010 nos fundos do terreno, onde são preparados os pratos para venda. Em um dos eventos, o cardápio era da culinária Apurinã: peixe ao molho de leite de castanha, pirão, arroz. Neste dia, a arrecadação foi positiva; mais de vinte almoços foram servidos.

As histórias contadas são quase sempre sobre animais ou espíritos da floresta. Para encená-las, José e Augusto vestem trajes com referências indígenas: José apresenta-se com um colete roxo e um colar com várias moringas penduradas. Em cada uma das pernas de sua calça, feita do tecido de pano de chão, está desenhada uma moringa. Augusto veste um cocar de bambu, com uma pintura de motivos indígenas e um saiote de palha. Na rotina diária, ambos se revezam entre tarefas dentro da ocupação e pequenos *bicos* que garantem seu sustento.

José, de 53 anos, aparenta ter alguns anos a mais. Sua profissão é “contador de histórias”. Ele desenvolve na cidade de Maricá, Rio de Janeiro, um projeto com crianças, financiado pela prefeitura. Embora não resida na ocupação, José está sempre trabalhando em alguma pequena tarefa que exija mão de obra. “Aqui nós aprendemos até a ser pedreiro!”. Tudo para realizar o sonho de protagonizar o evento de contação dentro da ocupação, que é motivo de grande orgulho para ele.

Augusto, quem o auxilia, foi um dos últimos moradores a chegar ao Instituto. Ele morava em comunidade ribeirinha, no Amazonas. O que ele traz de sua etnia são pequenos fragmentos, histórias escritas em livretos mal desenhados, impressos para crianças. Ser contador de histórias não era seu objetivo quando veio para o Rio, a convite de Iara. Em sua vinda anterior, Augusto trabalhou como ator, profissão na qual gostaria de permanecer. Muito vaidoso, Augusto mantém impecável seu corte de cabelo, o que dá a ele jovem aparência.

O evento inicia-se ao meio dia, quando os primeiros visitantes começam a chegar. Há a exposição de artesanatos produzidos pelos próprios moradores em sua estada no Rio de Janeiro; outros aproveitam o dia para vender peças trazidas de suas localidades. Às três da tarde, Afonso inicia sua palestra sobre a situação dos índios brasileiros, sendo às vezes auxiliado por outras lideranças políticas

(vereadores, membros de cargos comissionados, acadêmicos). José e Augusto fazem a contação em seguida, enquanto as crianças assistem atentamente. O evento é encerrado com uma dança, onde índios e não índios participam.

A contação de histórias, que se iniciou em 2009, afetou a rotina de todos os moradores. Quem não queria participar, inicialmente, passou a contar as histórias que conhecia; quem elaborou o projeto, ficou contente com o sucesso de público (entre cinquenta e oitenta pessoas passam a tarde na ocupação nos sábados do evento). Iara incentiva o engajamento de todos. Vestir-se de índio, contar histórias de índio, ser índio, mesmo que de maneira encenada, ela crê, poderia reavivar uma lembrança, muito presente, mas pouco explorada. Encenar não é *falso*, é a forma que encontraram de dizer aos outros quem são. Muitos rejeitam esta forma.

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

Responder em nome de uma entidade, “o índio do Brasil”, é o que funciona em uma entrevista para o jornal ou para a televisão. Embora isto seja freqüente, a memória de certa “identidade” está muito presente, ativa. Quando reavivada, sem encenações e sem *eventos para os brancos*, reacende intensos conflitos, melancolias. É quando muitos falam da família, ou da infância, do que foram e não podem mais ser plenamente.

Você tinha de ver meu avô, como ele cantava... Eu não canto nada. Quando ele cantava é que dava pra sentir a força da espiritualidade mesmo, de verdade. Isso aqui que a gente faz não tem nem comparação. [fala de Joseane Guajajara]

Isso aqui é a contação de histórias, um evento que apenas encena e só levemente remete ao que *é indígena de verdade*. É possível estar na cidade, trabalhando em algum pequeno serviço, atuando em algum seriado, porém manter o sentido de identidade permanece uma necessidade para alguns. Esta identidade é afirmada através do recurso à memória ou voltando, ainda hoje, para a aldeia.

Voltar para a aldeia é uma das formas escolhidas de afirmação de identidade. Para alguns significa uma maneira de restabelecer a saúde do corpo e

da mente, lembrar sua origem, estar com a família. Mesmo os que moram há anos em metrópoles dizem buscar a companhia dos parentes durante alguns períodos do ano. Este é o caso de Justino Tabajara, que mora há duas décadas no Rio. Todo o ano ele passa um período com seus parentes Tabajaras, no Ceará. Justino é proprietário de uma casa de ervas, no subúrbio do Rio e vai ao Instituto Tamoio para reencontrar velhos e novos amigos. Ir para a aldeia, para ele, é uma forma de revigorar-se, já que Justino também é um atleta, corredor de maratonas.

A ocupação atraiu muitos índios que já estavam estabelecidos no Rio de Janeiro, mas que não possuíam uma rede sólida de comunicação. Estes índios dispersos visitam o espaço nos dias dos eventos ou mesmo fora deles. Lá, eles atualizam-se dos acontecimentos em Brasília e do andamento da reforma do antigo museu. Outros lá aparecem apenas para tomar um café com beiju e conversar. A ocupação abriu também uma oportunidade para novos grupos realizarem atividades relacionadas às suas etnias de origem, para as quais teriam de se deslocar até a região correspondente. Muitos já perderam o contato com os *parentes*, mas a maioria mantêm um intercâmbio com suas etnias. Em certas ocasiões, o espaço funciona como uma *aldeia na metrópole*.

– *O que são essas penas? – Pergunto a Bariri Guajajara*
 – *Isso aqui é a história no nosso povo, o povo Tene-tehara – diz Bariri Guajajara*
 – *Isso aí é quando a menina chega à menstruação, ela tem que cobrir o rosto. Isso é pra cobrir o rosto da menina. As moças têm que se cobrir com três disso aqui. Os homens, os rapazes mais velhos vão tentar ver o rosto, de qualquer jeito, vão tentar fazer ela rir. Mas não pode rir. Ela tem que ficar com o corpo reto, assim, durante todo o ritual. Se ela não fizer isso, vai ter um monte de problema de saúde. Isso é do tucano, do peito do tucano.¹ – explica Raoni*

¹ Um ritual de menarca Guajajara foi a justificativa para a não expulsão do Acampamento Indígena Revolucionário da Esplanada dos Ministérios, em Brasília, em julho de 2010. “A menarca — primeiro fluxo menstrual — de uma índia de 12 anos foi o argumento utilizado pela advogada Karla Pinhel, que defende os cerca de 300 indígenas acampados na Esplanada dos Ministérios desde janeiro, para impedir a remoção dos manifestantes de 12 etnias e solicitar a retirada dos cerca de 80 homens das polícias Federal e Militar e do Batalhão de Operações Especiais (Bope). (...)A primeira menstruação da pequena Márcia Regina Santana, 12 anos, foi percebida no sábado passado por seus familiares. De acordo com a tradição de sua etnia (guajajara), a menina que começa a menstruar deve ficar escondida por uma semana. “Nessa fase, ela só pode se alimentar de arroz e peixe e não pode ver ninguém. Na madrugada de domingo, ela vai participar de um ritual que marca a sua passagem da infância para um estágio mais avançado (adulto)”, explicou o pai, Edvan Bento da Silva, 28 anos.

(...)

Baseada nos artigos 231 e 232 da Constituição Federal — segundo os quais reconhecem costumes, línguas, crenças e tradições indígenas —, a advogada Karla pediu que a juíza federal Maria Cecília revogasse a liminar. O instrumento jurídico ordenava que os indígenas deveriam manter uma distância mínima de 1km e não poderiam impedir o funcionamento das atividades do Ministério da

- *Se você, por exemplo, nasce em outra cidade, outro lugar, tem que voltar para fazer esse ritual? – pergunto*
 – *Volta, volta, tem que fazer. No caso, a menina do Bariri tem que fazer, não é?*
 – *Mas ela é nova ainda. Agora, a gente quer saber onde vai fazer. – responde Bariri*
 – *Lá na aldeia – diz Iara*
 – *Não. Vai ser aqui mesmo. Não tem como voltar pra isso. Vai ter que ser aqui na ocupação.*

O espaço é utilizado para danças e rituais, quando necessário. No caso, o ritual que marca a passagem da infância para a vida adulta entre os Guajajaras é realizado onde a família estiver pois não há como deslocar-se em tais circunstâncias. A filha de Bariri, em breve, teria de realizar o ritual no Rio. Situação semelhante ocorreu no Acampamento Indígena Revolucionário, em Brasília. Os índios conseguiram impedir sua remoção da esplanada dos ministérios graças à ocorrência do ritual.

No cotidiano do grupo, *ser índio* assume diversas conotações. É possível *ser índio* quando se sobe em uma árvore, a alguns metros do chão, para colher jenipapo. O jenipapo é uma fruta cujo sumo é utilizado para fazer pinturas corporais. Além de ser útil para o trabalho de alguns moradores (na promoção de eventos), o jenipapo também é aproveitado na alimentação e para a pintura corporal individual e ritual.

Pintar-se é um hábito. A árvore de jenipapo do Instituto Tamoio fica além dos muros da ocupação. Sua copa estende-se para o terreno do Instituto, mas seu tronco e raízes estão firmados no terreno contíguo pertencente ao Ministério da Agricultura. Para chegar até seus frutos é necessário subir o muro que aparta os dois terrenos e atravessar um perigoso arame farpado que foi instalado pelo ministério para que os moradores não atravessassem para o outro lado. Este muro recebeu o jocosos apelido de “faixa de gaza”. Ainda assim, Araí Kaingang, esposa de um pataxó que mora no Instituto há mais de três anos, sobe a copa daquela árvore anunciando para todos:

Há! Isso é que é ser índia!

Justiça.” Citação, trechos da notícia “Primeira menstruação de jovem índia impede remoção de tribos da Esplanada”. Jornal Correio Brasiliense, 02 de junho de 2010.

“Ser índia” é ter coragem, um estereótipo compartilhado entre os próprios índios e a sociedade não indígena. O senso comum do *índio corajoso* faz parte de seu dia a dia, identificando atitudes e valores dentro do grupo. Uma expressão como “você é índio ou não é?”, algumas vezes observada, soa como dizer *“você tem capacidade para fazer isso ou vai ser um relaxado e preguiçoso?”*.

Ninguém leva mais a sério esta representação dentro do Instituto que a pajé Iara. Iara é conhecida por sua famosa *bordunada*, dispensada a alunos, índios, visitantes ou a quem quer que ela considere negligente em seus compromissos. Ela mantém uma borduna sempre a mão, para o caso de alguém realmente não acreditar em sua capacidade de corrigir maus hábitos.

Iara é vista entre os moradores como uma pessoa difícil de lidar. Ainda assim, é a ela que os moradores recorrem quando falta um quilo de café, de açúcar ou mesmo um saco de cimento. Apesar das dificuldades, sua casa está sempre com recursos disponíveis, ainda que poucos.

Seu temperamento tempestuoso é o reflexo de alguém que “já passou por muitas coisas na vida” e, por isso, não têm paciência com “gente preguiçosa”. Ela diz que seus pais só a convidarão novamente para a sua casa quando ela “tomar vergonha e parar de jogar seu dinheiro fora com a cultura indígena”.

Quando eu chegar pro meu pai e disser que estou ensinando o que sei para os estrangeiros, ele vai dizer: “até que enfim, tomou juízo!”.

A idéia da contação mensal de histórias foi uma contribuição sua. Inicialmente, apenas José Puri e Augusto Apurinã, que eram também seus alunos, comandavam o evento. Mas, com o aumento do público visitante, a idéia foi aos poucos contagiando a todos, o que contribuiu para aumentar a auto-estima dos moradores. Afirmar a identidade indígena passou a ser algo interessante para a maioria, que não via perspectiva financeira em atividades deste tipo. Os que trabalhavam com cultura ou artesanato o faziam em geral fora dos muros da ocupação.

A contação de histórias foi se transformando em um importante espaço de auto-afirmação. O grupo Guajajara e Pataxó, que antes mantinham distância do evento, passaram a participar com cantos e danças. Uma vez por mês eles *vestiam-*

se de índios e dançavam como índios, o que era motivo tanto de *orgulho* quanto de *vergonha*.

O orgulho de *ser índio*, o privilégio a ele atribuído, está em possuir algum referencial. *Ser índio* é o mesmo que *ser alguém*, o que parece imensamente melhor que não possuir referencial. Mesmo os que dizem não terem nascido *em aldeia* mantém algum tipo de ligação ou memória afetiva com relação à própria etnia, a qual é sempre mencionada positivamente. Ser índio é ser Pataxó, Fulni-ô, Kaingang, pois todo o índio possui uma etnia específica, sempre mencionada. *Ser índio* é um distintivo positivo, embora, dentro de nossa sociedade, esta polaridade se inverta.

É quando aquilo que os orgulha passa a os envergonhar. *Ser índio* é também estar em um limbo. Se entre eles quer-se saber quem é *mais índio que o outro*, fora de seu próprio meio, *ser índio* não tem qualquer importância, a não ser que se esteja em um set de filmagem de algum filme sobre sociedades arcaicas. Muitos têm vergonha de dizer para a sociedade que *são índios*, embora a experiência da ocupação tenha melhorado sua visão a respeito de sua identidade. Graças ao movimento indígena, tal situação passou a mudar gradualmente.

Doriel, um jovem Fulni-ô de 18 anos, chegou ao Rio junto com seus parentes de Águas Belas, Pernambuco, para ficar um mês. Para os que têm residência fixa em outros estados, vir ao Instituto Tamoio pode ser apenas a oportunidade de amealhar alguma quantia em dinheiro, até voltar para sua cidade de origem. Ele e seus três parentes Fulni-ô vieram com o intuito de garantir uma boa soma e realizaram dezenas de eventos com danças e pequenos rituais de fogueira.

Embora os mais velhos que o acompanhavam não concordassem, seus planos incluíam encontrar uma academia que o aceitasse como lutador, carreira na qual ele vem tentando crescer desde os 15. Ele fala de seu sonho de lutar jiu-jitsu, paixão tão intensa quanto a que demonstra pelos rituais Fulni-ô.

– *Minha aldeia é normal, a gente vive como vocês. A gente dorme em cama, nossa casa é feita de tijolos. Durante o ano nós bebemos, saímos para as festas, dançamos forró. Nós somos índios mesmo é no ritual, aí a gente é índio de verdade.*

– *Mas o que vocês fazem durante o ano, a vida que vocês têm, não influencia no que acontece no ritual? – pergunto.*

– Não! No ritual a gente é índio mesmo. No Ouricuri a gente dorme em esteiras e ocas, como os índios. Depois, quando acaba, aí a gente pode beber, e dançar *forró*. Lá é tudo moderno. Tem advogado índio, médico índio. Teve até um índio que quase foi presidente. Agora, eu sou índio, mas queria seguir a profissão de lutador. Lá eu vou numa academia, desde os quinze anos. Os professores dizem que eu sou bom, que eu tenho jeito para a luta. Porque a luta não é força. Tem cara mais forte que eu, mas que eu derrubo entende? Tem que ter o jeito pra lutar.

Tem horas em que se é *índio mesmo*, e tem horas em que *não se é*. O canto, a dança, a língua e os rituais não deixam dúvida de quando se é *índio*. O índio de hoje é advogado, professor, lutador – não há perda de identidade quando se ocupam posições típicas dos centros urbanos pois um sistema de referências culturais, que eles identificam como genuinamente indígena, continua ativo.

Morar no Rio de Janeiro, a quilômetros de distância de suas terras, não trazia para os moradores qualquer conflito sobre sua identidade. Para eles, é natural *ser índio* e ao mesmo tempo compartilhar dos códigos culturais da metrópole. Entretanto, tal segurança calcada em seus referenciais dificilmente se convertia em afirmação política. Bariri Guajajara e Afonso buscavam insistentemente enfatizar a necessidade de politização do grupo, mas não obtinham retorno. Apesar de estarem em uma *ocupação*, para os moradores não estava claro a significação política da invasão de um prédio que havia sido um museu indígena. A afirmação de identidade étnica era mais forte dentro do próprio grupo; para a sociedade era difícil passar a imagem de que o Instituto Tamoio se tratava de um movimento *político*. Iniciativas como a contação de histórias eram raras, e derivavam deste esforço de politização e diálogo com a sociedade civil. A profissionalização destas lideranças indígenas certamente influenciava este esforço.

A preocupação dos moradores recaía, a maior parte do tempo, sobre sua vida pessoal. Todos buscavam *ajeitar* a própria vida, dentro de suas limitadas condições materiais. Quando o grupo Guajajara chegou à ocupação, em 2009, trouxeram uma mala, cheia de artesanato e itens típicos de sua região. Montaram uma pequena barraca, à frente da casa que fora construída para recebê-los, no intuito de mostrar aos visitantes seu material, mas não conseguiram o retorno esperado.

A esperança de crescer financeiramente na cidade era geralmente frustrada nas primeiras semanas. Alguns eventos sustinham as necessidades mais imediatas,

mas não rendiam o suficiente para que os grupos permanecessem por longo tempo no Rio de Janeiro. O grupo de seis Guajajaras que chegara em 2009, em 2010 era de apenas três pessoas. Duas mulheres Guajajaras e suas crianças (dentre elas, um bebê), retornaram ao Maranhão.

Se fazer a vida na metrópole era o objetivo, o cotidiano da ocupação representava um desafio decisivo. A venda de artesanato e os pequenos trabalhos conseguidos com grande sacrifício não garantiam uma renda permanente para os moradores. Quando a situação apertava, alguns recorriam ao Restaurante Popular, ao lado do estádio do Maracanã, cujo almoço era servido a um real. Ainda assim, todos reconheciam que sua sorte poderia repentinamente mudar. O índio não fora nascido nômade por acaso, e o perambular dos índios urbanos, sob certo ponto de vista, poderia ser encarado como uma *arte*.

Olhe, você já viu alguém ir viajar com um real no bolso? Pois eu fui! Eu tinha de encontrar com um amigo em Paquetá, mas só tinha três reais. Dois eu gastei pegando o ônibus, e só me sobrou um real. Eu cheguei nas barcas e fui olhar os horários; nisso encontrei um amigo antigo... Eu tinha prestado um grande favor à ele na época; as pessoas acabam ficando agradecidas. Então ele me emprestou dez reais, e eu consegui embarcar. [fala de Iara]

Joseane Guajajara, uma das mais jovens moradoras da ocupação tinha dezoito anos, e estava no Rio de Janeiro pela primeira vez. Quando perguntada sobre seus planos, dizia apenas que tinha a esperança de “ser modelo”. Seus parentes mais próximos, primos e tios, opunham-se à idéia. As chances de uma menina jovem de uma aldeia que pretende ser modelo na metrópole são poucas. A cidade não é gentil com quem busca tais sonhos com ingenuidade.

– Qual o problema de querer ser modelo? Porque vocês não gostam? – pergunto
– O problema não é esse. É que a gente tem medo de com quem que ela sai. Ela sai e não avisa a gente. Ela arranjou um namorado que mora na Rocinha, nós temos medo. – diz Guari, sua prima.

– Mas às vezes ela conhece alguém, que mora no Leblon, e é um bandido, sabe? Não é porque mora na Rocinha... Afinal, ela está trabalhando, fazendo as pontas na televisão... Ela pode sair também, não precisa ficar com medo. Cobra que não anda, não engole sapo. [risos]. Acho melhor ela sair do que ficar na rede o dia inteiro. – diz Iara

– Mas o problema é que ela sai com esse menino. Digamos que ela sai com outro... nós estamos no Rio de Janeiro, o menino pode não aceitar. E aí? É perigoso. Digamos assim, eu sou o namorado da Guari... – diz Raoni Guajajara

– Ela precisa de orientação, só isso. Ela não conhece o Rio de Janeiro, é a primeira vez... ela tá deslumbrada.

– *Mas ela quer ver tudo, conhecer tudo. Ela tá muito apressada.* – insiste Guari

Ser índio na cidade, no mundo moderno, é arriscado para aqueles que não dominam os códigos deste universo. Há uma representação de que o índio pode se *corromper* caso não se familiarize com estes novos códigos sociais de maneira adequada. O estudo e a profissionalização são as formas buscadas para a melhor participação dentro da sociedade do *papel*, do *diploma*. A educação pode, segundo um ponto de vista, evitar que o índio esteja sujeito a erros, cometidos em razão de sua *inocência*.

A história do Xavante Mário Juruna é emblemática a este respeito. Juruna foi deputado federal, eleito pelo PDT do Rio de Janeiro em 1983. Ele tornou-se famoso por andar com um gravador em punho, registrando as falas de outros parlamentares. Ele dizia que tinha de gravar *tudo o que o branco diz* para que pudesse cobrar o cumprimento das promessas realizadas. Alguns moradores da ocupação conheceram Juruna pessoalmente, e guardavam histórias do *parente* Xavante.

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

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

Ser índio morador da metrópole pode ser algo ingrato. Como menciona um morador, de etnia Guajajara, “o *índio* possui algumas limitações”. Por esta razão está sujeito a situações que outros *nativos* da cidade não estão. Morar na cidade ainda não os qualifica a dominar certos códigos de nossa sociedade, o que pode levar o índio a se *corromper*.

A gente sofre o que? Um processo de aniquilação. Querem agora que a gente esteja no mato, fique como era antes, mas isso é impossível. As coisas mudam,, o homem se adapta, se transforma. Infelizmente hoje o índio já precisa do dinheiro. Porque? Porque o branco entrou e tirou o processo natural, as riquezas

naturais. Hoje eu já tenho que vender artesanato, para comprar comida. É triste, mas é a realidade. O índio é ser humano também, ele vê as coisas, ele quer as coisas. Ele pega as coisas do branco achando que você é mais nobre, porque você tem uma calça de marca... Hoje em dia é status ter um tênis Nike. Não é a roupa que faz a pessoa. Mas o índio é influenciado, porque ele é ser humano, como qualquer um. É um ser humano que sente frio, que sente calor, que ama, que sente fome, que erra, que acerta. Erra menos porque ele vive numa comunidade que ele segue. [fala de Iandé Fulni-ô]

Para os que não moram na ocupação, ser índio urbano pode ser ainda mais dramático. Saindo dos muros desta pequena aldeia urbana, viver como índio torna-se um desafio. Bariri Guajajara, uma das lideranças, é capaz de passar horas falando sobre sua língua, o Guaraní Tenetehara (Tupi-Guarani), mas, então, sobrevém a hora de voltar para uma outra realidade, quando ele tem de pegar uma condução para a sua casa no subúrbio da cidade. Vestir uma jaqueta jeans, com calças desbotadas e uma velha pasta a tiracolo não o torna menos índio pois, em seu íntimo, ele não possui dúvidas a respeito de quem é. Isto não impede, porém, que o mundo venha, constantemente, questioná-lo a este respeito. Quando Bariri teve de ir a uma secretaria onde só era permitido entrar de calças, ele questionou.

– *Amanhã só quero ver como que vai ser... vou nessa reunião de bermuda.*
 – *Bariri, não inventa, lá só pode entrar de calça. – retruca José Puri*
 – *Mas eu vou entrar de bermuda, vou entrar de bermuda*
 – *Pra que? Você quer provocar? – pergunto.*
 – *Isso tudo tem a ver com cultura. Tem gente que ainda hoje fala que índio tem que andar pelado. Eu falei “professora, quer dizer que quando o índio não mora em aldeia e não anda de tanga, não é índio?”. Amanhã a convocação é sobre educação indígena, lei 11.645². Vou fazer uma provocação.*

Ser índio é um porto seguro, enquanto tudo o mais transforma-se, transita, flui. Estando onde for, Bariri Guajajara se sabe *índio*. “No mestrado, me deram uma nova chance na prova de inglês porque eu *sou índio*”. A idéia que transmite em suas falas a respeito do que é *ser índio* envolve sua língua, hábitos e modos de vida da etnia Guajajara. Sua intenção em cursar um mestrado em lingüística vai ao encontro de sua identificação da cultura com a língua.

² A lei mencionada alterou as diretrizes e bases da educação nacional, estabelecendo que “nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.” (trecho). BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 março de 2008. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, 11 mar. 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>. Acesso em: 07 de maio de 2011. A educação de história indígena nas escolas, apesar de ser lei, ainda está em estudos para sua implementação.

Há também uma idéia do que é *ser índio* ligada à espiritualidade. Os temas da magia e da espiritualidade são constantemente mencionados como genuinamente indígenas. São os “ancestrais indígenas que protegem o Instituto Tamoio”, assim como são os rituais Pankararu de invocação dos mortos que garantiram, hoje e sempre, “a sobrevivência do povo Pankararu”. Quando no Rio, alguns freqüentam casas de umbanda e candomblé para participar de rituais. Isto não é visto como um conflito com sua identidade indígena; ao contrário, é possível ir à umbanda consultar um caboclo que, dentro dessa tradição, é *um índio*.

Alguns índios buscam a umbanda e o candomblé mesmo antes de chegar ao Rio de Janeiro. O fato de serem religiões afro-brasileiras não os inibe pois eles recorrem aos sacerdotes em razão de seu poder mágico, e não em razão de sua filiação religiosa. É possível ir à aldeia e consultar um feiticeiro para resolver um assunto interno à ocupação. Essa é uma prática temida pois sabe-se que os feiticeiros possuem mais poder estando em seu território que fora dele.

4.1

Profissão: *índio*

Raoni Guajajara, morador do Instituto desde 2008, faz pontas como ator em novelas e comerciais. Seus olhos puxados, cabelos lisos e tronco largo remetem facilmente ao estereótipo indígena, ao qual a indústria midiática costuma contratar. Não foi difícil para ele encontrar espaço no comercial de uma grande empresa de cosméticos, que associa sua marca à ideologia de sustentabilidade. Ele figurará como representante indígena entre outros atores que representarão negros, orientais e europeus.

Raoni e Augusto também são constantemente convidados para eventos de temática indígena ligados à ideologia Nova Era. Rituais de prosperidade, fogueiras de lua cheia ou mesmo mega eventos de encontro entre tribos são comuns na agenda dos moradores da ocupação. Estes eventos geralmente recebem o nome de “vivências” dentro do circuito neo-xamanico da metrópole. Espaços holísticos que contam com o trabalho de xamãs urbanos chamam representantes do Instituto para prestigiar suas atividades. Oportunamente, os índios oferecem convites para os eventos que acontecem no próprio Instituto.

Dentro da ocupação, Iara do Sol é a responsável por atrair o público com interesse no movimento³ Nova Era. Utilizo aqui a idéia de Nova Era associada a um *ethos* bastante específico, que engloba novas sensibilidades, modos de vida e ressignificação do sentido de comunidade⁴.

Seguindo a sugestão de José Guilherme Cantor Magnani, diante de tamanha “fluidez, fragmentação e falta de centralidade – doutrinária, ritual, simbólica” deste movimento, fica difícil recorrer a uma definição substantiva ou essencialista que encerre seu significado. Ao invés disso, mais produtivo parece trabalhar a partir de um “modelo de” e um “modelo para” que, em sua definição remetem, respectivamente, a uma “noção de circuito” – que desvenda formas de distribuição destes espaços neo-esotéricos na paisagem da cidade – e outra de “estilo de vida”, que identifica os efeitos deste circuito no âmbito do comportamento e dos modos de vida.

Como fica claro, a casa de reza do Instituto Tamoio atrai um público familiarizado com o circuito neo-esotérico da cidade. É possível encontrar participantes com os mais variados tipos de interesses. Porém, tal variedade, não pode se dizer ampla a ponto de englobar qualquer coisa.

*Se não existe uma marca ou modelo de carro associado à visão de mundo dos habitués do universo neo-esô, é possível identificar um frequentador típico desse meio por suas escolhas e preferências diante de uma ampla gama de possibilidades, que vai os hábitos alimentares ao lazer, passando pela saúde e cuidados com o corpo, vida intelectual e espiritual, preferências estéticas, e assim por diante.*⁵

³ Sugiro o termo movimento, embora não seja consenso que este fenômeno possa receber tal denominação. “[...] apesar da inegável heterogeneidade –de práticas, propósitos, fundamentação –, o que é que caracteriza esse fenômeno? É possível distinguir nele alguma unidade, podendo ser chamado de sistema, ou mesmo de *movimento*? Apresenta-se como herdeiro ou depositário de alguma corrente anterior, com a qual mantém alguma linha de continuidade?” P. 12. “[...] a imensa variabilidade de práticas, sistemas, técnicas e discursos que podem ser encontrados no circuito neo-esotérico impede reconhecer neles alguma unidade interna mais consistente – doutrinária, de princípios ou de qualquer outra ordem –, além daquele plano geral representado por noções do tipo ‘busca de valores alternativos’, ‘nova consciência’ etc.” MAGNANI, Jose Guilherme Cantor . *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. 1. ed. São Paulo: Studio Nobel, 1999. P. 135. Uso o termo de modo abrangente pois o trabalho, por abranger apenas a casa de reza, não permite uma definição conceitual definitiva.

⁴ Magnani, no capítulo “O *ethos* neo-esô” dá importantes pistas dos novos comportamentos, sensibilidades e modos de vida envolvidos no surgimento do movimento Nova Era.

⁵ MAGNANI, Jose Guilherme Cantor . *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. 1. ed. São Paulo: Studio Nobel, 1999. P 118

Como se deve esperar, os freqüentadores da casa de reza de Iara possuem certos interesses, comportamentos e preferências nada genéricos e que facilmente poderiam se dividir segundo uma tipologia como a elaborada na pesquisa de Magnani – erudito, participativo, ocasional⁶. Creio que a descrição do convívio e das discussões que empreendi com os freqüentadores do espaço dará uma melhor visão da heterogeneidade deste grupo social que a apresentação pela tipologia.

Na casa de reza, circulam pessoas de todas as classes sociais. Quase sempre, quando chegam ao Instituto, já têm algum tipo de experiência com rodas de cura, fogueiras rituais, xamanismo ou centros holísticos. O vocabulário usado por Iara em conversas informais não é segredo para ninguém que tenha sido atraído à ocupação em razão da identificação da temática indígena com o movimento Nova Era.

Em um grande festival realizado na cidade do Rio, os moradores foram chamados para representar as etnias brasileiras. O evento contava com tendas de xamanismo, medicinas alternativas, e, como ocorre no caso do movimento Nova Era, música eletrônica⁷. Os moradores apresentaram-se ao lado de outros indígenas que se deslocaram especialmente para o festival, muitos deles vindos de outros países da América Latina. O mega festival tinha ingressos entre quarenta e cem reais, e grande parte de seu público era de jovens. O Instituto Tamoio, em troca de sua participação, recebeu divulgação entre os freqüentadores e na mídia, durante a cobertura do festival.

A noção de saúde ligada à espiritualidade é uma das vertentes do holismo praticado nos centros urbanos. A espiritualidade indígena, em especial, estaria vinculada a estas novas medicinas, que transcendem os limites entre corpo e alma. Ela aparece em eventos como “rodas de cura” e circuitos neo-xamânicos. A revalorização da cultura indígena, dentro deste contexto, se dá em razão destas novas demandas de comportamento e preferência da metrópole.

Mesmo os grupos que vêm de outros Estados apenas por um curto período estão atentos a estas novas demandas. Por ocasião da vinda de um grupo Fulni-ô para o Rio de Janeiro, o Instituto preparou um cartaz de divulgação que continha

⁶ *Ibid.*, p 102.

⁷ O folheto do festival Nova Terra, ocorrido em maio de 2010, resume desta forma suas atividades: “Terapias holísticas, práticas coletivas, educação ambiental, centro gastronômico vida saudável, centro de cultura indígena, rituais sagrados, programação infantil, conscinema, feira de produtos naturais, geodésica- banco de sementes, bandas e djs, conferência indígena das Américas, performances, conferência Nova Terra”.

os dizeres: “Cura da terra, cura do homem, cura do planeta”. A idéia era convidar os frequentadores do Instituto para um curso sobre ervas nativas, que seria concedido pelo grupo durante três dias. O diálogo entre os Fulni-ô e aqueles que assistiram ao curso foi permeado por algumas dificuldades mas, ao fim, os interessados em medicinas alternativas saíram satisfeitos com longas anotações sobre ervas e curas de doenças.

Iara faz a ponte entre alguns dos índios que chegam ao Rio e seus locais de moradia. Quando não está trabalhando com o que compete a sua profissão de curadora, Iara também participa de outros eventos relativos à cultura indígena ou mesmo participa de programas de televisão.

Certa vez foi convidada juntamente com vários outros *parentes* a participar de uma novela cuja história se passava, em parte, em uma aldeia. Ela conta.

Chamaram muita gente das aldeias pra fazer essa novela. Fizeram uma pesquisa pra saber como que era as roupas, as pinturas.... Uma vez, me chamaram lá para tratar dos índios, que estavam passando mal. Quando eu cheguei lá, queriam me colocar na novela. O cara me perguntou quanto que era pra eu fazer uma cena lá. Eu disse: dez mil reais. Aí ele me respondeu: Poxa, a senhora sabe que se eu tivesse dez mil eu até te daria, mas acontece que eu não tenho. A senhora não aceita mil para fazer a novela? Aí eu disse: cinco mil. Ele falou: cinco mil ainda é um valor alto.... Aí eu falei: se o senhor continuar reclamado, eu passo pra oito! Are.... Cambada [sic] de índio burro! Imagina que eu ia ficar lá por uma mixaria.

Iara não se intimida ao falar de suas negociações quando o assunto é “aparecer na TV”, na pele de uma índia ou como representante de sua cultura. Para ela e para tantos outros do Instituto Tamoio, os índios precisam impreterivelmente ser pagos (bem pagos) pela sua fala, pelo seu conhecimento, pela sua imagem ou por qualquer tipo de participação. “Já passou a época em que os brancos levavam tudo que era nosso de graça”, ela acrescenta. Não existe nada de graça, principalmente para quem tem urgência em ampliar as atividades dentro da ocupação.

Muitas comunidades indígenas, aldeadas ou não, estão começando a se conscientizar de que promover e preservar sua cultura pode se tornar um meio de

vida. Cartazes com eventos convidando turistas para participar de rituais dentro de aldeias⁸ estão se tornando frequentes dentro do Instituto.

Além deste tipo de turismo, há também a atuação de centros holísticos, SPAs, pousadas e mesmo casas particulares que atraem grupos de pessoas – que dispõem de recursos para usufruir deste tipo de serviço – para participarem de rituais e fogueiras comandadas por representantes de etnias indígenas. Alguns moradores da ocupação se especializaram neste setor de consumo, e hoje mantém sua renda através de tais atividades.

Iara também já participou e organizou eventos de identidade cultural indígena em centros culturais. Um de seus maiores orgulhos foi ter realizado, no centro cultural da justiça federal, um encontro com quatro etnias indígenas. Mesmo com apoio público e com a infra-estrutura do local, o desgaste foi inevitável.

Eu nem sabia como fazer um evento. Eu nunca tinha feito isso na minha vida. Era na época que eu trabalhava na rádio. Então a Raquel [diretora do centro cultural] falou : Porque nós não fazemos um evento indígena aqui? No final, deu certo, nem sei como. Tinha mais de 20 crianças guarani cantando no teatro. O desembargador pediu para que os Fulni-ô fumassem os cachimbos no palco. Ficou o teatro todo tomado pela fumaça. Nesse dia dos Fulni-ô, eu só chorava.

Ela mostra com orgulho o cartaz que serviu de publicidade para o evento. Vários rostos indígenas ilustram a chamada para os dias do festival, que contou com grupos Guarani, Fulni-ô, Canela e Pataxó. Alguns ainda vêm ao Rio, para eventos esporádicos.

4.2

Preconceito

A luta política do Instituto Tamoio se mistura, dentro das biografias de seus moradores, à luta por seu reconhecimento – como índios e como iguais. A afirmação exigida pela luta política e trabalhada nos chamados eventos e iniciativas comerciais se soma à luta de cada um pela sobrevivência. Idéias e

⁸ O Festival Yawa-Pano, realizado pela etnia Yawanawa, do Acre, tem ampla divulgação no circuito neo-xamanico da metrópole. Facilita, ainda, sua divulgação a realização de rituais por xamãs oriundos desta etnia e residentes no Rio de Janeiro. Há um amigável intercâmbio entre os indígenas da ocupação e os realizadores dos rituais, que geralmente ocorrem no Alto da Boa Vista.

crenças sobre *ser índio* misturam-se a histórias pessoais e opiniões sobre a própria individualidade.

Muitas representações sobre o significado da cultura indígena estão presentes e ativas no cotidiano da ocupação, e em situações de informalidade. O trabalho de campo me auxiliou a travar maior contato com estes momentos, em que idéias e opiniões a respeito do que é *ser índio* misturavam-se às situações corriqueiras relativas à ocupação.

Guari, uma menina Guajajara de pouco mais de vinte anos, mora na ocupação à cerca de dez meses. Ela chegou com outros *parentes* da mesma etnia para realizar um curso de tear Tenetehara que estava previsto na programação do Instituto, projeto que não seguiu adiante. Seus companheiros voltaram para o Maranhão; ela permaneceu no Rio de Janeiro. Nos dias da contação de história, é ela quem encerra o evento, “puxando” a dança de encerramento com cantos de sua etnia. Ela é auxiliada por Joseane, também Guajajara, com quem divide a casa na ocupação.

Quando chega o dia da contação de histórias, ela veste sua roupa ornamentada: cocar de penas de arara, bustiê e tanga de algodão coloridos. Todos sabem que este é um momento especial para ela: é quando a chamam de “guerreira Guari”. Seu canto forte, acompanhado pelas batidas de pé encanta a todos os convidados, que se organizam em roda para participar da dança. No dia-a-dia, Guari está matriculada em uma escola estadual do Rio, na qual obteve vaga através do auxílio de instituições que apóiam o Instituto.

Certa vez ela mencionou estar com saudade da família. Buscando sua abertura, eu disse: “deve ser difícil ficar longe da família, longe dos pais”. Ela respondeu, um pouco afetada: “tenho saudade dos meus filhos. Tenho uma filha de sete”. Sua resposta emocionada fez com que eu evitasse continuar nosso diálogo.

Ela e seus *parentes* Guajajara são o grupo mais próximo de Afonso e Bariri Guajarara, as lideranças, que apenas vêm à ocupação para administrar assuntos de maior relevância. Dentro das disputas internas do Instituto, o grupo Guajajara é visto como ligeiramente privilegiado frente aos demais indígenas. As atividades cotidianas, como preparo de comida, limpeza dos banheiros e manutenção do pátio só raramente contam com a ajuda dos Guajararas, que participam quase que exclusivamente dos dias dos eventos.

A pajé Iara procura despertar o interesse dos outros moradores para a organização do espaço, mas suas sugestões são recebidas com desinteresse. Para ela, existem os índios que “gostam de aparecer”, como refere-se a Guari, mas, como índia, ela reconhece os índios que buscam “trabalhar”.

Minha mãe nunca estava parada. Ela podia estar conversando com você e, ao mesmo tempo, estar indo pegar um serrote, para cortar um galho. E se você ficasse sentado, ela perguntava assim “já que você não está fazendo nada, poderia vir aqui me ajudar a fazer isso daqui”?

Para ela, o “índio não acorda às 10 da manhã”, como fazem muitos da ocupação. Iara tem uma opinião particular a respeito do que fazem e do que não fazem os índios. Muito de sua postura exageradamente severa é resultante de uma vida pautada pela afirmação de sua identidade, de suas raízes.

*Uma vez eu fui numa escola fazer um evento. Aí eu perguntei pra professora: O que a senhora quer que eu diga, pros seus alunos? Aí ela me respondeu ‘qualquer coisa’, porque ela não sabia nada sobre cultura indígena. Ela nem sabia que tinha aldeia no Rio de Janeiro. Quando eu disse que tinha três aldeias aqui, ela ficou olhando pra minha cara: ‘ah é?!’
Quando os Fulni-ôs chegaram na escola... ela tinha falado para as crianças para fazer hühühühühú [imitando o gesto, levando a mão à boca]. Os índios ouvindo aquilo fizeram: pá! [fazendo um movimento de agressão]. É sério! Ela tinha ensinado pras crianças o grito de quem faz guerra, você acredita?*

Fazer eventos ou promover atividades culturais pode parecer, inicialmente, uma forma superficial que apenas caricaturiza o índio, em favor, unicamente, de um meio de vida. Porém, quando aproximamo-nos da história destas pessoas, a ligação existente entre suas estratégias e meios de ganho, questões complexas sobre identidade e sua luta diária pela sobrevivência, saltam aos olhos. A necessidade de auto-afirmar-se através da comercialização de sua cultura revela uma luta por reconhecimento que, muitas vezes, acredita-se perdida.

O esforço de Iara para que outros indígenas mostrem com orgulho sua cultura é uma batalha diária que ela parece travar há anos.

Uma vez eu fui em um evento, e tinha um menino, assim, bem novo. Era um índio xavante. Ele tava fotografando o evento... era um evento grande, tinha teatro, várias etnias... Eu fui perguntar pra ele: ‘quanto estão te pagando?’ Ele disse: “50 reais”. Eu conhecia a pessoa que tava organizando o evento; eu sabia que tinha gente trabalhando lá, ganhando bem mais.... Aí eu perguntei: ‘Escuta, se

estão te pagando só isso, porque você está trabalhando aqui?”. Aí ele ‘É melhor estar aqui do que estar na aldeia fazendo nada’.

Senti que Iara contara esta história com certa mágoa. Era como se dissesse que seus iguais não eram reconhecidos, que ser índio era a mácula que carregariam em todo o lugar que fossem; talvez por isso seu esforço em afirmar seus anos de estudo, em convencer a todos de que valia a pena dizer *sou índio; e sou assim*. Mas, então, algumas vezes nem ela parecia acreditar neste esforço.

Uma vez, meu pai estava tentando convencer um moço de fazer umas obras lá na cidade.... O cara olhou pra ele e disse: ‘índio burro! Tá aqui os seus direitos, ó! [e ela bateu sobre o próprio bolso, como se insinuasse que seu bolso estava cheio de dinheiro]

Onde só o dinheiro possui, de fato, valor, a luta pelo reconhecimento acaba por se embotar, se desencantar.

As iniciativas culturais do Instituto, promovidas pelos próprios moradores, tiveram como resultado o retorno à dignidade e o reforço do sentido de identidade destes grupos distantes de suas etnias de origem. Embora quase todos carregassem no nome a identidade indígena (Guajajara, Pataxó, Apurinã), isto só delimitava os contornos de etnicidade dentro do próprio grupo. Perante a sociedade, ainda era difícil definir-se como indígena. O reconhecimento dos índios não-aldeados ainda tinha um longo caminho a percorrer.

O lugar político onde estes grupos reivindicavam bens e direitos começa a ser paulatinamente preenchido através de suas iniciativas culturais, dentro e fora do Instituto. A circulação de representantes de etnias dentro de instituições como universidades é apontado pelos próprios indígenas como um ganho na luta por reconhecimento.

A ocupação ampliou a voz do grupo indígena urbano, que antes estava disperso. Esses índios, moradores de favelas e de guetos, nas palavras de Baririr Guajajara, possuem na ocupação um lugar de expressão política.

Os veículos de expressão cultural oferecidos pela metrópole, e utilizados estrategicamente por estes grupos, variam desde pequenos eventos a mega encontros sobre xamanismo e cultura indígena. Estas iniciativas de afirmação passam, muitas vezes, pelo mercado cultural da cidade, encontrando-se

inusitadamente com outros movimentos, como o movimento Nova Era. A valorização da temática indígena dentro deste novo circuito, que engloba valores alternativos, novas medicinas e espiritualidade foi um espaço, uma alternativa encontrada pelo Instituto Tamoio para apresentar-se à metrópole.

Se o Instituto Tamoio se trata de uma *ocupação*, para alguns moradores a relevância política deste fato tornou-se clara apenas diante das ameaças de despejo e retomada do terreno, empreendidas pelo poder público. O diálogo com a sociedade, que implicava mostrar a cultura indígena segundo a visão *dos índios*, passou a ser uma necessidade diária, uma forma de sobrevivência do grupo.

Como afirmam as lideranças do movimento, não há o reconhecimento dos grupos indígenas moradores de grandes cidades. Embora seu cotidiano seja permeado por práticas que eles próprios reconhecem como legitimamente indígenas, a sociedade ainda não atentou para as necessidades culturais e materiais destes grupos. Sua luta por reconhecimento passa por iniciativas de afirmação cultural que redefinem elementos, fragmentos destas culturas que vão além de sua territorialidade.

A defesa de uma universidade indígena *para indígenas* no coração da metrópole é emblemática. Elementos como língua, vestimenta, costumes e mesmo velhos estereótipos voltam à tona em meio a um esforço de resgate de uma identidade que desde sempre foi associada à territorialidade. A idéia do índio que *vive no mato*, vislumbrada em diálogos entre os moradores da ocupação e freqüentadores nativos da metrópole, não corresponde à realidade de grande parte da população indígena atual, mesmo entre grupos que preservaram sua língua original, como entre as etnias Fulni-ô e Guajajara.

Como ocorre com os traços culturais que seguem um padrão diacrítico, a maneira de afirmação do grupo Tamoio não é apenas voltada para forma, mas para dentro. A afirmação da etnicidade funciona entre os moradores como um distintivo e, também, como fator que garante seu pertencimento àquela comunidade. A ocupação segue uma dinâmica própria, que assinala comportamentos, valores e hábitos aceitos e compartilhados por todos como legitimamente indígenas.

Estes critérios, que trazem identidade cultural aos grupos, são redefinidos nas trocas com a sociedade urbana, no momento em que ela é convidada a freqüentar a casa de reza, ou a participar dos eventos *indígenas*. A troca entre os

moradores da ocupação e da metrópole ocorre segundo a redefinição e ressignificação de certos traços culturais. Assim, hábitos de seu cotidiano, como a necessidade de pintar-se, assumem uma nova expressão. Pintar-se passa a ser pintar-se *para* a fogueira, ou pintar-se *para* os eventos de contação, o que não exclui a necessidade de sua prática, desde sempre renovada.

Seguindo o padrão diacrítico de distinção cultural, Manuela Carneiro da Cunha define: “Descobriu-se que a etnicidade poderia ser uma linguagem. Ou melhor, em um primeiro momento, que podia ser uma retórica. (...) a etnicidade é linguagem não simplesmente no sentido de remeter a algo de fora dela, mas no sentido de permitir a comunicação”⁹. Busco defender que a ocupação não se sustenta apenas em um movimento voltado para fora (que busca defender o que é *ser indígena* para a sociedade urbana). Ela sobrevive, também, graças a um sistema de suporte e reconhecimento entre os próprios índios, que define a todo o momento, através de hábitos e comportamentos, o que significa *ser índio* e, ainda que inconscientemente, o que significa *ser índio urbano*.

Este movimento está em acordo com o que a própria sociedade urbana propõe para a comunidade indígena, na medida em que:

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

Acentuar traços culturais que, para a nossa sociedade, são reconhecidamente indígenas garante a existência social destes moradores dentro da metrópole, e, ao mesmo tempo, a legitimidade da luta política do Instituto Tamoio. Mas isto não esgota a dinâmica cultural da ocupação – as representações e atitudes marcadas como indígenas pelos moradores também permitem seu reconhecimento enquanto grupo, sustentando sua identidade.

⁹ CUNHA, Manuela Carneiro da. “Etnicidade: da cultura residual mas irredutível”, in *Antropologia do Brasil*. Brasiliense, São Paulo, 1986. P 99.

¹⁰ *Ibid.*, 1986, p. 101.