



Universidade Federal Rural Do Rio De Janeiro - UFRRJ
Instituto de Ciências Humanas e Sociais / Instituto Multidisciplinar / Instituto Três Rios
PPGCS – Programa de Pós-Graduação Ciências Sociais

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

A RESISTÊNCIA DA ALDEIA MARACANÃ: UM PONTO DE
OXIDAÇÃO PELA “REVOLUÇÃO FERRUGEM”

VINICIUS PEREIRA DOS SANTOS

Seropédica, RJ
Agosto de 2016



Universidade Federal Rural Do Rio De Janeiro - UFRRJ
Instituto de Ciências Humanas e Sociais / Instituto Multidisciplinar /
Instituto Três Rios
PPGCS – Programa de Pós-Graduação Ciências Sociais

**A RESISTÊNCIA DA ALDEIA MARACANÃ: UM PONTO DE
OXIDAÇÃO PELA “REVOLUÇÃO FERRUGEM”**

VINICIUS PEREIRA DOS SANTOS

Sob a Orientação da Professora

Izabel Missagia de Mattos

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**, no curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Concentração em Ciências Sociais.

Seropédica, RJ

Agosto de 2016

980.4153

S237r

T

Santos, Vinicius Pereira dos, 1984-

A resistência da Aldeia Maracanã: um ponto de oxidação pela "revolução ferrugem"

/Vinicius Pereira dos Santos. - 2016.

137 f.: il.

Orientador: Izabel Missagia de Mattos.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2016.

Bibliografia: f. 125-129.

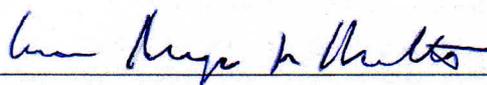
1. Índios da América do Sul - Rio de Janeiro (RJ) - Relações com o governo - Teses. 2. Movimentos sociais - Rio de Janeiro (RJ) - Teses. 3. Resistência ao governo - Rio de Janeiro (RJ) - Teses. 4. Aldeias indígenas - Rio de Janeiro (RJ) - Teses. I. Mattos, Izabel Missagia de, 1962- II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS / INSTITUTO
MULTIDISCIPLINAR / INSTITUTO TRÊS RIOS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

VINICIUS PEREIRA DOS SANTOS

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais, no Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Concentração em Ciências Sociais.

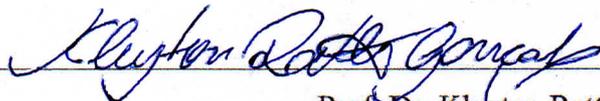
DISSERTAÇÃO APROVADA EM 11/08/2016



Prof. Dra. Izabel Missaglia de Mattos – UFRRJ
(Orientadora)



Prof. Dra. Annelise Fraga Fernandes – UFRRJ



Prof. Dr. Kleyton Rattes – UFC

Seropédica
Agosto de 2016

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente ao Sr. José Urutau Guajajara e Dona Potira Guajajara, que hoje considero meus amigos, irmãos, pais e professores, e a todos os outros membros e apoiadores da Resistência da Aldeia Maracanã. Sei que, muito provavelmente, discordarão de diversas passagens deste escrito, mas também sei que entendem que um trabalho acadêmico tem como uma das funções, justamente, provocar debates.

Agradeço à orientadora Izabel Missagia de Mattos por todos os ensinamentos, contribuições, oportunidades e pela amizade construída. E também pela paciência sobrenatural que teve com este autor!

Ayaya! Aldeia Resiste!

RESUMO

PEREIRA, Vinicius. A Resistência da Aldeia Maracanã: um ponto de oxidação pela “revolução ferrugem”. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS). Universidade Federal do Rio de Janeiro / UFRJ. Seropédica, Rio de Janeiro, 2016.

O presente trabalho é uma reflexão sobre o movimento Resistência da Aldeia Maracanã. Trata-se de um movimento indígena urbano que atua a partir da cidade do Rio de Janeiro, desenvolvido por indígenas e apoiadores a partir da luta pela manutenção da Aldeia Maracanã, ocupação indígena destruída em 2013 por uma articulação entre governo e empresas que vêm promovendo uma intensa reforma urbana na cidade, em função da realização de megaeventos esportivos. O objetivo é compreender como esse movimento indígena se insere no conjunto de movimentos sociais de cunho libertário e autonomista extremamente atuantes nos últimos anos, fortalecidos pelo momento de forte efervescência política no país no ano de 2013. A pesquisa foi realizada principalmente a partir de observação em campo, com participação direta em planejamentos, projetos, atos e eventos do movimento, presença em palestras e seminários e realização de entrevistas. A vivência direta foi complementada com a leitura de diversos autores que permitiram um aprofundamento da análise sobre o movimento e sua inserção em contextos sócio-políticos e processos históricos mais ampliados. Fazendo parte de redes de movimentos de luta e contestação que, em seus discursos, não buscam hegemonia ou disputas por posições de poder e controle, mas a realização de uma situação de coexistência cooperativa entre diversidades existentes e em construção, propomos, ao final, a metáfora da “revolução ferrugem”, indicando que diversos movimentos atuam como pontos de oxidação, corroendo lentamente o sistema econômico e social vigentes.

Palavras-chave: Aldeia Maracanã; Movimentos sociais; Movimentos indígenas.

ABSTRACT

PEREIRA, Vinicius. The Aldeia Maracanã Resistance: an oxidation point for the “rust revolution”. Dissertation (Master Science in Social Sciences). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS). Universidade Federal do Rio de Janeiro / UFRJ. Seropédica, Rio de Janeiro, 2016.

This present work is about the social and political movement known as Aldeia Maracanã Resistance. That's an urban indigenous movement that acts from the city of Rio de Janeiro, developed by Indians and supporters since the political struggle involving the removal of the indigenous occupation called Aldeia Maracanã, destroyed in the year of 2013 by an alliance of political and economic powers, that continues to promote an urban reform justified by the realization of sporting mega-events. Our goal is to comprehend how this indigenous movement acts within the group of libertarian and autonomist social movements acting intensively through the last years, strengthen by that moment of intense political activities in the year of 2013, in Brazil. This research was made especially by field observations, with direct participation in planning, projects, political acts and events promoted by the movement we study, besides presence in academics events, seminars and interviews. The direct approach was complemented by reading books that could help on the analysis of the movement and its insertion in bigger social and political contexts and historical processes. Once the movement we study is part of webs of political movements that do not appear to fight for positions of hegemony, power or control, but for a world of cooperative coexistence between existing or in development diversities we propose, at the end, the metaphor of the “rust revolution”, where these groups acts like oxidation points, slowly corroding the current social and economic system.

KEYWORDS: Aldeia Maracanã; Social movements; Indigenous movements.

SUMÁRIO

<i>INTRODUÇÃO</i>	8
<i>CAPÍTULO I: Uma breve história da ascensão e queda da Aldeia Maracanã</i>	15
<i>CAPÍTULO II: Globalização da sociedade de mercado, globalização das resistências</i> ..	36
2.1 - Megaeventos e gestão empresarial das cidades	36
2.2 - Novos sentidos para a democracia construídos por todo o globo	45
2.3 - Grandes protestos em 2013, no Brasil	54
2.4 - A Resistência da Aldeia Maracanã	59
2.5 - Considerações finais sobre o capítulo 2	68
<i>CAPÍTULO III: A (re)construção da identidade como ação política na luta libertária da Resistência da Aldeia Maracanã</i>	74
3.1 - Lutas de representação	74
3.2 - Assimilação das expectativas do “homem branco”	78
3.3 - A identidade de projeto	83
3.4 - Congresso Intercultural da Resistência dos Povos Indígenas e Tradicionais do Maraká'nà (COIREM)	91
3.4.1 - Diversidade de posturas e opiniões	93
3.4.2 - Os anarco-punks	95
3.4.3 - A concretização temporária de uma utopia	99
3.5 - Okupações e ocupações	103
3.5.1 - Indianização, anarquismo e feminismo	110
3.6 - Considerações finais sobre o capítulo 3	120
<i>CONSIDERAÇÕES FINAIS</i>	123
<i>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</i>	125
ANEXO I: Manifesto publicado em agosto de 2013 pela Resistência da Aldeia Maracanã	130
ANEXO II: Carta aberta do primeiro COIREM	134

INTRODUÇÃO

Entre 2006 e início de 2013, ao lado do estádio do Maracanã, o espaço onde se situa o prédio do antigo Museu do Índio esteve ocupado por diversos indígenas que revitalizaram o local, criando um núcleo de difusão e produção cultural, que também se tornou um centro de referência para todos os indígenas que passavam pelo Rio de Janeiro, além de reverberar as lutas dos povos indígenas de todo o país. Aquele lugar ficou conhecido como Aldeia Maracanã.

Com propostas que variavam desde criação de centro cultural até de uma universidade indígena, a Aldeia Maracanã procurou dialogar e forjar parcerias com diversos setores da sociedade e do governo. Em 2012, em função do longo e intenso processo de transformação urbana, em grande parte justificada pela realização de megaeventos esportivos (Copa do Mundo de 2014; Olimpíadas de 2016), que atingiria o entorno do estádio do Maracanã, governo e empresas se articularam para remover os indígenas do local.

Os indígenas da Aldeia Maracanã, ocupação que não possuía estatuto legal definido, tentaram de todas as maneiras permanecerem no local, buscando canais de diálogo com os governantes e mesmo lutando na esfera judicial. Entre todas as dificuldades que precisaram enfrentar encontram-se, por exemplo, manifestações de preconceito étnico, com membros do governo procurando publicamente deslegitimar a identidade de indígenas daquelas pessoas, baseados na “distância” delas em relação ao estereótipo do índio caçador das florestas. Também entraram numa intensa batalha em torno da história e da memória daquele espaço, insignificante para o governo, mas parte inseparável da história dos povos originários do país, na visão dos indígenas.

Em março de 2013, enfim, a polícia invadiu o local e retirou os indígenas. Ainda antes que isso acontecesse, parte deles aceitou algumas propostas do governo estadual, recebendo ajuda estatal para subsistência e moradia, enquanto não ficasse pronto um futuro centro de referência dos povos indígenas. A outra parte resistiu fisicamente até o último momento, não aceitando negociar e também não recebendo qualquer subsídio. Esta parte é a que veio a formar o movimento que estudaremos neste trabalho: a Resistência da Aldeia Maracanã.

Como o fenômeno da Aldeia Maracanã ainda é bastante recente, não é possível encontrar muitos trabalhos sobre o tema. Existem, por exemplo algumas monografias de graduação, como a de Renata Vieira, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

“Identidade étnica e a disputa pelos espaços no Rio de Janeiro: uma análise do caso Aldeia Maracanã”, finalizada em 2013, ou a de Gustavo Jardel, pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), “O Museu do Índio do Movimento Tamoio à Aldeia Maracanã: ensaio de etnografia arqueológica”, finalizada neste ano de 2016. Uma das entrevistadas para o nosso trabalho, Carolina Camargo de Jesus, ou Carol Potiguara, também defendeu uma monografia sobre o tema, pela Universidade Federal Fluminense (UFF), “O Canto do Tamoio”, ainda em 2009.

Foi de grande ajuda um capítulo da tese de doutorado de João Luiz Pereira Domingues, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), “A diversidade atrofiada”, defendida em 2013. No trabalho o autor trata de temas como a história das políticas públicas voltadas para a cultura no Brasil e a “atrofia da diversidade cultural”, acentuada pelos planejamentos urbanos. O sexto capítulo, “Sete jogos, nenhum índio”, trata diretamente do caso da Aldeia Maracanã, tomando-a como um movimento cultural insurgente diante dessa atrofia.

Também destacamos a dissertação de mestrado de Dalila Gonçalves Martins, pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), “Cocar e universidade: um paradigma híbrido”, defendida em 2014. No trabalho, a autora faz interessantes análises sobre hibridização cultural, diásporas e migrações. Ela também fornece importantes relatos etnográficos situados num momento crítico da história da Aldeia Maracanã, entre a reocupação em agosto de 2013 e a nova incursão policial violenta, em dezembro do mesmo ano. Esse período foi de extrema importância para a formação e desenvolvimento da Resistência da Aldeia Maracanã.

Acreditamos que, através deste presente trabalho, estaremos contribuindo para os debates e a construção de conhecimento sobre o caso da Aldeia Maracanã, não tendo como foco o período de efetiva ocupação indígena do antigo Museu do Índio, mas sim o movimento Resistência da Aldeia Maracanã, que tem nesse fenômeno as suas raízes. Este trabalho é centrado, especialmente, no pós-Aldeia Maracanã, quando a formação e desenvolvimento do movimento de resistência que estudamos ajudou a diversificar e enriquecer o espectro de movimentos que contribuíram para um dos momentos de maior efervescência política na história do país, que foi o ano de 2013.

Esta dissertação foi realizada, especialmente, a partir de observação em campo. Especialmente a partir de 2014, houve participação direta deste autor no planejamento e execução de diversos atos e projetos da Resistência da Aldeia Maracanã. Através disso foi possível observar de perto os debates e articulações do movimento com diversas

peças e grupos, compreender o campo ideológico e político do qual o movimento se aproxima e refletir sobre as perspectivas que se abrem com as linhas de ação por eles empreendidas.

Embora este trabalho trate de uma questão indígena, na busca por um caminho de pesquisa que pudesse contemplar as questões que vinham se tornando relevantes a partir da experiência em campo, buscou-se apoio teórico nos campos da Teoria Social Contemporânea, Globalização, Identidade, entre outros, de acordo com abordagens como a do sociólogo Sérgio Luiz Pereira da Silva (2009), cuja obra “Sociedade da Diferença: formações identitárias, democracia e esfera pública na sociedade global” propõe uma análise “político-reflexiva” que envolve política, formação identitária e esfera pública na sociedade atual.

A obra em questão trata desses temas de maneira mais ampla, analisando como a sociedade atual tem convivido com uma profunda dinamização das questões identitárias, geralmente ligadas à uma pluralidade de construções e reconstruções do imaginário democrático, num ambiente onde as inovações tecnológicas permitem a formação de redes de discussão e ação política praticamente ilimitadas.

Segundo o autor, essa nova configuração vem gerando um *espaço público multi-identitário*, que impede que a política seja circunscrita às esferas oficiais. Neste trabalho, preferimos utilizar o termo no plural, uma vez que notamos com a experiência de campo que as redes de discussão e ação, ao mesmo tempo em que se ampliam, isolam-se em nichos de tendências e ideologias políticas diferentes, muitas vezes irreconciliáveis.

Procuramos trazer algumas discussões do autor para o caso específico da Resistência da Aldeia Maracanã, aproveitando a proximidade adquirida com o trabalho de campo para detalhar suas características peculiares de identidade e posicionamentos políticos, sem perder de vista que o movimento está inserido num contexto maior, fazendo parte de *espaços públicos multi-identitários* nacionais e internacionais, contribuindo e recebendo contribuições a partir dos debates e ações acerca dos problemas enfrentados pela sociedade contemporânea.

No primeiro capítulo, “Breve história da ascensão e queda da Aldeia Maracanã”, procuramos traçar uma linha temporal com acontecimentos e informações relevantes para o entendimento de como foi formada, como se desenvolvia e como foi destruída a Aldeia Maracanã. Esta é uma história que já foi recontada diversas vezes, seja através dos trabalhos acadêmicos, como os citados nesta introdução, seja pela grande quantidade de matérias jornalísticas e publicações de simpatizantes e outros movimentos sociais,

especialmente na internet, o que não é algo ruim, uma vez que acreditamos que o fenômeno da Aldeia Maracanã merece, de fato, ser eternizado na história dos povos indígenas.

Para a elaboração desse capítulo realizou-se entrevistas originais principalmente com o Sr. Zé Guajajara e Carolina Potiguara, ambos participantes da construção da Aldeia Maracanã desde seus primórdios. Um fato interessante é que as memórias do Sr. Zé Guajajara foram muito além do ano de 2006, fornecendo-nos um relevante exemplo de trajetória de um indígena em nosso país. Além disso, hoje o Sr. Zé Guajajara é peça fundamental da Resistência da Aldeia Maracanã, movimento que estudamos, e é interessante observar como sua atuação política foi se desenvolvendo desde a militância em associação bairrista até o presente.

Para além dessas entrevistas que realizamos, contamos com outras feitas por outros pesquisadores e pela imprensa. Matérias jornalísticas, documentos oficiais, publicações do próprio movimento, memórias do próprio autor deste trabalho, conversas com indígenas e apoiadores e trabalhos acadêmicos, como o de João Luiz Pereira Domingues (2013), também deram subsídios para que pudéssemos recontar a história da aldeia. Também contamos com o acesso conseguido à totalidade dos documentos pertencentes aos processos judiciais que correm nos tribunais, relativos à Aldeia Maracanã, ao menos aqueles produzidos até o final de 2015.

Tratar da história da Aldeia Maracanã foi algo crucial para este trabalho, pois nessa história se encontram diversos elementos que se desenvolveram e se transformaram com o tempo, de forma a constituir a atual Resistência da Aldeia Maracanã.

Já no segundo capítulo, “Globalização da sociedade de mercado, globalização das resistências”, procuramos demonstrar como a busca pela realização de megaeventos esportivos pelas cidades em contexto globalizado faz parte de uma prática voltada para os reaquecimentos econômicos locais, oferecendo inúmeras oportunidades lucrativas para aqueles em condições de investir. Encontramos em Maurice Roche (2000) uma boa descrição de como os megaeventos esportivos passaram a ser cobiçados por governantes e empresários, e em autores como Carlos Vainer (2000), uma explicação sobre a predominância de um modelo de gestão de cidades baseado na gestão empresarial.

Também mostraremos nesse capítulo que é discutível se a forma como as elites políticas e econômicas vêm conduzindo a sociedade em que vivemos é compatível com algo que se possa chamar de democracia. Para isso partiremos de Bourdieu (1989) e suas discussões sobre capital simbólico, capital político e a ideia de campo político fabricado,

sempre associando com o caso da Aldeia Maracanã. Daí partiremos para uma reflexão sobre as resistências que vêm sendo constituídas por todo o mundo contra o modelo econômico e político vigente, produtor de pobreza material e cultural, destruição ambiental e de democracias cada vez mais consideradas deficitárias, indesejáveis e ineficientes.

Para isso relembremos casos como a Revolução Zapatista no México, os Dias de Ação Global na última virada de século, os Fóruns Sociais Mundiais e vários outros marcos dessa nova onda de resistências globais. Autores como Stuart Hall (2011), Nedd Ludd (2002) e Sérgio Luiz Pereira da Silva (2009) nos ajudarão a entender o que é essa articulação de resistências num mundo cada vez mais globalizado e interconectado.

Daí partiremos para o ponto central desse segundo capítulo, que é demonstrar como essa nova configuração de lutas sociais teve influência direta na conformação dos grandes protestos de 2013 no Brasil e, principalmente, o quanto isso foi importante para a formação do movimento Resistência da Aldeia Maracanã. Mostraremos que é por aí que se encontram as raízes da aliança entre o movimento que estudamos e outros movimentos de luta populares, especialmente aqueles apartidários, autonomistas, até mesmo declaradamente anarquistas. Teremos aí um primeiro aprofundamento nas características particulares da Resistência da Aldeia Maracanã, também contando com a utilização de imagens, mostrando como o movimento se articula nacionalmente e internacionalmente, inserindo-se nos espaços públicos multi-identitários que vem questionando as supremacias econômicas e políticas contemporâneas.

No terceiro e último capítulo, “A (re)construção da identidade como ação política na luta libertária da Resistência da Aldeia Maracanã”, daremos maior foco à experiência de campo, procurando traçar um perfil mais detalhado do que é o movimento que estudamos, sempre lembrando que é um movimento em permanente transformação, sendo isso parte do próprio campo ideológico libertário no qual se insere.

Estaremos atentos para os ensinamentos de Pierre Bourdieu (1989) sobre os cuidados que os pesquisadores sociais precisam ter, tanto para não absorverem acriticamente como dados concretos, atemporais, apolíticos e a-históricos, as classificações identitárias, quanto para terem compreensão sobre as classificações que realizam por si mesmos. Entendemos, com o autor, que as classificações identitárias também fazem parte de um jogo de poder, antes de serem essências reais.

Discutiremos, então, como os movimentos indígenas vêm lidando com as questões identitárias, com os povos originários lutando por reconhecimento e ressignificação

positiva das características pelas quais são considerados diferentes, distantes da cultura dominante. Travaremos diálogos com autores como Marcos Albuquerque (2011), Carlos Macusaya (2015) e David Ali (2015), atentando para os sucessos que atingem e aos perigos que correm os povos indígenas ao lutarem no terreno da legitimação identitária.

Proporemos, então, em função das observações e vivências de campo, que a Resistência da Aldeia Maracanã possui a sua própria maneira de lidar com questões identitárias e imaginários indígenas, propagando a “indianização” enquanto prática de luta libertária, enquanto ação política. Para isso, partiremos de discussões sobre identidade empreendidas por Manuel Castells (2003). Também mostraremos, tendo por base as ideias de Ernst Cassirer (2013), que é possível compreender a construção de um universo subjetivo e “espiritual” por parte da Resistência da Aldeia Maracanã não apenas sob o viés da ação performática em função da busca por legitimação identitária externa e interna, mas também como algo inerente aos grupos humanos, que buscam unidade de sentimento em suas dimensões simbólicas.

O terceiro capítulo também abrigará um relato sobre a participação deste autor no planejamento e realização do Congresso Intercultural da Resistência dos Povos Indígenas e Tradicionais do Maraka'nà (COIREM), realizado em 2014, em Seropédica, na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Esse evento foi importantíssimo para o fortalecimento do movimento que estudamos, e demonstrou a capacidade de mobilização política e social que ele possui. O evento também se constituiu num espaço privilegiado para a observação das diferentes visões políticas existentes nos movimentos indígenas, camponeses e afins, e como elas podem dialogar entre si. Ali também pudemos conviver melhor com diversos grupos que fazem parte da resistência, inclusive anarco-punks, sobre os quais também nos aprofundaremos no capítulo em questão.

Também trataremos nesse capítulo dos movimentos de ocupações (com a letra “K”, mesmo!), uma vez que os trabalhos no Centro de Etnoconhecimento Sociocultural e Ambiental Cauiré (CESAC), que é praticamente uma sede física do movimento Resistência da Aldeia Maracanã, até pela presença e contribuição dos anarco-punks, vêm se aproximando desse tipo de ação política.

Então refletiremos sobre proximidade da resistência com outros militantes e movimentos sociais, especialmente anarquistas e feministas, tendo apoio nas ideias de Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga e historiadora boliviana, que justamente congrega em si a identidade indígena aymara e a atuação política anarquista e feminista.

Também apresentaremos o exemplo do “cirko libertário”, que é um dos vários projetos que vêm sendo desenvolvidos no espaço do CESAC, e que também propaga ideais anarquistas e feministas, em perfeita sinergia com a Resistência da Aldeia Maracanã.

Por fim, concluiremos o trabalho, tecendo últimas considerações sobre os pontos debatidos ao longo dos três capítulos.

Capítulo I:

BREVE HISTÓRIA DA ASCENSÃO E QUEDA DA ALDEIA MARACANÃ

Por volta do ano de 2011, aproximadamente 30% dos indígenas mexicanos, 50% dos indígenas canadenses, 75% dos indígenas australianos e 83% dos maoris, na Nova Zelândia, viviam em contexto urbano, segundo Daniel Bonilla (2011). Para o Brasil, o autor indica 383.298, de um total de 734.127 índios, vivendo nas cidades.

O fato é que, nas últimas décadas, as populações indígenas têm aumentado consideravelmente, bem como o número de indivíduos pertencentes a esses povos que passam a viver nas cidades. Segundo Mércio Gomes (2012), parte da explicação para o aumento populacional está ligada à questões de saúde, como aquisição natural de anticorpos para várias doenças, epidemias mais ou menos controladas e diminuição de riscos de contaminação. Mas, para além dos fatores que contribuem para o aumento da reprodução natural, encontram-se elementos tais como o rearranjo de valores culturais da sociedade como um todo, maior afirmação das diferenças e fortalecimento das minorias (GOMES, 2012: pp. 270-271), o que faz com que muitos indígenas passem a assumir com muito mais intensidade suas identidades, apregoando uma valoração positiva sobre elas. Diz o autor que “...os índios deixaram de ser caboclos, recusando uma posição de marginalidade ambígua para buscar, num esforço generalizado e absorvente, a afirmação de sua identidade étnica, e uma nova posição social na realidade política que os envolve e os impele a novas atitudes e ações.” (GOMES, 2012: p. 69).

O Estado do Rio de Janeiro também conta com uma considerável população indígena, inclusive nas cidades. Existem terras onde há concentração indígena em Paraty, Angra dos Reis, Niterói e Cabo Frio, por exemplo. Algumas já foram demarcadas, outras estão em identificação, e outras ainda buscam reconhecimento. Mas, para além desses espaços nos quais é possível observar claramente coletividades indígenas, as cidades são polvilhadas por diversos indivíduos pertencentes a inúmeros grupos étnicos que ali estão por uma infinidade de razões, seja por fuga de situações de miséria e busca por melhores condições de vida, seja por atuação e posicionamento políticos, ou seja por interesses pessoais diversos.

Justamente das fileiras desses indígenas espalhados pelas cidades do Rio de Janeiro, surgiu um grupo de indivíduos que realizou uma ação que já entrou para a história dos povos indígenas no país, devido à sua relevância e ao impacto causado na sociedade. Em 2006, eles ocuparam o prédio do antigo Museu do Índio, ao lado do estádio de futebol

do Maracanã, e ali começaram um movimento que se posicionava publicamente pela luta por reconhecimento e divulgação da cultura indígena, pela valorização da diversidade, contra os preconceitos étnicos e por um mundo mais justo. Ali aconteceu o fenômeno da Aldeia Maracanã, destruída em 2013 por uma aliança formada por membros dos setores político e empresarial.

Uma das coisas que a Aldeia Maracanã pôs em foco está ligada às dificuldades enfrentadas por indígenas que se encontram em contexto urbano. Segundo Daniel Bonilla (2011), nós vivemos na época do liberalismo multicultural, marcado pela ideia de que a igualdade e a autonomia entre os diferentes devem ser alcançadas através da promoção de direitos diferenciados. Porém, o modelo antropológico indigenista que usualmente serve de base para o direito e a política liberal multicultural essencializam e homogeneizam as comunidades indígenas, por exemplo, relacionando o indígena com a existência de um território ancestral rural e indômito, e uma cultura tradicional estreitamente ligada e dependente deste território. Assim, o indígena que está na cidade costuma não ser reconhecido como tal pelas pessoas circundantes, estas que esperam que todo índio esteja no meio da mata, seminu, atirando flechas com um arco e falando outra língua que não o português, ou ao menos um português com “erros” em relação à norma culta da língua. A autora Ana Valéria de Araújo, sobre a situação dos índios em contexto urbano, diz que:

O governo federal, ao qual compete a gestão da política indígena no Brasil, não consegue traçar programas de assistência aos índios nessa situação, visto que todo o desenho de suas atividades está voltado ao atendimento dos índios que vivem em aldeias, mormente os que habitam as regiões mais afastadas dos grandes centros. Além disso, os índios que vivem em cidades encontram-se em uma espécie de limbo jurídico, tendo dificuldades para fazerem valer qualquer direito, na medida em que também a legislação está construída para proteger os índios que vivem em seus territórios tradicionais ou afastados do convívio com o chamado “mundo dos brancos”. (ARAÚJO, 2006: p. 70)

Temos, então, uma situação em que os indígenas enfrentam um preconceito étnico, ao mesmo tempo em que não podem contar com uma cobertura de direitos diferenciados, uma vez que a própria legislação é fortemente baseada no estereótipo do índio em território rural e isolado. Quando um grupo de índios realiza algo como o que

foi feito na Aldeia Maracanã, colocam-se em confronto direto com essa lógica. As dificuldades são muitas, mas um espaço é adquirido, a visibilidade é conquistada e os debates e ações começam a acontecer.

Como já dito, estamos em uma época em que os povos indígenas aumentam em número, além de se fortalecerem através de um processo de revalorização identitária. Achava-se, até meados do século XX, que as etnias indígenas estavam fadadas à extinção. Em certo momento, especialmente com o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), no século XX, pensou-se que, ainda que fosse inevitável o fim das populações indígenas, isso deveria ocorrer de maneira mais humanizada, com a promoção da integração desses povos à sociedade nacional, através do trabalho, por exemplo. Mas, desde as últimas décadas, os povos indígenas têm abandonado uma posição de inatividade político-cultural para se apresentarem como “...vislumbre de alternativa para si mesmos dentro do contexto geral da sociedade brasileira.” (GOMES, 2012: p. 26). Segundo o mesmo autor:

Tem sido uma verdadeira surpresa para todos descobrir que os povos indígenas recuperaram suas populações, e que, portanto, o índio se torna viável historicamente. Nem todos se dão conta desse fenômeno, mas só das suas repercussões, como as mudanças de comportamento político do índio perante a nação. A sociedade civil observa essas mudanças, às vezes apoia, no mais das vezes se espanta e, sem querer, se retrai na sua solidariedade. O índio não lhe parece mais o bom selvagem, e não se sabe mais como interpretá-lo. O mito se esvazia e morre, à medida que o índio vive. (GOMES, 2012: p. 149)

O fenômeno da Aldeia Maracanã representava justamente isso. Um espaço ocupado por índios vivos, num ponto central e estratégico da metrópole, onde se defendia a autonomia, o controle sobre seus próprios destinos, onde indígenas poderiam dizer por si mesmos quem eles eram, onde queriam estar e o que buscavam realizar. E de onde poderiam reverberar as lutas indígenas em processo no país e no mundo.

Cabe aqui uma explicação sobre a escolha do local da ocupação. O terreno que abrigou a Aldeia Maracanã está fortemente ligado às questões indígenas no Brasil, desde que foi doado para o Império do Brasil em 1865, pelo Príncipe Ludwig Auguste de Saxe-Coburgo-Gotha (1845-1907), o “Duque de Saxe”. Este era naturalista, e sua intenção era que ali se abrigasse um órgão de pesquisas sobre as culturas nativas. Existem dúvidas sobre o que teria acontecido ao estatuto jurídico do local na passagem do Império para a

República, mas é provável que tenha sido incorporado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio em 1909, segundo o autor João Domingues (2013). O mesmo pesquisador acredita que o prédio principal, que foi tombado em 2012, tenha sido inaugurado em 1910, passando a abrigar a sede do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN, a partir de 1918 apenas SPI), de Marechal Cândido Rondon, até 1962. De 1953 até 1977, ali também foi o local de funcionamento do Museu do Índio, idealizado por Darcy Ribeiro, depois transferido para o bairro de Botafogo.

É interessante como os indígenas, na defesa da Aldeia Maracanã, costumam projetar uma visão benevolente sobre Rondon e o SPI, embora saibamos que, ainda que com uma perspectiva mais “humanitária”, acreditava-se no gradual abandono das práticas culturais e produtivas indígenas ao mesmo tempo em que estariam se transformando em trabalhadores nacionais comuns. Seja como for, é realmente tocante se aproximar daquele imponente edifício e imaginar que ali se encontrava a sede do SPI, órgão tão importante na história indígena brasileira, por onde transitava Marechal Cândido Rondon.

Quanto ao antigo Museu do Índio, é recorrente a lembrança, por parte dos indígenas que ocupavam o prédio, de que Darcy Ribeiro estaria buscando combater os preconceitos que se tinham em relação aos indígenas, valorizando-os enquanto membros de suma importância na configuração da comunidade nacional. Mércio Gomes afirma que o Museu do Índio era...

... dedicado a lutar contra o preconceito indígena e prestigiado por diversas instituições internacionais, como o Smithsonian Institute, de Washington, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a UNESCO. Além de alojar um substancial acervo de arte e cultura material indígena, uma biblioteca de grande valor etnológico, um excepcional acervo fotográfico e um centro de documentação histórica, foi no Museu do Índio que se criou o primeiro programa de pós-graduação em antropologia, em 1955, e lá se especializaram antropólogos como Roberto Cardoso de Oliveira, Carlos Moreira Neto, Roberto Las Casas, entre outros. (GOMES, 2012 p. 94)

Com tudo isto, torna-se bastante improvável se pensar em qualquer outro lugar, no Rio de Janeiro, que seria mais adequado ao estabelecimento do coletivo que formou a Aldeia Maracanã, especialmente quando também levamos em conta a questão logística:

aquele local oferece muita visibilidade, além de ser de fácil acesso. Uma combinação perfeita entre boa localização com um valor histórico e simbólico imensuráveis para a causa indígena.

Mesmo quando o terreno teve a sua titularidade passada para a Companhia Brasileira de Abastecimento, antes COAB, agora CONAB, ali continuou a funcionar o Laboratório de Sementes, a representação da Secretaria de Defesa Agropecuária (SDA) e o Laboratório Nacional Agropecuário (LANAGRO), ligados ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA). O fato de existir ali a pesquisa sobre sementes também é algo bastante valorizado pelos indígenas, que sabem o quanto o conhecimento nacional sobre as sementes é caudatária dos ensinamentos indígenas, desde a chegada dos europeus¹.

O grupo de indígenas que ocupou o prédio, em 2006, já vinha se formando desde bem antes. A ideia de adquirirem algum espaço para formarem um centro cultural, de luta e resistência indígena já existia e, em 2004, aconteceu uma primeira tentativa, frustrada, de ocuparem o antigo Museu do Índio.

Quem conta sobre isso é o Sr. José Urutau Guajajara, ou Zé Guajajara. Natural das terras indígenas guajajaras no Maranhão, o Sr. Zé Guajajara se estabeleceu no Rio de Janeiro, onde moravam uma irmã e vários parentes, no início da década de 90. Já predisposto à movimentação política, em 1992, participou das reuniões populares ocorridas no Aterro do Flamengo, paralelas à ECO 92, conferência internacional de temática ambiental que aconteceu no complexo do Riocentro, em Jacarepaguá. Desde então o Sr. Zé já começou a ter contato com diversas pessoas ativas em movimentos sociais, inclusive indígenas.

Aqui no Rio de Janeiro, o Sr. Zé concluiu o Ensino Médio, e ainda avançou nos estudos, graduando-se em Pedagogia (mesmo antes ele já atuava em escolas, ensinando tupi-guarani e falando sobre cultura indígena) e adquirindo, posteriormente, uma pós-graduação em linguística.

Em Fazenda Botafogo (zona norte da cidade do Rio de Janeiro), ajudou na fundação de um Centro de Artes e Cultura, o CSAC. Nesse centro eram oferecidos à comunidade diversos projetos educacionais, artísticos e culturais. Com o tempo, as questões indígenas foram ganhando cada vez mais destaque nas atividades do CSAC. O nome, então, mudou para CESAC, que significa Centro de Etnoconhecimento Sócio

¹ Fato interessante, aquele terreno também abrigou a Escola Nacional de Agricultura, um embrião da atual Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro!

Ambiental Cauré. “Cauré”, ou “Cauré Imana” é o nome do bisavô do Sr. Zé Guajajara, grande líder da Revolta de Alto Alegre, de 1901. A Resistência da Aldeia Maracanã mantém viva a memória de Cauré Imana, como símbolo histórico de resistência indígena e ancestral direto do Sr. Zé Guajajara.

Conta-se que Cauré tinha em torno de 40 anos quando se deu a Revolta de Alto Alegre, fato também conhecido como Massacre de Alto Alegre (CRUZ, 1982). O nome do local, que fica entre os municípios de Barra do Corda e Grajaú, no Maranhão, tem origem na Colônia de São José da Providência de Alto Alegre, fundada em 1896 por frades capuchinhos italianos, presentes na região desde o ano anterior.

Um escrito bastante interessante sobre o acontecido é o livro “Cauré Imana, o cacique rebelde”, de Olímpio Cruz, publicado em 1982. O autor, nascido em 1909 no município de Barra do Corda, viveu por mais de 30 anos entre os guajajaras enquanto trabalhava para o Serviço de proteção aos Índios (SPI). Sua obra é baseada em diversas reportagens jornalísticas da época, entrevistas e documentação, mas o estilo de narrativa lembra muito um romance. Segundo o autor, na época da revolta, os guajajaras encontravam-se em situação bastante complicada. Por um lado, eram explorados por fazendeiros, agricultores e comerciantes, que ofereciam oportunidades de trabalho em troca de pagamentos irrisórios. Por outro, podiam trabalhar para os capuchinhos, que pagavam melhor, mas exigiam a conversão ao cristianismo, oprimindo diversos elementos culturais daquele povo, como fumo, bebidas, danças e ritos e poligamia, além de levarem as meninas de menos de 14 anos para viverem e se educarem em regime de internato.

O autor conta que, segundo os guajajaras, Cauré Imana teve um sonho que o levou a querer libertar seu povo daquela situação difícil. Reuniu, então, vários companheiros numa comitiva e os conduziu até São Luis do Maranhão, onde se reuniu com o governador e recebeu armas e equipamentos, além do título oficial de líder de todos os guajajaras. No dia 12 de março de 1901 promoveu uma grande festa, durante a qual a aliança com outros líderes guajajaras foi selada. O ataque, que vitimou diversas pessoas entre capuchinhos e civis cristãos se deu na manhã seguinte. Segundo o autor:

Não era mais possível, disse Cauré, aturar tanto abuso praticado pelo pessoal da Missão estrangeira que queria escravizar a todos, pois responsáveis pela catequese – frades, freiras e professores – enfim, todos os residentes ali, que não os da sua raça, queiram encaixar nas cabeças dos índios que deviam levar a vida de outra maneira e não como

eram e deveriam ser. Eles queriam tudo ao contrário do que a tribo queria. Não podiam mais possuir três ou quatro mulheres, queriam mudar a língua, mediante a obrigação da leitura dos livros deles que só tinham de bonito algumas figuras. Além disso, ainda pretendiam mudar os costumes. Diziam que os índios não eram mais os legítimos donos das terras em que moravam. Certas pessoas contavam que as indiazinhas que adoeceram no internato teriam morrido envenenadas. As mesmas foram sepultadas sem a presença dos pais, privadas do ritual das tradições e crenças. Cauré adiantou que daquela maneira, ninguém mais teria forças para lutar. (CRUZ, 1982: p. 43)

Logo veio a reação, e a luta entre os guajajaras de Cauré e as forças de repressão se estenderam por várias semanas. Por fim os guajajaras foram derrotados e Cauré foi preso, vindo a morrer em cativeiro, mais de dois anos depois. Ainda hoje é lembrado como um símbolo de resistência indígena.

Voltando ao caso das atividades que aconteciam em Fazenda Botafogo, conta o Sr. Zé Guajajara que elas se davam na sede da Associação de Moradores do local, ou na casa de um dos membros. Posteriormente o indígena se transferiu para um bairro próximo, Thomaz Coelho, onde encontrou uma subestação de energia do metrô, totalmente abandonada e depredada. O local foi revitalizado e passou a abrigar as atividades do CESAC. Ali eram realizadas diversas atividades voltadas para a causa indígena, bem como ações dirigidas à comunidade em geral, como cursos de formação política para jovens, pré-vestibular comunitário, reforço escolar, etc. Além disso, uma biblioteca foi construída no local.

O CESAC foi um elemento importantíssimo para a construção do coletivo que veio a formar a Aldeia Maracanã. Várias pessoas e associações já se articulavam em função daquele centro, incluindo-se sindicatos, outros movimentos sociais, estudantes e professores de universidades e indígenas de várias etnias. Todas essas pessoas se reuniram a outras, oriundas de diversos lugares e grupos, e decidiram que era necessário construir um centro cultural indígena, voltado para a luta pelos direitos dos mesmos.

Após a decisão pelo antigo Museu do Índio como futura sede do centro cultural, o Sr. Zé Guajajara passou a realizar várias visitas ao local, algumas vezes escondido, outras vezes com a conivência dos guardas. Ele pôde ver o quanto o espaço correspondente ao antigo museu, não utilizado pelo LANAGRO, encontrava-se em estado

lastimável, sendo utilizado como banheiro ou local de uso de entorpecentes por pessoas que circulavam por ali. Conta-se que algumas pessoas roubavam artigos de metal, partes de escadarias ou outros equipamentos, para que pudessem vender e comprar drogas.

No dia da tentativa frustrada de ocupação, em 2004, um jogo de futebol estava acontecendo, e o local estava bastante policiado. O grupo desistiu e continuou a promover reuniões e planejar. A ocupação, de fato, só veio a acontecer em 2006, imediatamente após a realização, em 20 de outubro, na UERJ², do Primeiro Encontro Tamoio dos Povos Originários, no qual se reuniram uns 50 indígenas de 20 etnias diferentes, além de pesquisadores da UERJ e da UFRJ³ e simpatizantes.

O processo de ocupação não se deu sem tensões. Houve ameaça de expulsão por parte dos guardas locais, reuniões com o chefe maior da Superintendência Federal de Agricultura do Rio de Janeiro (SFA/RJ), ligado ao MAPA (Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento)⁴, com membros dos governos, cobertura da imprensa, enfim, uma grande comoção pública se deu em função da ação daqueles indígenas.

Com tempo, a situação foi se estabilizando, e os indígenas consolidando sua estadia no local. Houve boatos sobre desocupação em 2007, em função dos Jogos Pan-americanos, mas nada aconteceu.

A ocupação recebeu alguns nomes, antes de ser definitivamente conhecida como Aldeia Maracanã. Movimento Tamoio dos Povos Originários e Instituto Tamoio dos Povos Originários foram alguns deles.

Desde sua estabilização, muitas coisas aconteceram na Aldeia Maracanã, muitas atividades e projetos foram realizados, e muitos planos foram pensados para o futuro daquele local. Um dos projetos de maior vulto era a construção de uma universidade indígena, voltada para atender a indígenas de todo o Brasil, através de cursos à distância.

Porém, é fato que a Aldeia Maracanã jamais obteve o apoio necessário por parte das esferas governamentais, o que poderia ter contribuído para a sua regularização jurídica. Isso fazia com que, apesar de toda a riqueza cultural e simbólica produzida por aqueles indígenas e por apoiadores, continuasse a existir uma situação de fragilidade, uma vez que, juridicamente, o espaço não era de propriedade daquelas pessoas.

Uma das organizadoras da ocupação era Carolina Camargo de Jesus, ou Carol Potiguara, responsável pela pesquisa que resultou, em 2012, no documentário “O Retorno

² Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

³ Universidade Federal do Rio de Janeiro.

⁴ Conta-se que houve brincadeiras com o nome do chefe da superintendência, que se chamava Pedro Cabral.

da Arara Amarela”⁵. Carol Potiguara é graduada em História pela Universidade Federal Fluminense, e é descendente do povo Potiguara, da Paraíba. Ela conta que conheceu o Sr. Zé Guajajara e outros indígenas do movimento em 2006. Também conta, com orgulho, que vários parentes de seu povo vieram para o Rio de Janeiro, mas jamais perderam suas tradições.

Com a Aldeia Maracanã em funcionamento, vários indígenas que vinham para o Rio de Janeiro, permanentemente ou de passagem, podiam contar com um local de acolhimento e orientação. A Aldeia também ficou marcada pelas atividades realizadas em parceria com escolas e universidades, acontecidas no próprio terreno da Aldeia ou nas instituições para as quais as atividades eram dirigidas. Parte do financiamento do movimento era conseguido com vendas de artesanatos.

Através do documentário “O Retorno da Arara Amarela” podemos ter uma ideia de como aqueles indígenas vinham reproduzindo e recriando, numa perspectiva multiétnica, as tradições de seus povos de origem. Um ponto alto da produção é quando é mostrado o “ritual da menina moça”, dos guajaras, em que uma das filhas do Sr. Zé Guajajara, após ter sua primeira menstruação, passa por diversas tarefas, como ficar isolada num lugar, recebendo visitas dos responsáveis próximos e lições de sabedoria para a vida adulta, culminando numa homenagem através de uma grande festa do “moqueado”, com uma típica preparação de alimentos na fogueira, cantos e danças.

Ali também são mostradas cenas das “contações de estórias”, com muita performance artística por parte dos indígenas. Essas performances também poderiam ser didáticas, conforme mostra o autor João Luiz Pereira Domingues:

A apresentação de cantos, danças, pinturas e estórias eram o meio mais profícuo para a integração das diversas cosmogonias indígenas viventes ali, de modo que as particularidades étnicas eram mantidas, e uma organicidade enquanto um movimento com fins patrimoniais era construída. Embora o repertório não fosse muito extenso, Pataxós, Puris, Guajaras, Tukanos, Apurinãs, Fulni-ô, Kaingang, Guarani e outras etnias que se representavam na Aldeia, encontravam espaço para apresentarem sua constituição mítica. Mas as estórias eram também a forma mais concreta de expressar para o conjunto de visitantes as

⁵ Primeira parte do documentário disponível em < <https://vimeo.com/12488403>>, acessado em 30/03/2016, às 18:00. A segunda parte está disponível em <<https://www.facebook.com/847731075236991/videos/938065802870184/>>, acessado em 30/03/2016, às 18:35. O documentário é do ano de 2011. A direção é de Eduardo Pereira, e a co-direção de Carolina Potiguara.

possibilidades de transformação das demandas coletivas em demandas públicas. Era comum acompanhar nas estórias um tipo de pedagogia política sobre o equipamento. Assim, a apresentação aos visitantes servia não apenas para a composição da experiência da alteridade, mas também como um processo de sensibilização externa acerca da luta da aldeia. (DOMINGUES, 2013: p. 283)

E ainda:

Foi impressionante perceber a capacidade destes personagens de produzir significados sobre a luta aldeada, transformada em uma comunidade política contemporânea capaz de esboçar um projeto não baseado na lógica mercantil, sendo um espaço de referência para toda a população indígena brasileira. Este significado publicizado foi extremamente importante para a conquista de alianças na trajetória da Aldeia Maracanã. (DOMINGUES, 2013: p. 277)

Com isso vemos como essa “comunidade política contemporânea”, conforme diz o autor, conseguia se fortalecer e ganhar cada vez mais simpatizantes e aliados, apesar da falta de apoio das esferas governamentais. Ao mesmo tempo em que os indígenas buscavam tal apoio, não deixavam de destacar que um dos principais objetivos da ocupação era defender a autonomia dos povos indígenas. Conforme diz Carol Potiguara:

A gente tinha uma pauta de lutas. A ideia era se libertar de vários comandos, vários paternalismos. Aquele grupo ali tinha essa vontade. O índio, ele que toma a iniciativa, ele que vai para uma instituição, pede a uma instituição de Estado, pede pra ser funcionário da instituição, pede pra gerir, pra fazer a gestão de um espaço cultural da cidade, então, é de uma autonomia... coisa que a FUNAI, ela toda hora atrofia o protagonismo e a autonomia dos povos indígenas. (Carol Potiguara)

Queríamos o índio presente, com a família, com os costumes, com o artesanato, com o canto e a dança, com a espiritualidade, conversando com o público não indígena, tratando com carinho, respeito e amizade, e mostrando que o índio não é uma coisa morta, do passado. É uma coisa viva, presente, real... (Carol Potiguara)

Assim, os indígenas ali atuantes buscavam ser os gestores daquele espaço, transformando-o num centro de referência para todos os indígenas do país, oferecendo ao público em geral a oportunidade de entrarem em contato com o universo indígena de uma maneira diferente, não através de museus ou outros materiais que podem passar a ideia de “uma coisa morta, do passado”, mas através do contato direto com membros de diferentes etnias. Não há melhor maneira de se compreender como aqueles indígenas percebiam seu próprio projeto do que através de suas próprias palavras. Por isso reproduziremos, aqui, trechos do discurso de Daniel Puri, de 26 de março de 2013, durante uma audiência pública realizada na Câmara Municipal do Rio de Janeiro, poucos dias depois da invasão policial que decretou o fim da Aldeia Maracanã. O discurso foi captado e transcrito pelo autor João Luiz Pereira Domingues:

...é de se perguntar porque tem um Museu do Índio em Botafogo, onde a gente tem vídeos sobre os índios, onde tem foto de índios, onde tem produtos culturais sobre os índios, que eu acho muito bom que exista, mas não se tem o índio vivo. O índio vivo, nós passamos a ter na cidade do Rio de Janeiro a partir do momento que, em 2006, indígenas de várias etnias entraram no prédio do antigo museu do índio. A gente sabe que a maioria das terras que a gente tem na cidade estão divididas entre comércio, indústria, poder estatal, governo, e nós temos pouco espaço para cultura. Aquele espaço é um espaço que se destina à cultura indígena desde a década de 60 do século XIX, quando foi doado pelo Duque de Saxe. (...)

Na Aldeia Maracanã estava em curso (...) um processo inédito na história do Brasil. Está em curso, não está em curso lá porque nós fomos expulsos de lá. Mas está em curso ainda neste coletivo, na Aldeia, nos seus membros que ainda se encontram, que ainda pensam o que fazer para retomar o nosso território sagrado. Então o que nós temos é a transformação dessas culturas indígenas, das várias etnias. Não pela imposição de uma outra cultura sobre todas elas, mas pelo encontro das várias etnias, umas com as outras. Então há um processo de transformação dessas culturas, dessas etnias em curso. Processo esse que foi interrompido pelo desalojo da Aldeia Maracanã. Processo este que nós queremos manter pelo menos ocupando os espaços possíveis. E que nós não desistimos do espaço que é nosso por direito. (DOMINGUES, 2013: p. 331)

Por um bom tempo, essa experiência de “museu vivo”, de centro cultural indígena protagonizado e gerenciado pelos próprios indígenas, foi real. Porém, permanecia o problema da falta de financiamento e da falta de definição jurídica para aquela propriedade territorial. Mesmo sem uma boa base financeira e sem apoio oficial dos governos, os indígenas continuaram a transformar aquele espaço num grande centro de produção cultural e reflexão política. Carolina Potiguara falou as seguintes palavras com lágrimas nos olhos:

E o sonho... éramos ingênuos, Vinicius... e acreditávamos que nós iríamos revitalizar aquele casarão. Sem dinheiro no bolso... nós tínhamos a ingenuidade de chamar o governante amigo pra ajudar a reconstruir aquele espaço. Muitos se aproveitaram de nós, ali, sem a gente nem entender direito. Contribuímos para muitas teses de estudantes, teses de mestrado, doutorado, monografia... indígenas e não indígenas foram ocupar os quadros de magistérios da cidade e de outros municípios, ou seja, um espaço de formação e de educação. (Carol Potiguara)

A partir de 2012, todos esses sonhos e projetos dos indígenas passaram a ser cada vez mais intensamente atacados. Se antes as esferas municipais do município e do estado do Rio de Janeiro não se posicionavam claramente, seja para contribuir com os projetos, seja para colocar obstáculos, agora as hostilidades começavam a ficar mais visíveis. Por um longo tempo, os indígenas conversaram, principalmente, com a Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos (SEASDH). Depois, progressivamente, outros membros do governo, ligados à coalizão urbana para as reformas, tomaram o diálogo para si, e o centro do debate passou a ser a iminência da Copa das Confederações e a urgência das obras para esse evento e também para a Copa do Mundo de 2014 e para as Olimpíadas de 2016. Houve cada vez menos espaço para proposições e negociações. O clima se tornou cada vez mais belicoso (DOMINGUES, 2013: p. 303).

Nessa época, não apenas os indígenas se sentiram ameaçados, mas também as pessoas ligadas ao complexo do Maracanã, que também incluía o Ginásio Poliesportivo Gilberto Cardoso, o Estádio de Atletismo Célio de Barros, o Parque Aquático Júlio de Lamare e a Escola Municipal Friedenreich. Todo esse complexo se encontrava sob a gestão do Governo do Estado do Rio de Janeiro desde 1975.

Em 8 de Novembro de 2012, aconteceu uma audiência pública para a discussão da modelagem de contratação em regime de parceria público-privada para a gestão, operação e manutenção do Estádio Mario Filho (Maracanã) e do Ginásio Gilberto Cardoso (Maracanãzinho). Atletas, responsáveis e estudantes da Escola Friendenreich, usuários dos equipamentos esportivos e os movimentos Comitê Popular da Copa e das Olimpíadas do Rio de Janeiro, Frente Nacional de Torcedores, Meu Rio e Aldeia Maracanã demonstraram suas preocupações e protestaram, durante o evento. Nesse mesmo ano também aconteceu a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, a Rio + 20, com temas semelhantes aos da Eco 92. Também houve um evento paralelo, a Cúpula dos Povos, com participação da Aldeia Maracanã.

Todos esses eventos contribuíram para a publicização do caso da Aldeia Maracanã, para a produção de alianças e para a exposição da situação de fragilidade na qual se encontrava, ao lado de outros grupos, diante dos projetos político-empresariais em função dos megaeventos a serem realizados na cidade. A partir de novembro do mesmo ano, cresceu fortemente, também, o apoio de estudantes universitários.

Ainda antes, em setembro, iniciou-se uma batalha jurídica, na Sétima Vara Federal que dura até os dias de hoje, a partir de uma ação civil pública protocolada pela OAB e pelo CESAC, contra a UNIÃO e a CONAB, na qual pediam Antecipação de Tutela para:

A- Determinar que abstenham-se, as rés, de praticar qualquer ato relacionado a alienação, disposição ou qualquer outro que descaracterize como Patrimônio Público Federal de usufruto indígena o imóvel litigado, sem a devida e antecedente consulta à comunidade indígena de forma livre, informada, direta, coordenada e articulada com a comunidade e os órgãos públicos que tratam desses direitos e interesses, incluindo-se os autores, oficiando-se ao 11 RGI.

B- Determinar as rés a adequarem à titularidade do imóvel junto ao 11 RGI passando-o para o rol dos patrimônios da União Federal de usufruto indígena, oficiando-se à SPU (Secretaria de Patrimônio da União) e ao próprio 11 RGI.

C- Determinar que as rés integrem, às suas estruturas administrativas e patrimoniais o imóvel e o projeto de manejo indígena autoral Centro Cultural Indígena Aldeia Maracanã e que, em havendo destinação distinta ao da cultura indígena, que seja valorada economicamente e esses valores revertidos para manutenção do projeto de manejo

indígena, fazendo-se constar nos registros imobiliários, bem como a reformarem o prédio.

D- Determinar que as rés destinem, ao autor CESAC, qualquer vantagem econômica aferida com a utilização de qualquer parte do imóvel, objetivando a manutenção do projeto desenvolvido por este.

E- Sejam extraídas peças e enviadas ao órgão ministerial para a adoção das medidas que entender cabíveis, em especial criminal em função da invasão do imóvel pelas empreiteiras responsáveis pela reforma do maracanã e para determinar aos gestores responsáveis que levantem, cataloguem todos os patrimônios públicos indígenas (imóveis, cemitérios, sambaquis, sítios arqueológicos, fazendas, entre outros) e regularize os seus registros nos RGI's e SPU em todo o Estado do Rio de Janeiro. (Proc. Judicial da Sétima Vara: Fls. 22)

A Antecipação de Tutela não foi concedida, pois a Justiça entendeu que não havia provas da iminência da venda do imóvel. Após a compra do mesmo pelo Estado do Rio de Janeiro, em outubro, a Justiça passou a dizer que não havia perigo iminente de derrubada do prédio. Quando ficou claro que o prédio seria realmente derrubado, o foco passou a ser a falta de representatividade da parte ativa do processo.

Quanto aos pedidos, o primeiro foi recusado porque, segundo a Justiça, o prédio não guardava relação com a cultura indígena, e que o CESAC não poderia ser parte em defesa de patrimônio histórico. O segundo foi rejeitado, pois o prédio não constituiria patrimônio indígena. O quarto pedido foi negado em função de que seria subvenção pública à entidade particular, sem obedecer normas específicas para tais procedimentos. O quinto pedido, segundo a justiça, teria validade se houvesse prática criminal pela parte passiva, além de extrapolar os limites da ação, que trata da destinação do antigo prédio do Museu do Índio.

Por fim, o terceiro pedido (pedido C), foi aceito parcialmente⁶, muito tempo depois, em função do Decreto Estadual 44525 de 16 de dezembro de 2013, que anunciava a destinação do prédio para a construção do Centro de Referência da Cultura Indígena e futura Universidade Indígena. Até hoje os indígenas utilizam este fato para anunciarem que “o manejo é indígena”. Alegam que o Estado do Rio de Janeiro age com ilegalidade ao impedir o exercício do manejo indígena no imóvel.

⁶ Parte aceita: “Determinar que as rés integrem, às suas estruturas administrativas e patrimoniais o imóvel e o projeto de manejo indígena autoral Centro Cultural Indígena Aldeia Maracanã.”

Ao longo do processo, a União saiu como parte passiva, pois alegou que o Estado do Rio de Janeiro é que deveria fazer parte, uma vez que comprou o imóvel da CONAB que, aliás, já era titular do imóvel há décadas. E isto foi feito. A OAB também se retirou como parte ativa, deixando o advogado da Aldeia, irmão do Sr. Zé Guajajara, por sua própria conta.

Outro processo passou a correr na Oitava Vara Federal, a partir de fevereiro de 2013, com uma Ação de Imissão de Posse ativada pelo Estado do Rio de Janeiro contra os indígenas da Aldeia Maracanã. Neste processo há uma forte defesa dos indígenas da Aldeia por parte do Ministério Público Federal e da Defensoria Pública da União. Além de trabalharem pelo espectro dos direitos humanos, esses órgãos também demonstraram que cabia a passagem da posse para os indígenas através de Usucapião, apesar da alegação do Estado do Rio de Janeiro de que não pode haver esse tipo de ação sobre bens de empresa pública que presta serviços públicos:

A análise da COISA HÁBIL de ser usucapida **não** pode incidir na proibição do parágrafo 3 do art. 183 da CR/1988, que dispõe que os imóveis públicos não poderão ser adquiridos por usucapião. **NÃO É O PRESENTE CASO, VISTO QUE A TITULARIDADE DO IMÓVEL (DOMÍNIO) É DE EMPRESA PÚBLICA FEDERAL (A RÉ CONAB). Isto porque o regime jurídico da empresa pública federal é de natureza privada, regendo-se pelas regras da livre iniciativa e com a obtenção de lucro, o que é fundamental para a sua caracterização e a sua classificação jurídica.** (Proc. Judicial da Oitava Vara: Fls. 412)

Além disso, ressalta-se que a CONAB jamais exerceu a posse sobre aquele imóvel. Parte dele, como já demonstrado, continuou a ser utilizado pelo Ministério da Agricultura, durante décadas, apesar da titularidade ser da CONAB.

Tais processos já correm na justiça há quase quatro anos. Porém, a despeito da batalha judicial, bastou alguns meses, desde 2012, para que o Estado do Rio de Janeiro destruísse a Aldeia Maracanã.

O primeiro ataque direto se deu na madrugada do dia 11 para o dia 12 de janeiro de 2013. O Estado anunciou que fecharia a Radial Oeste para a derrubada do Estádio Júlio De Lamare, mas a intenção era outra. Os indígenas perceberam que corriam perigo e convocaram os movimentos sociais. Vários apoiadores chegaram e pularam o muro, para

dentro do espaço da Aldeia. Os policiais, que não contavam ainda com o Termo de Imissão de Posse, resolveram não agir.

O segundo ataque, e definitivo, aconteceu em 22 de março, quando o Estado já contava com o referido termo. A ação foi extremamente violenta. Havia uma presença policial de grandes proporções, com diversos equipamentos de dispersão de multidões, tropas de choque e de elite.

Este episódio serviu para consolidar, de vez, uma divisão interna ocorrida no movimento. Durante o processo de lutas contra o projeto estatal de destruição da Aldeia Maracanã, apoiadores e movimentos sociais de diferentes matizes passaram a fazer parte do cotidiano da Aldeia. Esse é um ponto ressaltado, inclusive, pela entrevistada Carol Potiguara, que acha que elementos externos aos indígenas contribuíram para os conflitos que “racharam” o movimento.

O fato é que um grupo de indígenas se mostrava mais disposto a aceitar as propostas do Estado, que se comprometeu a garantir auxílio de moradia para os habitantes da Aldeia, bem como a planejar a construção de um futuro centro de referência da cultura indígena. Outro grupo defendia que não deveriam aceitar qualquer negociação com o Estado, que já havia demonstrado que não era confiável.

Durante os eventos do dia 22 de março, os indígenas do primeiro grupo saíram da Aldeia Maracanã escoltados pela polícia e foram levados para um hotel, no Centro da cidade. O outro grupo resolveu resistir com seus próprios corpos, até o limite, mas nada podia parar aquela força policial.

Quem estava do lado de fora (inclusive este autor) também foi atacado, logo que os últimos indígenas foram retirados. Por algum motivo, os policiais receberam a ordem de dispersar os manifestantes, e a brutalidade policial, com seus cassetetes, bombas de gás lacrimogênio e sprays de pimenta, prenunciou o que viria acontecer nas Jornadas de Junho, série de protestos que ocorreram no mesmo ano, em várias cidades do país.

No dia seguinte, indígenas e apoiadores (do grupo que não negociou com o Estado) ocuparam o Museu do Índio, em Botafogo. Mais horas e horas de grande tensão e ameaças de violência policial aconteceram, mas o conflito culminou com a promessa de uma audiência pública no dia seguinte, no Ministério da Justiça, na Praça Mauá, às sete horas da manhã. Esta realmente aconteceu, sem o fechamento de nenhum acordo. Dali foram conduzidos para uma visita à Aldeia, para a demonstração de que o local não era mais habitável. De fato, a destruição já havia começado a ser realizada pelas empreiteiras. Não havia mais casas, e os pertences haviam sido levados para um galpão.

Muitos deles jamais foram reencontrados. Voltaram, então, ao Ministério da Justiça, mas não aceitaram qualquer acordo de realocação.

Houve uma tentativa frustrada de reocupação, encabeçada por mulheres da etnia guajajara, em 26 de abril daquele ano. A polícia agiu rápido, e os indígenas não conseguiram se estabelecer.

No dia 5 de agosto, porém, a polícia não teve uma reação tão rápida, e os indígenas conseguiram entrar. Uma nova onda de negociações começou. Aqueles que resolveram negociar com o Estado, e que nessa época encontravam-se alojados em contêineres num local chamado Curupaiti, em Jacarepaguá, passaram a frequentar a ocupação, mas, devido às divergências, passaram a ir até lá apenas em dias de reuniões importantes.

A violência policial irrompeu mais uma vez no dia 15 de dezembro de 2013, enquanto os indígenas tentavam barrar a demolição do complexo da LANAGRO, já em processo pela empresa Odebrecht. A ação policial foi rápida e, ao final, somente um indígena restava no espaço da Aldeia. Era o Sr. Zé Guajajara, que resistiu sobre uma árvore, por 26 horas, apesar de já contar com certa idade. Pela TV, a emissora de maior porte do país dizia que não havia motivos para preocupação por parte dos manifestantes, pois o prédio não seria demolido (como se a pauta de lutas se resumisse a isso). Na parte de fora da Aldeia, pessoas patinavam e passeavam com seus cães, enquanto diversos manifestantes se reuniram e passaram a noite no local, com alguns transmitindo o que acontecia ao vivo, pela internet, todos prontos para documentar qualquer violência mais contundente cometida contra o Sr. Zé Guajajara.

De fato, o indígena sofreu risco de morte ao ser retirado da árvore, quando parte da fita da cinta utilizada pelos bombeiros para içá-lo se enroscou em seu pescoço. Um bombeiro percebeu a situação e parou a máquina antes que o pior acontecesse.

Mais alguns fatos ainda aconteceram, como uma ocupação na reitoria da UERJ e, posteriormente, na Fundação Darcy Ribeiro, em Santa Teresa, para quem foi entregue a administração do futuro Centro de Referência da Cultura dos Povos Indígenas / Universidade Indígena.

Hoje em dia, o grupo que negociou com o Estado encontra-se residindo em casas do projeto Minha Casa Minha Vida, no bairro do Estácio. O outro grupo, que analisaremos mais detidamente nos próximos capítulos, concentra-se na sede do CESAC, em Thomaz Coelho, e continua a realizar atividades no terreno da Aldeia, embora não dentro do prédio do antigo Museu do Índio, que agora é vigiado 24 horas por dia, por policiais militares.

Cabe aqui uma palavra sobre a questão do “manejo indígena”, considerado muitas vezes como direito adquirido sobre aquele espaço, por parte dos indígenas, em função de decisão judicial proferida por uma juíza ainda em 2013, sobre a aprovação parcial do “Pedido C”, já citado. O fato é que, em 2014, os juízes destruíram mesmo isto que os indígenas consideravam como uma vitória parcial. A ideia foi a de que, uma vez que o governo estadual já havia apontado, por um decreto, que construiria o Centro de Referência da Cultura dos Povos Indígenas, não havia qualquer necessidade ou justificativa para uma decisão judicial naquele sentido. Os juízes ainda fazem questão de ressaltar, e isto está documentado numa transcrição fonográfica de uma reunião da Sétima Vara (Proc. Judicial da Sétima Vara: Fls. 831), que um decreto não deve engessar as ações de um governo presente ou futuro. Um decreto pode ser revogado, se tal ato for justificado pelo bem maior da coisa pública. Ou seja, um balanço final dos dois processos que começaram entre 2012 e 2013 mostra que nada, absolutamente nada, foi favorável à causa daqueles indígenas, a não ser, talvez, o tombamento do prédio principal, devido à pressão diversos setores da sociedade entre 2012 e 2013.

O Ministério Público Federal entrou com Recurso Especial contra a decisão da Justiça, apontando o erro de se considerar aquele Decreto Estadual como elemento suficiente para o julgamento de que é inútil, em função dele, qualquer provimento jurisdicional que conduzisse o Estado do Rio de Janeiro a destinar aquele espaço para a promoção da questão indígena. Segundo o MPF, quase dois anos já haviam transcorrido desde o lançamento do decreto, e ele nada havia produzido “no mundo real, no mundo dos fatos”, tornando-o ineficaz, apesar de perfeito e válido, pela ótica do Direito Administrativo (Proc. Judicial da Sétima Vara: Fls. 853). Até hoje, por exemplo, não há prazos fixados ou qualquer movimentação aparente no sentido de concretizar o que foi previsto no decreto. Vale transcrever, uma passagem contida neste recurso do MPF:

Cediço que as condições da ação são verificáveis no momento de sua propositura, e nem tampouco seria o caso de se cogitar de fato superveniente que extinguiu a utilidade da ACP, já que, como mencionado anteriormente, a necessidade do provimento jurisdicional subsiste, uma vez que **o Decreto Estadual n. 44.525/2013 nada mais é do que uma cortina de fumaça**, que serviu apenas para apaziguar os ânimos após a violenta operação policial realizada em Março de 2013, que resultou na retirada dos indígenas que, desde 2006, ocupavam o

imóvel da Avenida Maracanã, 252. (Proc. Judicial da Sétima Vara: Fls. 855)

Esses processos judiciais, bem como as ações praticadas pelos governos estaduais e municipais do Rio de Janeiro também demonstram a fragilidade jurídica dos indígenas em contexto urbano. A ação da FUNAI, por exemplo, em todo esse processo, foi quase inexistente e totalmente nula. Também é notável a falta de conhecimento de causa por parte dos juízes, que em suas falas reproduzem visões estereotipadas sobre os indígenas e não procuram levar em conta nada do que é explicado nos documentos anexos ao processo, como um relatório do próprio Mércio Pereira Gomes, além de vasta documentação de textos e imagens apresentadas pelo Ministério Público Federal. Fica claro que o Poder Judiciário se aliou totalmente ao Poder Executivo na missão de entregar o território às empreiteiras o mais rápido possível, para que as obras supostamente destinadas à realização dos megaeventos fossem concluídas.

Após todos esses anos, o terreno não passa de um campo aberto, vazio e concretado, com marcas que indicam o futuro funcionamento de um possível estacionamento. Em certa parte dele o prédio permanece de pé, cercado com grossas grades de ferro e tapumes, guardado todo o tempo por, pelo menos, uma viatura da polícia militar, que se multiplica em várias, quando há eventos promovidos pelos indígenas.

A empresa mais empenhada em destruir as construções do terreno e realizar obras para os megaeventos, a Odebrecht, hoje se encontra imersa em processos que revelam sua participação em poderosos esquemas de corrupção. O próprio Governo Estadual, neste ano de 2016, encontra-se economicamente falido, respondendo na justiça por atrasos no pagamento de servidores públicos e aposentados, fato que também usa como justificativa para a falta de ação sobre o decreto que prometia a construção do Centro de Referência da Cultura dos Povos Indígenas.

Acrescentamos aqui, que ao longo de todo esse processo, o CESAC também sofreu mudanças. Alterações no regimento interno, consolidadas em 23 de dezembro de 2014, tornaram essa instituição ainda mais voltada para as questões indígenas, numa perspectiva cada vez maior de autonomia e protagonismo. O nome passou a ser Centro de Etnoconhecimento Sociocultural e Ambiental Cauiré, e alguns de seus artigos são:

VI- Promoção e defesa da autodemarcação das TI's – Terras Indígenas.

VII- Proteção e defesa das retomadas do patrimônio público indígena.

VIII- Promoção e defesa do manejo, gestão e administração pelos próprios indígenas ou suas organizações sociais de todos os bens materiais (edificações, terrenos, cemitérios, sambaquis e sítios arqueológicos) e imateriais (línguas, saberes e conhecimentos tradicionais e culturais).

IX- Promoção e defesa da preservação e conservação do meio ambiente e promoção do desenvolvimento sustentável relacionado ao agroflorestal, à agricultura orgânica e de subsistência.

XI- Promoção e defesa dos saberes e conhecimentos étnicos e tradicionais.

XII- Experimentação, não lucrativa, de novos modelos étnicos produtivos e de sistemas alternativos de produção, comércio, emprego e crédito. (Proc. Judicial da Oitava Vara: Fls. 559)

O CESAC continua a ser um elemento importante para o movimento do grupo que se recusou a negociar com o Estado, e que hoje forma a Resistência da Aldeia Maracanã. Gerir uma instituição com existência real no plano jurídico amplia as possibilidades de luta e ação daquele grupo.

Ressaltamos, também, que nosso foco de análise, ao longo do trabalho, será justamente o movimento da Resistência da Aldeia Maracanã. Isto não significa que consideramos tal movimento como mais importante do que aquele formado pelos indígenas que aceitaram algumas imposições do Estado do Rio de Janeiro. Estes, que hoje se concentram nas casas do programa Minha Casa Minha Vida, continuam, a seu modo, defendendo a causa da Aldeia. Continuam participando de diversos eventos em favor das causas indígenas, promovendo eventos culturais e frequentemente denunciando o não cumprimento da promessa feita pelo Estado, a partir do decreto de 2013. Neste ano de 2016, por exemplo, foi lançado um vídeo⁷ da TV PUC-Rio no qual podemos ver que estão ativos na luta pelo retorno à Aldeia Maracanã, expondo o estado de abandono do prédio, situação que deveria, segundo eles, ser corrigida pelo governo do estado do Rio de Janeiro. Entretanto, muito provavelmente, o retorno desse grupo à Aldeia Maracanã aprofundaria os conflitos com aquele que constitui a Resistência da Aldeia Maracanã,

⁷ Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=thT4tIFfsOQ&feature=youtu.be>>, acessado em 26 de Abril de 2016, às 19:24. Devemos fazer a ressalva, entretanto, que o vídeo não leva em conta o movimento Resistência da Aldeia Maracanã, como se apenas os indígenas que negociaram com o Estado fossem importantes na luta pela Aldeia.

devido às diferenças com a qual o governo estadual trata cada um desses coletivos e das próprias divergências entre eles sobre a maneira de gerir aquele espaço.

Cobrir, detalhadamente, a progressão dos dois grupos ao longo destes anos resultaria num trabalho de muito maior porte do que este autor se propôs a fazer. É na Resistência da Aldeia Maracanã que se encontram os elementos que pretendemos discutir, relacionados, especialmente, às alianças que foram feitas, às transformações internas que vem sofrendo e ao campo ideológico dentro do universo dos movimentos sociais no qual passou a ter enorme peso.

Capítulo II:

GLOBALIZAÇÃO DA SOCIEDADE DE MERCADO, GLOBALIZAÇÃO DAS RESISTÊNCIAS

Como vimos no capítulo anterior, os indígenas da Aldeia Maracanã, em sua tentativa de permanência no espaço do antigo Museu do Índio, precisaram enfrentar diversos inimigos poderosos, oriundos das fileiras da política institucionalizada, dos meios de comunicação e dos setores empresariais. Como os fatos demonstraram, para além de todas as argumentações em favor da Aldeia Maracanã, produzidas pelos próprios indígenas, pelos apoiadores (intelectuais e artistas, entre eles) e por órgãos de peso, como o Ministério Público Federal, tudo se resumia ao poder judiciário emitir decisões em favor da retirada dos indígenas e ao poder de polícia se utilizar da violência física para executar as determinações.

2.1: *Megaeventos e gestão empresarial das cidades:*

Ao longo do processo que culminou com a retirada dos indígenas, nota-se a alegação de uma urgência para a execução do plano de obras voltados para a criação de condições para a realização dos megaeventos na cidade. Aproximava-se a Copa das Confederações, em 2013, prelúdio para a Copa do Mundo de 2014 e as Olimpíadas de 2016. Interessante notar, mesmo nos discursos dos juízes, um teor de tragédia relacionado a uma possível não realização dos megaeventos na cidade. Ao que parece, então, existe um consenso em torno de que a realização de tais eventos gera benefícios. Estes são de tal importância que justificam o rearranjo do cenário urbano independentemente do impacto que isso causa em diversos grupos e comunidades forçosamente removidos de suas residências e de seus espaços de vivência e produção cultural.

Uma pesquisa realizada por Maurice Roche (2000), professor de Sociologia na Universidade de Sheffield, demonstra que tal consenso tem a sua história de construção, e não está ligado, particularmente, a projetos coletivos, mas a interesses comerciais.

Segundo o autor, foi nas Olimpíadas de Los Angeles, em 1984, que o evento começou a ser realmente bem-sucedido no desenvolvimento de um lado comercial de grandes proporções. Não conseguiu, nessa ocasião, conquistar totalmente as mentes do governo e da população da cidade-sede, mas houve o fechamento de fortíssimas parcerias com patrocinadores comerciais e companhias televisivas. Ainda hoje, os pagamentos por

direitos de transmissão efetuados pelos canais de comunicação são responsáveis por, pelo menos, um terço do total de lucros do evento.

A partir daí o cenário esportivo foi se fortalecendo cada vez mais, inclusive com aumento massivo de programas esportivos na televisão. Hoje, chegamos a um ponto em que, conforme o autor:

O lendário dito de Marx, de que “a religião é o ópio do povo”, precisa ser modificado para dar conta da ostensiva cultura não religiosa da última parte do século XX. (...) Neste contexto, talvez seja mais apropriado observar que “o esporte é a religião das pessoas”. Isso quer dizer que ele providencia uma aparentemente secular, mas (de um ponto de vista sociológico) quase-religiosas experiências como aquelas do sagrado e da transcendência, rituais comunais e simbolismo, drama coletivo e emotividade.⁸ (ROCHE, 2000: p. 167)

Apoiados no apelo do universo esportivo, por si só já poderoso no sentido de unir as pessoas em torno de um interesse comum, torcendo pelos atletas nativos, emocionando-se com os esforços heroicos daqueles que condicionam seus corpos para realizarem proezas físicas em disputas emocionantes, os organizadores dos megaeventos olímpicos também defendem que sua realização deixa, para as cidades, outros legados, como geração de empregos e melhorias na imagem do local e na infraestrutura.

Tais supostos benefícios têm levado diversas cidades a justificarem suas entradas em disputas acirradas pelo direito de sediarem eventos desse tipo, chegando ao ponto de se utilizarem de instrumentos corruptivos para esse fim, além de supressão de direitos e de processos democráticos em seus próprios territórios:

Em alguns casos, o impacto político da busca pelos projetos e sonhos dos megaeventos da ‘cidade olímpica’ foi normalizar e institucionalizar práticas de suborno, e gerar, cinicamente, gerar abusos de poder entre grupos de liderança urbanos, minando normas das comunidades políticas democráticas locais e cidadanias urbanas nessas cidades. Esse não era o tipo de ‘legados do megaevento’ que o movimento olímpico

⁸ Traduzido livremente do original: “Marx’s legendary dictum that religion is “the opium of the people” needs to be modified to apply to ostensibly non-religious culture of the late twentieth-century society. (...) In this context, perhaps it is more appropriate to observe that “sport is the religion of the people”. That is to say, it provides apparently secular but (from a sociological perspective) quasi-religious experiences such as those sacredness and transcendence, communal ritual and symbolism, and collective drama and emotionality”

tipicamente aparenta prometer ou que os cidadãos locais tipicamente esperam ou merecem..⁹ (ROCHE, 2000: pp. 157-158)

Vemos, então, que a realização de megaeventos, como os jogos olímpicos, assentados sobre redes de corrupção, não são novidade, mas uma prática recorrente. Não vamos, aqui, acusar as esferas governamentais ligadas à realização dos megaeventos esportivos, especialmente no Rio de Janeiro, de terem participado de esquemas de corrupção, sem provas e detalhes. Mas os telejornais têm noticiado, constantemente, processos judiciais envolvendo acordos escusos entre empresas, especialmente ligadas à área da construção, como a Odebrecht, e os governos.

O fato é que a realização de um megaevento esportivo faz circular enormes montantes de dinheiro, e os beneficiários mais visíveis são aqueles que já possuem grandes somas para investimento. De um lado, os organizadores encontrarão uma cidade reprojeta para abrigar o seu evento, no qual lucrarão grandes somas com direitos de imagem, patrocinadores, propaganda, venda de ingressos, etc. De outro, os meios de comunicação de massa garantem altos níveis de audiência, terreno fértil para a aquisição de lucros enormes através da venda de espaços de anúncio. Podemos ver, também, um forte repasse de recursos públicos para empresas de diversas áreas, notadamente de construção e logística, executoras dos planos de reurbanização. Suas construções serão, depois, transformadas em empreendimentos geradores de renda, como condomínios de luxo, por exemplo.

Garante-se, também uma maior visibilidade das cidades envolvidas no cenário internacional, arma poderosa na atração de investimentos. E os grupos políticos que podem associar suas imagens à realização de tais proezas também procuram se fortalecer, tanto na parceria com possíveis financiadores de campanha quanto diante da opinião pública.

Para o cidadão comum, de quem se espera forte adesão patriótica e hospitalidade aos visitantes, pode ser que sobrem algumas novas estradas, por exemplo, ou vagas de empregos, especialmente as temporárias, em canteiros de obras e redes de hotelaria.

⁹ Traduzido livremente do original: “In some of these cases, the political impact of the pursuit of “olympic city” mega-event projects and dreams was to normalize and institutionalize practices of unaccountability bribery, and the cynically instrumental abuse of power among urban leadership groups, and thus to undermine the norms and practices of local democratic political community and urban citizenship in these cities. These were not the kind of “mega-event legacies” that the Olympic movement typically appeared to promise or the local citizens typically expected or deserve.”

Difícil imaginar que obra realmente realizada para benefício coletivo, feita em contexto de megaevento, não poderia ser realizada em qualquer outra época.

Infelizmente, para os indígenas da Aldeia Maracanã, o antigo Museu do Índio está localizado justamente numa área altamente cobiçada por aqueles que podem investir e lucrar com a reurbanização justificada pelos megaeventos. Bastou que os governos, junto aos meios de comunicação, anunciassem que o estádio do Maracanã e seu entorno precisavam passar por modificações orientadas por entidades como a *Fédération Internationale de Football Association* (FIFA), ou o Comitê Olímpico Internacional (COI), para que a aldeia fosse ameaçada. Segundo João Luiz Pereira Domingues:

É possível estabelecer um vínculo entre a intervenção urbana orientada para a renovação do entorno do estádio e os interesses privados em torno do controle do uso do solo. Durante certo tempo, como será colocado, o casarão foi mostrado pelo discurso oficial como um empecilho à melhor utilização do território para interesses não necessariamente públicos e certamente não coletivos. Deve-se ressaltar que eventos como a Copa do Mundo e as Olimpíadas não se limitam a um calendário de apresentações esportivas, mas representam oportunidades de renovação do ciclo de acumulação capitalista com base na exploração indiscriminada do ambiente urbano. Como tal, o Complexo Esportivo do Maracanã era tanto palco de interesses imobiliários e de ofertas de serviço de entretenimentos, como de interesses estatais. Este cenário expõe a difícil articulação entre a possibilidade de ressignificação de equipamentos culturais ligados à história indigenista e o padrão de competitividade e atração de investimentos e de consumidores para a realidade urbana empreendedora. (DOMINGUES, 2013: p. 252)

Acrescentaremos, ainda, uma passagem do mesmo autor no qual fica claro a subordinação dos interesses e recursos públicos aos interesses privados, no caso em questão:

...essa coalizão sustentou a intervenção via fundos públicos e regras de flexibilização e desregulamentação, ampliando o cenário de dívidas públicas para tentar assegurar a integração da cidade nos mercados urbanos com fins desportivos e serviços de entretenimento especializados. O Estado do Rio de Janeiro, proprietário do imóvel, pôde, então, sinalizar que apenas a lógica empreendedora privada

tornaria um capital fixo deste porte objeto de acumulação, tanto afirmando a impossibilidade custeio de sua manutenção, quanto estabelecendo a necessidade de estímulo ampliado de seu uso. Desse modo, foi justificado o transporte inicial de erário público para a transformação arquitetônica do estádio. Esta foi a lógica de afirmação da necessidade de um processo de concessão de gestão do Complexo Esportivo aos consórcios privados, sem a expectativa de recuperação do investimento da revitalização. (DOMINGUES, 2013: p. 261)

Conforme nos mostram tais passagens, para a realização dos megaeventos esportivos, geradores de legados positivos incontestáveis, segundo seus organizadores, destinamos dinheiro público para obras de renovação de equipamentos esportivos e seus entornos, sem expectativa de recuperação desse investimento, transferindo a gestão e os futuros lucros para o setor privado. No processo, projetos de cunho educacionais, culturais e detentores de outras visões sobre democracia e diversidade, como o da Aldeia Maracanã, são destruídos sumariamente.

Esse tipo de gestão da cidade, orientada para a maximização de lucros de diversas empresas e atração de investimentos externos, ou seja, uma gestão de tipo empresarial, não se dá somente em contextos de megaeventos. Épocas assim, talvez, possam gerar oportunidades de radicalização e aceleração de processos oriundos deste tipo de gestão, mas esta é uma tendência que já vem de algumas décadas. Otilia Arantes (2000) situa em meados da década de setenta, mais ou menos, correspondente ao fim dos “trinta anos gloriosos”, ou o período de forte crescimento econômico dos países desenvolvidos, no pós-guerra, o desenvolvimento desta visão empresarial sobre a gestão das cidades. Segundo Carlos Vainer:

Talvez esta seja, hoje, uma das ideias mais populares entre os neoplanejadores urbanos. A cidade é uma mercadoria a ser vendida, num mercado extremamente competitivo, em que outras cidades também estão à venda. Isto explicaria que o *marketing urbano* se imponha cada vez mais como uma esfera específica e determinante do processo de planejamento e gestão de cidades. Ao mesmo tempo, aí encontraríamos as bases para entender o comportamento de muitos prefeitos, que mais parecem vendedores ambulantes que dirigentes políticos. (VAINER - A, 2000: p. 78)

Segundo o mesmo autor, num congresso de 1998, promovida por um organismo ligado ao Banco Mundial, foi defendido que os mesmos que protagonizam as “peripécias do mercado” deveriam ser os protagonistas das ações e decisões relacionadas à administração das cidades. Uma maneira de assegurar isso seria o fomento das *parcerias público-privadas*, garantindo a presença dos interesses do mercado nos processos de planejamento e decisão. (VAINER - A, 2000: p. 87)

A manutenção desse tipo de gestão depende, também, da fabricação de um consenso absoluto em torno de sua positividade e necessidade. Como vimos, uma situação de megaevento esportivo pode ajudar na concretização desse objetivo, uma vez que a adesão ao consumo do lado mercantil do universo esportivo já está consolidado como hábito cultural na sociedade em que vivemos. Mas, a cidade enquanto “máquina de crescimento” deve produzir esses consensos independentemente dos eventos de oportunidade. Essa cidade, formada por...

...coalizões de elite centradas na propriedade imobiliária e seus derivados, mais uma legião de profissionais caudatários de um amplo arco de negócios decorrentes das possibilidades econômicas dos lugares, conformam as políticas urbanas à medida em que dão livre curso ao seu propósito de expandir a economia local e aumentar a riqueza. A *fabricação de consensos* em torno do crescimento a qualquer preço – a essência mesma de toda localização – torna-se peça-chave de uma situação de mobilização competitiva permanente para a batalha de soma zero com as cidades concorrentes. Uma fábrica por excelência de ideologias, portanto: do território, da comunidade, do civismo, etc., mas sobretudo, a fabulação de senso comum econômico, segundo o qual o crescimento enquanto tal faz chover empregos. (ARANTES, 2000: p. 27)

Espera-se, portanto, que o cidadão aceite que sua cidade seja gerida como se fosse uma empresa, e que o mesmo se integre ao mercado, trabalhando e consumindo, contribuindo para o crescimento econômico da localidade que, quanto maior for, mais rapidamente resultará na resolução de problemas. No processo de fabricação desses consensos, deixa-se de lado o fato de que, muitos problemas urbanos podem ser consequência direta desta própria forma de organizar a cidade. Temos, por exemplo, o fenômeno da falta de moradias e a ocupação desordenada de diversas áreas dentro ou no entorno dos núcleos das cidades.

Erminia Maricato (2000: p. 156), demonstra que entre 1995 e 1999, 4,4 milhões de residências foram construídas, sendo que, aquelas construídas pelo mercado formal chegam apenas a 700 mil. Segundo a autora:

A invasão de terras urbanas no Brasil é parte intrínseca do processo de urbanização. Ela é gigantesca, como pretendemos mostrar aqui, e não é, fundamentalmente, fruto da ação da esquerda e nem de movimentos sociais que pretendem confrontar a lei. Ela é estrutural e institucionalizada pelo mercado imobiliário excludente e pela ausência de políticas sociais. No entanto, as dimensões e os fatos são dissimulados sob o notável artil ideológico. (MARICATO, 2000: p. 152)

Portanto, se o discurso comum defende que o crescimento econômico promovido pela gestão de cunho empresarial produz emprego e renda, permitindo a todas as pessoas se integrarem na comunidade de consumo, a realidade demonstra que a cidade empresarial é, essencialmente, excludente. A autora escreveu o texto citado no ano de 2000. 16 anos depois, presenciamos com nossos próprios olhos enorme quantidade de canteiros de obras onde são erguidos prédios com apartamentos cujos preços estão muito acima do que o cidadão comum pode pagar, ao menos sem se endividar por, praticamente, toda a vida. Vemos que a enorme quantidade de famílias se arranjando nas beiradas de encostas perigosas, ou aglomeradas em comunidades com pouca ou nenhuma oferta de serviços públicos não se dá pela simples vontade de não pagar aluguel, mas por necessidade de sobrevivência:

Como parte das regras do jogo, a ocupação de terras urbanas tem sido tolerada. O Estado não tem exercido, como manda a lei, o poder de polícia. A realidade urbana é prova insofismável disso. Impossível admitir o contrário, pois se essa gigantesca ocupação de terras não fosse tolerada e a população pobre ficasse sem alternativa nenhuma, teríamos uma situação de guerra civil, considerando os números envolvidos. Para dar uma ordem de grandeza, estamos nos referindo a aproximadamente dois milhões de pessoas que moram em favelas, apenas no município de São Paulo. (MARICATO, 2000: p. 161)

Como sabemos, a tolerância por parte do Estado em relação a terras ou imóveis ocupados só acontece enquanto tal espaço não se converte em objeto de cobiça por parte

de agentes privados e/ou públicos. Basta que alguém veja em algum espaço o potencial para algum projeto com “viabilidade econômica”, e as forças gestoras logo acionam o aparato de leis ligados à propriedade privada e suas forças policiais para desalojar os ocupantes. Afinal de contas, numa perspectiva em que se defende o crescimento econômico como panaceia para todos os males sociais, a pobreza e os pobres podem nem mesmo ser considerados como um problema social, mas como empecilho:

Os pobres são *entorno* ou *ambiente* pela simples razão de que não se constituem, nem os autóctones, nem os virtuais imigrantes, em demanda solvável. Em todos os níveis, tanto do ponto de vista concreto (infraestrutura, subsídios, favores fiscais, apoios institucionais e financeiros de todos os tipos) quanto do ponto de vista da imagem, não resta dúvida: a mercadoria-cidade tem um público consumidor muito específico e qualificado. (VAINER - A, 2000: p. 82)

Essa lógica cruel pode gerar, mesmo, o estabelecimento de culpa sobre as próprias vítimas de um sistema econômico falho, baseado numa lógica de competição e divisão entre vencedores e fracassados. Segundo Robert Castel:

O trabalho (...) é mais que o trabalho e, portanto, o não-trabalho é mais que o desemprego, o que não quer dizer pouco. Também a característica mais perturbadora da situação atual é, sem dúvida, o reaparecimento de um perfil de ‘trabalhadores sem trabalho’ que Hanna Arendt evocava, os quais, literalmente, ocupam um lugar na sociedade de supranumerários, de “inúteis para o mundo.” (CASTEL, 1998: p. 496)

O termo “inúteis para o mundo”, que nessa passagem o autor atribui à massa de desempregados, muitas vezes é expandido para abrigar quaisquer outros grupos e projetos que não se enquadram totalmente no sistema de geração de riquezas.

E assim foram tratadas, pelos “fabricadores de consenso”, todas as ocupações e comunidades que, por acaso, encontravam-se na rota dos tratores que realizam, até hoje, a renovação urbanística na cidade do Rio de Janeiro, incluindo a Aldeia Maracanã: problemas “paisagísticos” e “ambientais”, antes de serem problemas sociais (VAINER - A: 2000). Os indígenas da Aldeia Maracanã não possuíam um perfil ou projeto que se enquadrasse na cidade vendável. Foram “tolerados” pelo poder público entre 2006 e 2012, até que se delimitou, em parceria com o setor privado, um projeto para reforma e gestão do espaço. Segundo Domingues:

Para que a cidade tornada agente aproveitasse as oportunidades que os megaeventos trazem, e a população se beneficiasse de seus legados, o empreendedorismo urbano fez parecer naturalmente necessário que o espaço das divergências políticas pudesse ser contraído ou minimizado, acionando um aparato discursivo que criminaliza e infantiliza as possíveis vozes dissonantes, impondo a legislação vigente de consulta popular de forma burocrática, impedindo um processo participativo efetivo. (DOMINGUES, 2013: p. 303)

Como vimos no capítulo anterior, o processo de negociação com os indígenas, após a compra do espaço pelo Estado do Rio de Janeiro, se tornou hostil e impaciente. Os discursos perante à mídia, desde antes, evoluíram conforme crescia a resistência da Aldeia Maracanã, sua exposição nos meios de comunicação e o apoio de outros movimentos sociais e militantes. Governantes chegaram a dizer que ali não havia índios de verdade, que o prédio não tinha nenhuma importância histórica e que a FIFA exigia a derrubada do prédio (a própria FIFA desmentiu a afirmação!). Ao final, precisaram garantir moradia e assistência aos desalojados, decretar um futuro centro cultural e aceitar o tombamento do edifício. Se não fosse pelo processo de lutas, muitos de nós nem ao menos saberiam que ali já existiu uma ocupação indígena. Ainda assim, ao que parece, o sucesso da produção do consenso de que eram inevitáveis os desalojamentos e as obras nem sequer foi ameaçado.

Por tudo o que demonstram esses autores estudados, fica ressaltada a falta de abertura para a participação ampliada nos processos de planejamento e decisão sobre questões urbanas. Entre 1993 e 1994, por exemplo, em conluio com a ACRJ (Associação Comercial do Rio de Janeiro) e a FIRJAN (Federação das Indústrias do Rio de Janeiro), foi desenvolvido o Plano Estratégico da Cidade do Rio de Janeiro (PECRJ). Contratou-se uma empresa catalã¹⁰ para assumir o Conselho da Cidade. O plano foi aprovado em 11 de Setembro de 1995. O autor Carlos Vainer participou de todo esse processo e tentou, junto a outros movimentos sociais, exigir maior abertura e democratização na elaboração do documento, mas nada conseguiram. Sua conclusão foi:

...penso ser possível afirmar que estamos diante do processo de construção de uma nova hegemonia urbana. O PECRJ é parte desse

¹⁰ Isso se deu devido ao suposto super sucesso das Olimpíadas de Barcelona, de 1992, para o crescimento comercial da cidade. O exemplo de Barcelona vem sendo utilizado como grande justificativa para o entusiasmo com o recebimento de megaeventos pelos gestores de cidades.

processo. Despolitizado e despolitizador, ele constrói o consenso porque supõe como instaurado previamente. Na verdade, não se trata de construí-lo no processo político, mas simplesmente de reconhecê-lo, identificá-lo e enunciá-lo. O plano é, pois, o mero enunciado da cidade que todos nós queremos e simplesmente ainda não sabíamos. Mais que consensual, ele é o ponto de convergência que viabiliza a conscientização de que todos os cidadãos veem e vivem a mesma crise da mesma cidade. (VAINER - B, 2000: p. 118)

Acompanhando a programação das grandes redes de comunicação também nos deparamos com inúmeras campanhas publicitárias e reportagens que passam a ideia de uma cidade ou um país unido, emocionado e engajado em torno dos megaeventos, enquanto as vozes dissonantes são totalmente silenciadas, ou deturpadas.

2.2: Novos sentidos para a democracia construídos por todo o globo:

Quem quer que seja próximo de movimentos sociais e grupos políticos que denunciam as contradições e efeitos colaterais existentes na realização de um megaevento esportivo, estará imerso num mundo de informações e debates a respeito do tema. Especialmente nos dias de hoje, com a utilização de redes sociais, a circulação de informações, notícias e discussões paralelas ao que se mostra nos canais tradicionais de comunicação é enorme. Ainda assim, tais eventos são realizados de maneira quase intocada, com forte adesão e aprovação da população. Talvez seja possível interpretar esse fenômeno a partir das ideias de Pierre Bourdieu sobre *campo político*. Diz o autor que:

...o campo político exerce de fato um efeito de censura ao limitar o universo do discurso político e, por este modo, o universo daquilo que é pensável politicamente, ao espaço finito dos discursos suscetíveis de serem produzidos ou reproduzidos nos limites da *problemática* política como espaço das tomadas de posição efetivamente realizadas no campo, quer dizer, sociologicamente possíveis dadas as leis que regem a entrada no campo. A fronteira entre o que é politicamente dizível ou indizível, pensável ou impensável para uma classe de profanos determina-se na relação entre os interesses que exprimem essa classe e a capacidade de expressão desses interesses que a sua posição nas

relações de produção cultural e, por este modo, política, lhe assegura.
(BOURDIEU, 1989: p. 165)

Podemos inferir, a partir dessa linha de pensamento, que aqueles que detém maior “capital político”, não apenas os políticos profissionais, mas todos os que possuem grande poder de influência sobre a política “oficial” (grandes redes de comunicação, conglomerados financeiros, etc.), fabricam um campo político no qual eles mesmos determinam quais grupos possuem maior legitimidade para opinar, planejar e decidir, bem como quais são os posicionamentos políticos aceitáveis e quais não são dignos de crédito:

A delegação do capital político pressupõe a objetivação desta espécie de capital em instituições permanentes, a sua materialização em “máquinas” políticas, em postos e instrumentos de mobilização e a sua reprodução contínua por mecanismos e estratégias. Ela é própria de empreendimentos políticos já com muitos anos, que acumularam um importante capital político objetivado, em forma de postos no seio do próprio partido, em todas as organizações mais ou menos subordinadas ao partido e também nos organismos do poder local ou central e em toda rede de empresas industriais ou comerciais que vive em simbiose com esses organismos. (BOURDIEU, 1989: p. 194)

Por isso, embora exista um universo político em expansão, paralelo ao campo político oficial fabricado, as pessoas, em geral, ainda estão suscetíveis a encarar com normalidade o que quer que parta das forças políticas tradicionais, e a estranhar o que não pertence ao que lhes é conhecido. Dentro dessa ótica, seria difícil imaginar um grupo de indígenas em contexto urbano tendo condições de discutir em termos de igualdade com as forças políticas tradicionais, dentro do campo político estabelecido e veiculado como legítimo.

Tudo isso nos leva a questionar que tipo de “democracia” é esta sob a qual nos encontramos, quando a gestão pública é conduzida segundo interesses mercadológicos, por grupos capazes de fabricar os próprios termos dos debates que serão veiculados, e nos quais as pessoas somente participarão através dos votos em candidatos a cada dois anos.

Para Ellen Wood, simplesmente, capitalismo e democracia não podem coexistir:

Não existe um capitalismo governado pelo poder popular no qual o desejo das pessoas seja privilegiado aos dos imperativos do ganho e da

acumulação e, no qual, os requisitos da maximização do benefício não ditam as condições mais básicas de vida. O capitalismo é estruturalmente antitético em relação à democracia, em princípio, pela razão histórica mais óbvia: não existiu nunca uma sociedade capitalista na qual não tenha sido atribuído à riqueza um acesso privilegiado ao poder. (WOOD, 2006)

Ainda que não haja concordância unânime quanto à incompatibilidade absoluta entre capitalismo e democracia, o fato é que muitas pessoas têm se organizado para contestar todos esses problemas relativos à falta de participação política no sistema capitalista, bem como seus efeitos colaterais de geração de pobreza, empobrecimento cultural, destruição ambiental, etc.

Um ponto notável em relação aos movimentos sociais contestadores dos dias de hoje é a globalização das lutas. Ao mesmo tempo em que a economia global ganhou novos contornos devido à facilidade de comunicação e aumento vertiginoso da circulação de produtos, os movimentos de contestação também passaram a se comunicar mais, identificando pontos em comum em suas pautas, uma vez que estão todos sujeitos às consequências da nova onda de globalização do capitalismo.

É difícil demarcarmos um ponto inicial para esse fortalecimento das lutas anticapitalistas e antiglobalização ao redor do mundo, mas, com certeza, o fenômeno dos zapatistas, no México, é uma referência importante. O movimento se mostrou para o mundo em 1994, concomitantemente à criação do Tratado de Livre Comércio da América do Norte (NAFTA), protestando contra o mesmo. Os zapatistas, até hoje, controlam regiões ao sul do México, procurando desenvolver formas de organização contrárias às que se consolidaram com o desenvolvimento das sociedades capitalistas, maximizando a horizontalidade nos processos decisórios, buscando formas de progresso e produção que não compreendam a degradação ambiental e valorizando a diversidade, sob o lema “por um mundo onde caibam todos os mundos”. A luta zapatista chamou a atenção de movimentos de todo o globo, inclusive porque buscaram realizar encontros internacionais em seus próprios territórios, além de se utilizarem com eficiência das tecnologias de comunicação disponíveis para dar visibilidade ao movimento.

Desde então, o mundo presenciou inúmeras manifestações civis de grande porte contrárias aos caminhos impostos pelos detentores do poder na economia global. Os chamados “Dias de Ação Global”, por exemplo, reuniram pessoas de diversas

nacionalidades em cidades como Seattle, Washington, Londres, Praga, Quebec e Gênova, entre o final dos anos 90 e o início da década seguinte, que buscavam inviabilizar reuniões de associações tais como a Organização Mundial do Comércio, Fundo Monetário Internacional, G8, etc. Concomitantemente, diversos encontros e congressos entre movimentos sociais do mundo inteiro passaram a ser organizados. O Brasil sediou diversas edições do Fórum Social Mundial, que levantou o lema de que “Um outro mundo é possível”.

Um dos efeitos dessa onda de protestos globais foi o fortalecimento de alguns setores da esquerda não alinhados com propostas partidárias e institucionalizantes, bem como afastados de propostas puramente marxistas. Movimentos libertários, antiautoritários e anarquistas passaram a marcar enorme presença nesse cenário de lutas antiglobalização e anticapitalismo. Nesse contexto, o fenômeno dos Black Blocks ganhou enorme projeção, chocando o mundo com suas estratégias de confrontação e defesa contra as forças policiais mobilizadas para controle de multidões.

É interessante perceber como, de maneira muito sutil, as ideias que foram fortalecidas ao longo desse processo de lutas adentraram em muitos espaços da sociedade, e em muitos lugares diferentes. Abriremos um espaço, aqui, para dar um exemplo de vivência pessoal do autor deste presente trabalho. Em 2002, com 17 anos, entrei para o curso de Licenciatura em Música da Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ. Já predisposto à participação política, lembro-me de ter acompanhado com atenção as campanhas eleitorais para o Diretório Acadêmico Central, bem como de ter me aproximado das pessoas que compunham o Centro Acadêmico da Escola de Música.

Naquela época, o movimento estudantil daquela universidade ainda era muito marcado pela presença de partidos políticos, com forte presença do PSTU, PC do B e, a partir de 2004, do PSOL, e a estrutura do movimento era como uma réplica da política oficial, com “chapas” disputando posições de direção assim como partidos disputam eleições municipais, estaduais e nacional.

Eis que, por esta época, surgiu na universidade um pequeno grupo, o Movimento de Educação Libertária, muito influenciado por ideias anarquistas e que procurava agir não apenas na universidade, mas em espaços populares fora dela, como em ocupações de edifícios abandonados. O contato deste autor com as ideias desse grupo se deu através de um de seus membros que também estudava na Escola de Música. Logo estávamos defendendo aquelas ideias dentro do espaço no qual estudávamos e, de repente, a adesão era considerável. Um novo Centro Acadêmico foi estabelecido, com um novo perfil.

Todos os estudantes, apenas por serem estudantes, eram considerados membros, e todos tinham igual direito de voz e voto. Os cargos de representação em órgãos colegiados passaram a ser rotativos, e os representantes não faziam mais do que votarem de acordo com o que o coletivo decidisse.

O coletivo se tornou tão forte que foi capaz de, literalmente, fechar a Escola de Música por vários dias, como protesto em função de mudanças consideradas retrógradas por nós no currículo do curso de licenciatura. Também realizávamos ações fora da universidade, e chegamos a elaborar um projeto de extensão para ser executado numa comunidade de baixa renda. Durante um bom tempo, vivenciamos ali uma verdadeira experiência libertária. Até hoje estudantes daquela época se encontram e se emocionam com as lembranças do que fizemos. Grande parte deles ainda é ativa em movimentos sociais.

Olhando em retrospectiva, é possível perceber que, mesmo com pouca percepção sobre o quadro geral por parte de vários de nós, fazíamos parte dessa efervescência de movimentos sociais de cunho apartidário e que prezam pela horizontalidade. Enquanto agíamos por lá, o coletivo que veio a ser a Aldeia Maracanã se mobilizava para realizar sua ocupação indígena, também influenciada pela ideia de que um outro mundo (onde caibam todos os mundos) é possível.

Também nessa época ganharam destaque as lutas contra aumentos nas tarifas de transportes coletivos. Grandes manifestações tomaram as ruas em 2003, em Salvador, e ficaram conhecidas como “A Revolta do Buzu”. Em 2004 foi a vez de Florianópolis, na “Revolta da Catraca”¹¹. No Fórum Social Mundial em Porto Alegre, no ano de 2005, essas lutas culminaram no Movimento Passe Livre, que se coloca como um movimento horizontal, autônomo, independente e apartidário. Um de seus militantes observou, recentemente, que:

...essa experiência da luta contra o aumento da tarifa trouxe um salto qualitativo muito importante. Essa tradição de luta que a gente remonta ao zapatismo, ao movimento antiglobalização, mais recentemente ao Occupy Wall Street, ao 15M, e lá atrás a maio de 1968, às lutas da autonomia italiana, essa tradição é muito marcada pela valorização do processo de organização.” (SCHERER-WARREN, 2014: p. 19)

¹¹ Informações disponíveis no site do Movimento Passe Livre: < <http://www.mpl.org.br/> > Acessado em 12/02/2016, às 15:50.

A entrevista citada ocorreu depois do ciclo de grandes manifestações no Brasil que ficou conhecida como as “Jornadas de Junho”. Tais manifestações tiveram seu pontapé inicial justamente com o MPL, na luta contra o aumento das tarifas no ano de 2013. Vemos aí como o militante também considera o movimento zapatista e os movimentos antiglobalização como elementos importantes no desenvolvimento desse tipo de atuação política.

Essa nova configuração global de lutas contra-hegemônicas e antissistêmicas também ficou marcada pela valorização da diversidade identitária. Talvez isto tenha ligação com as características do novo tipo de sujeito descrito por Stuart Hall (2011), que se desenvolve com a recente modernização e globalização do mundo. Os sujeitos de hoje, especialmente no universo de lutas do qual tratamos, não se adequam perfeitamente às “identidades mestras”, seja a identidade nacional ou seja a identidade de classe. Para o autor, a submissão de diferentes identidades a uma identidade nacional maior sempre foi, na verdade, parte de uma dominação através do exercício de poder cultural:

Uma cultura nacional nunca foi um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ela é também uma estrutura de poder cultural. A maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta – isto é, pela supressão forçada da diferença cultural. (HALL, 2011: p. 60)

Em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um *dispositivo discursivo* que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo 'unificadas' apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural. (HALL, 2011: p. 62)

No campo das lutas políticas, o autor lembra que desde os anos 60, tendo as manifestações de 1968, na França, se constituído num marco, havia uma fragmentação de pautas (não necessariamente um afastamento entre militantes ou grupos), em que cada coletivo defendia uma identidade: as mulheres desenvolviam o feminismo, os gays e lésbicas fortaleciam a luta pela liberdade sexual, os negros combatiam o racismo, os pacifistas denunciavam as guerras, e assim por diante (HALL, 2011: p. 45). Um corte social baseado apenas na luta de classes, opondo burguesia e proletariado, passou a ser

insuficiente para dar conta de todo o dinamismo político que se desenvolveu. Segundo o autor:

A classe não pode servir como um dispositivo discursivo ou uma categoria mobilizadora através da qual todos os variados interesses e todas as variadas identidades das pessoas possam ser reconciliadas e representadas. (...) De forma crescente, as paisagens políticas do mundo moderno são fraturadas dessa forma por identificações rivais e deslocantes – advindas especialmente da erosão da ‘identidade mestra’ da classe e da emergência de novas identidades, pertencentes à nova base política definida pelos novos movimentos sociais: o feminismo, as lutas negras, os movimentos de libertação nacional, os movimentos antinucleares e ecológicos. (HALL, 2011: p. 21)

Com o passar das décadas, tendo o avanço tecnológico facilitado ainda mais a frequência e a amplitude de comunicação, diversos movimentos sociais de diferentes identidades, nacionalidades e bandeiras passaram a construir um número cada vez maior de redes de organização e debates. Como pudemos perceber ao analisarmos a forma como as vozes dos movimentos sociais e dos indígenas da Aldeia Maracanã foram sistematicamente silenciadas, distorcidas e deslegitimadas no processo de destruição da aldeia, ainda existe um grande poder de construção de campos políticos “legítimos” nas mãos das elites econômicas e políticas. No entanto, a combinação do processo de formações identitárias associadas à luta política e a comunicação generalizada entre diferentes movimentos facilitada pelos avanços tecnológicos tem produzido a existência, segundo o autor Sérgio Luiz Pereira da Silva (2009), de uma *esfera pública multi-identitária*.

É a efervescência dos debates e coordenações de ações produzidas nessa esfera pública que tem fortalecido tanto os movimentos que agem por fora da política institucionalizada, produzindo novos sentidos de democracia e dificultando a imposição absoluta dos valores liberais e capitalistas dominantes ao redor do globo:

O espaço vazio que há entre a esfera social e o sistema político, tem sido preenchido por uma ampla e significativa mobilização de sentidos simbólicos, em termos de interesses políticos. (...) Nesse sentido, os movimentos sociais e seus novos processos de articulações, locais e globais, têm contribuído muito para a mudança dos valores da

democracia através dos seus exercícios políticos na esfera pública democrática contemporânea. (SILVA, 2009: pp. 89-90)

O autor também acredita que o período de efervescência dos movimentos antiglobalização e os eventos típicos dessa época, como os Fóruns Sociais Mundiais, foram importantes para o processo de fortalecimento dessa esfera pública multi-identitária, onde as diferenças são reconhecidas e valorizadas, e onde se defende que a globalização deve se dar por outras bases, fraternais e democráticas.

É certo que o avanço tecnológico na área da comunicação tem facilitado, e muito, a formação de redes políticas e a coordenação de projetos e ações. A internet, segundo o autor, tem se tornado um verdadeiro *ágora* eletrônico da sociedade, onde todos podem se expressar. Desde as grandes manifestações do início do século, as listas de e-mails já serviram como ferramentas essenciais para os movimentos sociais. Agora, com redes sociais mais dinâmicas, como o Facebook, isso só tende a aumentar. Algo interessante, e que também é observado pelo autor, é que as movimentações políticas na internet, por si só e pelas próprias características de funcionamento das redes, já possuem um caráter de descentralização e, de certa forma, de democratização:

Seguramente, as mobilizações da sociedade civil na era da globalização, através da mídia, sobretudo uma mídia independente como a internet, demonstram, de forma clara, o caráter de descentralização da sociedade e o reconhecimento do *déficit* democrático dos sistemas sociais contemporâneos, tanto em termos locais como em termos globais. (SILVA, 2009: p. 157)

O ciberespaço constitui um ambiente interativo no qual o dispositivo de comunicabilidade é bastante original em relação aos outros *mass media*, já que a descentralização é o principal caráter de organização dialógica desse espaço, e as formações identitárias podem comportar-se politicamente com maior liberdade de ação e agilidade de mobilização, o que possibilita outro caráter à cultura política. (SILVA, 2009: p. 186)

Porém, esse espaço público multi-identitário não leva a uma união e concordância absolutas entre os diferentes sujeitos e movimentos. Esse espaço político para além dos Estados é um espaço em constante construção que, por sua vez, também é marcada por divergências e disputas.

Como já vimos, essa nova conjuntura de lutas políticas favoreceu o fortalecimento de grupos que defendem perspectivas libertárias, anarquistas, antiautoritárias e contra a própria existência dos Estados. No processo de elaboração e execução de grandes manifestações como as que ocorreram no início do século, os Dias da Ação Global, grupos assim precisaram dialogar e conviver com outros que possuem um caráter muito mais reformista. Para muitos destes, é possível a existência de um capitalismo e um sistema de Estados que leve em conta a participação popular ampliada nos processos de decisões e também a necessidade de preservação ambiental e combate a todo tipo de preconceito, opressão e pobreza. Além disso, entre os manifestantes, existiam aqueles que não discordavam da realização de ações violentas, enquanto outros eram pacifistas convictos. Naquela época, e ainda hoje, tais divergências provocam inúmeros e intensos debates. No livro “Urgência das Ruas”¹², organizado por um autor que utiliza o pseudônimo “Nedd Ludd”, estão contidos diversos relatos de pessoas de diferentes movimentos, como o Reclaim the Streets e de diversos grupos Black Blocks, e através deles podemos ter uma ideia da quantidade de pontos de divergência com os quais precisaram lidar. As divergências chegaram ao ponto de rupturas mais fortes quando, por exemplo, grupos Black Blocks eram denunciados e hostilizados por outros movimentos que compunham os mesmos processos de lutas:

Muito provavelmente os manifestantes que formam os Black Blocks estão entre os que menos nutrem ilusões em relação à natureza do capitalismo e do Estado, mesmo em sua feição democrática. Seus métodos e práticas exprimem de alguma forma essa percepção, e, coincidentemente ou não, recebem por isso a pecha de ‘violentos’, tanto pela mídia quanto por ONGs, partidos políticos, capitalistas de esquerda e de direita, liberais, sejam eles também manifestantes ou não. (LUDD, 2002: p. 12)

Os prejuízos provenientes da negatização dos movimentos por parte da mídia, ONG’s e partidos, além do enfraquecimento oriundo das rupturas internas facilitaram a que os Estados fortalecessem seus aparelhos de repressão, tanto a nível jurídico quanto policial. Um marco importante foi firmado durante as manifestações em Gênova, em julho de 2001, contra a reunião do G8. Naquele ponto, os governos de vários países já

¹² LUDD, Ned (Org.). Urgência das ruas: Black Block, Reclaim the Streets e os dias de Ação Global. São Paulo: Editora Conrad, 2002. (Coleção Baderna)

compartilhavam informações e táticas de repressão, como infiltração de agentes nos grupos, ilegalidade no tratamento de detidos e violência desmedida. Em 2000, a Inglaterra já havia aprovado uma Lei de Terrorismo, em função das grandes manifestações. Pouco depois o grupo Reclaim the Streets, muito ativo na organização das manifestações, foi considerado grupo terrorista pelo FBI, ainda que nunca tenha defendido o uso da violência.

Foi nessa manifestação de Gênova que um manifestante efetivamente foi morto pela polícia, com um tiro à queima-roupa. A polícia também invadiu um edifício onde muitos manifestantes dormiam, e as testemunhas contam sobre a intensidade da violência perpetrada pelos agentes da lei e o tanto de poças e manchas de sangue que ficaram pelo local.

Nas disputas discursivas sobre o ocorrido, tanto os poderes públicos e a mídia tradicional quanto diversos grupos de manifestantes passaram a ideia de que a ação violenta de alguns grupos, como o dos Black Blocks estariam na raiz do problema da escalada da violência e da repressão.

2.3: Grandes protestos em 2013, no Brasil:

Com o passar dos anos, outros momentos de grandes manifestações aconteceram, e essa esfera pública multi-identitária continuou a se expandir. Em 2013, como já vimos, o movimento MPL, caudatário da efervescência política do início do século, desencadeou uma turbulência política de grande porte no Brasil, as já citadas “Jornadas de Junho”. A autora Luciana Tatagiba (2014) fez uma comparação entre esse ciclo de protestos e aqueles acontecidos durante a campanha das Diretas Já, entre 1983 e 1984 e a campanha pelo impeachment do presidente Fernando Collor de Mello, em 1992.

Uma das diferenças observadas pela autora é a de que as duas campanhas anteriores foram formadas por frentes suprapartidárias mais organizações e movimentos de grande porte, como CUT, CNBB, OAB e UNE. A de 2013 foi puxada por um movimento defensor da horizontalidade e da autonomia. Além da ausência dos partidos no centro do processo, a forma de recrutamento também mudou, tendo as redes sociais assumido papel central em 2013.

Mas um ponto muito importante é que, nas duas campanhas anteriores, a pauta e o objetivo eram bem definidos. Mesmo nas grandes manifestações do início do século, apesar de todas as divergências internas entre os grupos participantes e de suas inúmeras identidades, havia uma forte concordância quanto ao caráter de independência dos coletivos em relação às instituições, bem como uma crítica compartilhada por todos à

globalização da economia capitalista com sua falta de democracia e seus efeitos colaterais. Já em 2013, aquilo que, de início foi puxado por um movimento bem convicto de suas características em princípios, logo se transformou em algo bastante amórfico:

Nos dois casos, o papel dos partidos políticos foi decisivo para essa costura. As “Diretas Já” e a “Ética na Política” foram frames construídos a partir de um forte trabalho de negociação e articulação políticas conduzidas pelas principais lideranças partidárias da oposição (...).

Em junho foi diferente. Se as massas nas ruas afirmam o desejo do exercício da política sem mediações institucionais, a lógica do “cada pessoa um cartaz” tão presente nos protestos de junho, ratificava que – para além da demanda básica “a redução da tarifa” – os sentidos dos atos poderiam ser tantos quantos aqueles dispostos a encarar a disputa do enquadramento do confronto. E nesse caldeirão, o desejo por mais participação e respeito aos direitos das minorias (como na pauta em favor da legalização do aborto e dos direitos sexuais) vinha junto com propostas de militarização, redução da maioria penal e contra avanço dos direitos sociais. (TATAGIBA, 2014: p. 41)

Por tudo isso, vemos que o que aconteceu no Brasil foi um exemplo bastante interessante quando visto sob a teoria dos Ciclos de Protestos, de Sidney Tarrow, explicada por Luciana Tatagiba (2014) e Maria da Glória Gohn (2012). As autoras concordam que o ponto chave desses ciclos estaria na rápida difusão da ação coletiva dos setores mais politizados para os menos politizados:

O conceito de ciclo de protestos refere-se a uma fase de intensificação dos conflitos, no qual um conjunto diversificado de atores toma parte em manifestações públicas coletivas em ritmo e intensidade superiores ao verificado regularmente, difundindo-se rapidamente dos setores mais mobilizados para os menos mobilizados (Tarrow, 2011). Ao envolver o conjunto da sociedade no conflito, a dinâmica do ciclo exige uma resposta das autoridades, as quais tendem a combinar, em níveis variados, repressão e incorporação das demandas (Tarrow, 2011). (TATAGIBA, 2014: p. 38)

Esse envolvimento do conjunto da sociedade no conflito resultou em fenômenos que, muito provavelmente, não eram esperados pelos organizadores iniciais. Como

observado pela autora, diversos *slogans* diferentes foram aparecendo nas manifestações, muitos dos quais partindo de perspectivas ultranacionalistas e direitistas. Na falta de qualquer “linha-mestra” que unisse, minimamente, o conjunto de manifestantes, muitos deles agarraram-se à bandeira genérica pelo “fim da corrupção”. Acreditamos que pesquisas ainda surgirão investigando possíveis relações entre o fortalecimento do campo direitista em meio aos movimentos sociais dessa época e o processo que culminou com a votação do impeachment da presidenta Dilma Rousseff, neste ano de 2016. O afastamento da presidenta levou ao poder um grupo claramente mais radical nas práticas direitistas de diminuição do Estado em favor da maximização da presença do mercado em todas as áreas, com seus ministros ainda dando indicações de que pretendem reduzir o aparato estatal de proteção social aos mais desfavorecidos economicamente.

Os protestos de 2013, ao que parece, também ajudaram a criar um clima de disputa pública entre defensores da esquerda e defensores da direita no qual, com uma fraca base de reflexão crítica e conhecimento histórico, atribui-se ao campo da esquerda, majoritariamente, o governo do PT, enquanto ganham força e status de ídolos na direita, indivíduos como Jair Bolsonaro, notório defensor da ditadura militar, da violência de Estado e da discriminação homofóbica, bem como representantes religiosos, em um Estado juridicamente laico.

Outro ponto marcante desse processo está na semelhança com o que aconteceu nas manifestações do início do século, em relação à progressão com que os canais de comunicação tradicionais e o Estado, juridicamente e belicamente, foram separando os manifestantes aceitáveis e os indesejáveis, tendo esses últimos sofrido com perseguições, violência e prisões. Conforme diz Luciana Tatagiba, o fenômeno da violência foi o que mais marcou esse ciclo de protestos:

Mas talvez a principal inovação nos protestos de junho, em relação aos ciclos anteriores, tenha sido a presença das estratégias violentas de confrontação. Desde os primeiros protestos, a estética da violência se destacou nas ruas e na cobertura da imprensa. Pneus e latas de lixo incendiadas, fachadas de bancos destruídas, estações de metrô depredadas, carros de emissoras de televisão atacados, tentativa de invasão de sede dos governos e do legislativo, confronto aberto com a polícia. (TATAGIBA, 2014: p. 54-55)

A imprensa de grande porte logo tratou de cunhar um termo para se referir àqueles que se utilizavam de táticas agressivas, os “vândalos”. Tentava-se criar um consenso de que era desejável e positivo a sociedade se manifestar pacificamente, expondo suas reivindicações através de passeatas e cartazes, sem atos de vandalismo e promoção da destruição e desordem pública. Os que não agiam assim seriam criminosos que colocavam tudo a perder. No entanto, a tecnologia e as redes de comunicação permitiram que os grupos mais radicais tivessem sua defesa, apresentando o fenômeno dos Black Blocks como um movimento de grande importância histórica e conteúdo político. As imagens e filmagens também serviam para denunciar que a verdadeira violência, segundo eles, vinha por parte do Estado.

Seja como for, o discurso oficial de negatização e criminalização justificou mudanças na legislação, assim como aconteceu em outros países no início do século, classificando diversos grupos e táticas de contestação como “terroristas”. Neste ano de 2016, uma polêmica lei de “antiterrorismo” foi aprovada e, apesar dos vetos de itens mais polêmicos executados pela ex-presidenta, muitos acham que ela ainda dá brechas para uma forte criminalização dos movimentos sociais.

Vários manifestantes foram presos e sofreram com violência policial. Alguns tiveram suas casas invadidas para buscas e apreensão, inclusive telefones grampeados. As manifestações de 2013 deram visibilidade (ao menos entre os movimentos que acompanhavam essa fase do processo) à volta da repressão estatal por motivos políticos. Um dos inquéritos policiais da época, o de número 218-01646/2013, pede a prisão preventiva de vários ativistas, sob a alegação de que estariam promovendo ações criminosas a partir de grupos de esquerda. Em relatórios deste tipo, a Aldeia Maracanã foi presença constante:

No curso da investigação puderam ser identificados diversos grupos, cujos objetivos declarados seriam lícitos – organização de protestos e difusão de ideias que contestam o status quo vigente – mas que conteriam indivíduos cuja atuação seria dirigida, de fato, para a prática de atos violentos e de confronto.

Dentre os grupos que originalmente existiam, podem ser identificados os seguintes: Organização Anarquista Terra e Liberdade (OATL), Movimento Estudantil Popular Revolucionário (MEPR), Frente Internacionalista dos Sem Tetos (FIST), Rede Estudantil Classista e Combativa (RECC), Movimento Feminino Popular (MFP), “ALDEIA MARACANÃ”, Movimento de Resistência Popular (MRP), Rede de

Comunidades e Movimentos Contra Violência, “OCUPA CABRAL”, “ANONYMOUS RIO”, Unidade Vermelha (UV), Comitê de Apoio ao Jornal A Nova Democracia – RJ e Coletivo Inimigos do Rei (UERJ).¹³

No entanto, para além de toda a criminalização e repressão, os movimentos de cunho libertário também obtiveram uma nova tomada de fôlego nesse processo de lutas. Ideias como autogestão e horizontalidade já não são incomuns no universo militante da esquerda e, inclusive neste ano de 2016, vemos muitas dessas práticas sendo aplicadas por jovens que têm promovido ocupações em escolas da rede pública de vários estados do país. Entre as imagens divulgadas pelas redes sociais, este autor já viu a de jovens efetivamente portando símbolos do anarquismo, além da divulgação de textos onde os jovens defendem um movimento totalmente independente e horizontal, não aceitando a tutela de associações estudantis institucionalizadas.

Este autor também presenciou um acontecimento muito interessante, ocorrido na favela da Maré, onde diversas pessoas, majoritariamente anarquistas, participaram de um evento cultural e político no qual foi lançado um livro de Lorenzo Kom’boa Ervin, chamado “Anarquismo e Revolução Negra”¹⁴. O autor foi ativista dos Panteras Negras, em seu auge, nos Estados Unidos, e escreveu o livro enquanto estava na prisão. Diversos coletivos anarquistas se esforçam para traduzir materiais estrangeiros de cunho anarquista e redistribuí-los no país, e foi assim que este material foi construído.

Porém, o que realmente chamou a atenção nesse evento, foi que a pessoa que fez a apresentação do livro, e que, como foi explicado por seus companheiros, foi peça fundamental na execução desse projeto, é um morador do Morro da Formiga, no Rio de Janeiro, e que, segundo ele mesmo, entrou em contato com a ideologia anarquista justamente na turbulência das manifestações de 2013, quando não tinha qualquer posicionamento político mais definido. Durante seu discurso, o apresentador fez uma crítica ao fato de que, para ele, o anarquismo ainda é uma ideologia cultivada majoritariamente por “universitários brancos”, e que deveria haver um esforço maior para difundi-la em todos os cantos da sociedade. Cremos que essa pessoa é apenas um exemplo do crescimento que este campo da esquerda de caráter mais libertário teve no contexto das manifestações de 2013.

¹³ Inquérito policial número 218-01646/2013. Disponível em < <http://averdade.org.br/2014/07/presos-politicos-rio-mp-quer-usar-movimentos-como-bodes-espiatorios/> >, acessado em 11/01/2016, às 07:50.

¹⁴ ERVIN, Lorenzo Kom’boa. Anarquismo e revolução negra e outros textos do anarquismo negro. Coletivo editorial Singuiar, novembro de 2015.

2.4: A Resistência da Aldeia Maracanã:

Mas o que realmente interessa para nós, neste presente trabalho, é que a Aldeia Maracanã não esteve ausente de todo esse processo. Desde seus primórdios o coletivo da Aldeia já era conectado a isso que Sérgio Luiz Pereira da Silva identifica como esfera pública multi-identitária, forjando alianças com diversos outros movimentos sociais, indígenas ou não, fazendo parte desse universo de construção e debates sobre outras formas de existir e agir no mundo, sobre outras possibilidades de democracia.

No contexto de reurbanização forçada, exposto na primeira parte deste capítulo, a Aldeia Maracanã foi, se não o primeiro, um dos primeiros coletivos a receberem o golpe da mão pesada do Estado, que já se preparava para garantir a realização dos megaeventos por meio da violência, se necessário, sabendo que haveria contestação.

Como vimos no primeiro capítulo, a luta pela manutenção do coletivo no antigo Museu do Índio levou a uma ruptura interna no movimento, na qual um grupo resolveu aceitar os termos do Estado, recebendo compensação financeira, moradia e garantia de que um futuro Centro de Referência da Cultura dos Povos Indígenas seria construído no local. O outro grupo seguiu por outros caminhos, nada recebendo do Estado além de criminalização, perseguição e violência, e aliando-se fortemente, mas não exclusivamente, com esse tipo de esquerda libertária sobre a qual temos falado. Estes constituíram o movimento que dá nome a este trabalho, o movimento Resistência da Aldeia Maracanã¹⁵.

Um único trecho de um manifesto lançado em agosto de 2013, pouco depois da retomada da Aldeia Maracanã de 5 de agosto, já nos dá uma ideia do que é o movimento em questão. Ali é dito que sua luta...

...envolve ações de caráter jurídico, na Justiça Federal, de articulação político-social com os movimentos de resistência e de Ação Direta nas ruas. Nós, do Movimento Aldeia Maracanã Resiste!, participamos ativamente da organização e das ações de protesto nas ruas, desde então, nas iniciativas de reocupação. E entendemos que foi este movimento quem criou as condições concretas de retomada da Aldeia, pelo

¹⁵ “Resistência da Aldeia Maracanã” é apenas um dos nomes que os militantes já utilizaram para se referirem a si mesmos. Outros nomes, como “Movimento Aldeia Maracanã Resiste”, “Resistência Maraká'ná” ou, simplesmente, “Aldeia Maracanã”, já foram utilizados. Algumas vezes, o Centro de Etnoconhecimento Sociocultural e Ambiental Cauiré (CESAC) é anunciado como organizador ou participante de eventos. Entre todas as denominações possíveis para o movimento, foi preciso escolher um para este trabalho, e optamos pelo recorrente “Resistência da Aldeia Maracanã”.

movimento de resistência indígena! Até que, finalmente, na última segunda-feira, 05 de agosto de 2013, retomamos este território ancestral¹⁶. (Manifesto de 2013 – ANEXO I)

Neste trecho é ressaltado que o movimento não deixa de lutar, também, na esfera do judiciário. Isto é feito, especialmente, sob a personalidade jurídica da entidade CESAC. Ali também vemos a importância que o movimento confere ao fato de ter participado intensamente da construção da agenda de lutas de rua em 2013, unindo-se a outros movimentos “de resistência e Ação Direta”. Segundo demonstram, as “condições concretas” para a retomada de 5 de agosto foram criadas justamente por essa articulação de movimentos. Mas também podemos notar que prevalece a noção de um protagonismo indígena, ou da feição indígena do movimento, em tudo o que seja referente ao caso da Aldeia Maracanã:

Contudo, esta aliança está assentada sob o protagonismo indígena territorializado, que assume toda a responsabilidade e direção pela organização das ações na Justiça e de retomada da Aldeia, como a Ação Direta de luta por nossos direitos ancestrais! Denunciamos, portanto, como falsa, qualquer tentativa de atribuir nossas ações, nossa interpretação da realidade e nossas perspectivas de luta à intervenção “branca”, de outros sujeitos ou movimentos não-indígenas.

Entendemos como reducionismo, senão como racismo etnocida, qualquer tentativa de desqualificação dos movimentos sociais ‘não-indígenas’ como de ‘brancos’ ou de ‘intervencionistas’. Mas, entre os não-indígenas do governo do Estado, do capitalismo, e os “não-indígenas” dos movimentos nas ruas, fechamos, de forma incondicional, como nossos parentes historicamente minorizados, favelizados, de ocupações, outras aldeias, quilombos, trabalhadores, movimento feminista entre outros, de resistência ao modelo de desenvolvimento capitalista

¹⁶ Manifesto publicado em agosto de 2013, disponível em <<https://uniaocampocidadeefloresta.wordpress.com/2013/08/17/manifesto-do-movimento-universidade-aldeia-indigena-maraka-anana/>>, acessado em 23/12/2015, às 16:40.

dominante e de cidade (sociedade) global capitalista de exceção¹⁷. (Manifesto de 2013 – ANEXO I)

Nota-se, nesta parte, um combate à ideia de que os indígenas poderiam estar servindo como “massa de manobra” de outros grupos não-indígenas. Vemos que, pela visão do movimento, trata-se de uma aliança entre diversos grupos que são vitimados pelo modelo de desenvolvimento capitalista dominante. Ali também se fala sobre a questão da “cidade”, demonstrando que há uma percepção, por parte dos movimentos de luta, sobre a nocividade, para grande parte da população, da gestão urbana de caráter empresarial. Usa-se também o termo “global”, pelo qual podemos ver que esses movimentos se entendem como fazendo parte dessa agenda mundial de lutas contra a globalização de cunho capitalista.

Em outros trechos do manifesto, é reforçada a opção da Resistência da Aldeia Maracanã por aquela fração dos movimentos que participaram das manifestações de 2013, que defendem a construção de outro tipo de democracia, livre, direta, horizontal, baseada nos princípios de ação direta, autogestão, autogoverno e com respeito às diferenças entre indivíduos e grupos. Convoca-se os diversos movimentos a ajudarem na construção da Aldeia Maracanã, bem como da Universidade Indígena a ser construída, sempre lembrando de que, ali, não a liderança hierarquizada, mas o protagonismo, é indígena:

Definimos nas primeiras Assembleias da Retomada o reconhecimento da análise da conjuntura e perspectivas do movimento nas ruas, de que participamos, em toda sua radicalidade, e em defesa da nossa liberdade política e cultural, e contra toda forma de estigmatização e preconceito contra nossas companheiras, como relação de fraternidade na luta, formação de classe, pela reinvenção da política em sua retomada às ruas, pela constituição de Assembleias Populares de base territorializada; o questionamento da legitimidade dos órgãos de dominação do Estado e do Capitalismo, como resistência contra-cultural, na Ação Direta...

Defendemos, neste sentido, os princípios de autogoverno e constituição, em regime de democracia direta, livre-colaborativa, de

¹⁷ *Idem.*

uma Universidade-Aldeia Indígena, neste espaço ancestral, orientado por seus protagonistas; e convidamos todas as lutas para este desafio, de construção participativa de um Projeto Político-pedagógico, de um Plano Arquitetônico e de Reforma, Modo de produção e Gestão público-comunitária deste espaço, exercendo o protagonismo dos usos, costumes e tradições indígenas¹⁸. (Manifesto de 2013 – ANEXO I)

Importante frisar que, ao longo de todo aquele processo de lutas de 2013, e até hoje, os militantes da Resistência da Aldeia Maracanã não se dedicam exclusivamente às lutas ligadas à questão da Aldeia Maracanã. Da mesma maneira que diversos movimentos auxiliam os indígenas e apoiadores em tudo o que é referente ao caso da aldeia, respeitando seu protagonismo, os indígenas da Resistência da Aldeia Maracanã também se fazem presentes nas lutas de outros grupos, como aquelas puxadas por movimentos feministas (nos trechos citados acima existem referências diretas a esse apoio), negros, ecológicos, de professores, demais trabalhadores, etc. Em resumo, a Resistência da Aldeia Maracanã é parte integrante da rede de movimentos que se colocam contra o atual modelo econômico e político dominante, aliando-se, sobretudo, aos movimentos de caráter antiautoritário e libertário.

Além disso, o movimento mantém ativo o núcleo CESAC, em Thomaz Coelho, continuando a promover cursos, debates e eventos culturais e artísticos abertos a todos. Aquele espaço é, ocasionalmente, chamado de Teko haw Cauré Imana.

Gostaríamos, agora, de apresentar uma série de imagens que ilustram diversos momentos de atuação do movimento Resistência da Aldeia Maracanã.

Primeiro apresentaremos uma imagem que mostra um exemplo de diálogo do movimento com grupos de fora do país. Trata-se, nesta foto, de um encontro intercultural ocorrido em 12 de outubro de 2013, com os participantes da IV Assembleia do Jubileo Sur Americas¹⁹. Na ocasião, o movimento se encontrava no controle do prédio do antigo Museu do Índio:

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ O Jubileo Sur Americas, segundo seu site, é “uma rede ampla e pluralista de movimentos sociais, organização populares, ecumênicas, de mulheres e direitos humanos, formações políticas e campanhas na América Latina e Caribe.” O movimento foi formado em 1999, associando-se à campanha “Jubileo 2000”, que buscava cancelar as dívidas externas dos países mais pobres. Mais informações: < <http://jubileosuramericas.net/que-es-jubileo-sur-americanas/>>.



Figura 1: Encontro intercultural ocorrido durante a IV Assembleia do Jubileo Sur Americas (12/10/2013).²⁰

Ao longo dos últimos anos, foram vários os momentos de contato direto da Resistência da Aldeia Maracanã com grupos estrangeiros. Foram recebidos aqui no Rio de Janeiro, por exemplo, um grupo de pais, amigos e militantes que denunciavam o desaparecimento de 43 estudantes de uma escola normal mexicana de Ayotzinapa, em 26 de setembro de 2014, que protestavam na cidade de Iguala. Juntos, realizaram encontros e eventos, inclusive no terreno da Aldeia Maracanã, fora do prédio. Indígenas do movimento também são convidados para a participação em eventos fora do país. Há pouco tempo, dona Potira Guajajara, esposa do Sr. Zé Guajarara, esteve na Colômbia, num festival de cinema e vídeos alternativos e comunitários.

Os indígenas do movimento também realizam atividades em escolas:



Figura 2: Indígenas realizando atividades culturais numa escola do Rio de Janeiro.²¹

²⁰ Créditos: Potira Guajajara.

²¹ Créditos: Potira Guajajara.

A ligação do movimento com as questões educacionais é bastante forte, tendo a Resistência da Aldeia Maracanã, inclusive, ajudado a construir e sediar o “Seminário de Educação Popular, Movimentos Sociais e Universidades”, realizado entre 3 e 5 de dezembro de 2015. Tal seminário contou com a participação de movimentos como Grupo de Educação Popular (GEP), Ação Direta em Educação Popular (ADEP), indígenas de várias localidades, inclusive de fora do país, além de diversos estudantes e professores de várias universidades, e outros coletivos. Nos dias de hoje, o movimento tem marcado presença no apoio aos estudantes de escolas públicas que têm realizado ocupações independentes nos estabelecimentos de ensino, buscando melhorias no sistema educacional.

Além de ajudarem na construção de diversos seminários, congressos e mesas redondas, os membros da Resistência da Aldeia Maracanã também são constantemente convidados a participarem como palestrantes e debatedores de eventos desse tipo, sejam eles oriundos dos meios acadêmicos ou de outros movimentos sociais.

A participação do movimento na área de ensino se dá, também, com a realização de aulas gratuitas sobre cultura indígena e língua tupi-guarani, ministradas pelo Sr. Zé Guajajara. Essas são muito frequentadas por apoiadores do movimento, mas também por pessoas interessadas em geral. Elas vinham ocorrendo tanto dentro da Universidade Estadual do Rio de Janeiro²² (UERJ), quanto nas escadarias da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, na Cinelândia, conforme imagem abaixo:



Figura 3: Aula de língua tupi-guarani na cinelândia.²³

²² Que, no momento atual, passa por uma grave crise de falta de verbas.

²³ Créditos: Potira Guajajara.

A próxima imagem é de um evento ocorrido no interior do espaço do CESAC, em Thomaz Coelho. A cena é de uma mostra de filmes seguida de debates, voltados para as crianças da comunidade circundante. O CESAC não é apenas um local onde a Resistência da Aldeia Maracanã realiza seus eventos, mas é também um espaço com o qual diversos outros movimentos podem contar para sediar suas atividades. Também é um espaço que substitui a Aldeia Maracanã como local de acolhimento para indígenas que chegam ao Rio de Janeiro, bem como para militantes de movimentos sociais de outros lugares. Trata-se de mais um dos espaços de referência para os movimentos sociais combativos no Rio de Janeiro. Mais adiante, trataremos da semelhança desse espaço com os Centros Sociais Culturais, típicos de movimentos de “okupação” ao redor do mundo.



*Figura 4: Cineclube voltado para as crianças da comunidade de Thomaz Coelho, realizado no espaço do CESAC.*²⁴

As imagens seguintes apresentam atividades que ocorrem no terreno da Aldeia Maracanã. Lembramos que não tem sido possível a entrada no interior do prédio do Antigo Museu do Índio, uma vez a polícia militar o monitora 24 horas por dia. Num evento ocorrido em 18 de abril deste presente ano, houve um lapso de tempo em que o interior da Aldeia Maracanã ficou desprovido de policiamento, durante uma troca de turnos. Alguns indígenas e apoiadores resolveram entrar, mas foram violentamente expulsos assim que a polícia retornou. No dia seguinte, “Dia do Índio”, um grupo de

²⁴ Créditos: Potira Guajajara.

pessoas, incluindo este autor, tentou convencer os policiais a permitirem o encerramento do evento junto ao antigo prédio, mas o pedido foi negado.

Portávamos um ofício protocolado na Secretaria de Educação do Rio de Janeiro e no Ministério Público Federal, no qual se orientava o Estado a não atrapalhar ou coibir as manifestações culturais dos povos originários, que são protegidas constitucionalmente. Os policiais alegaram uma série de empecilhos burocráticos, afirmando que aquele ofício não passou pelos canais que deveriam na hierarquia da polícia, de forma que nenhuma orientação chegou para eles pelas vias legais. As ligações para os superiores de nada adiantaram. A todo o tempo, alegavam que não eram contra a presença indígena no local, que era uma perda de tempo guardar aquele espaço, mas que não podiam desobedecer às ordens.



Figura 5: Militantes participando de um cine-debate no terreno da Aldeia-Maracanã. Atrás da grade de ferro e dos tapumes encontra-se o prédio do antigo Museu do Índio. ²⁵

Na imagem acima, vemos a realização de um cine-debate ocorrido no terreno da aldeia, onde aparece uma bandeira da Frente Independente Popular (FIP), frente esta que congregou diversos movimentos e militantes libertários, demonstrando o quanto os movimentos se uniram e se fortaleceram ao longo do processo de lutas de 2013. A FIP esteve sempre na mira da polícia, que efetivamente prendeu vários de seus militantes. Como vimos antes, a Resistência da Aldeia Maracanã também se tornou alvo de perseguições, aparecendo em diversos relatórios da Polícia Militar.

²⁵ *Idem.*

A seguir, outro momento de atividades no terreno da aldeia, desta vez mostrando a realização do “Círculo Sagrado das Mulheres”, que é o espaço, dentro da Resistência da Aldeia Maracanã, dedicado às questões feministas.



Figura 6: Atividade desenvolvida pelo Círculo Sagrado de Mulheres, no terreno da Aldeia Maracanã.²⁶

No próximo capítulo discutiremos melhor como a questão das mulheres adquiriu importância no movimento, que não foi o único a ter de rever suas próprias práticas a partir, e em função, das lutas feministas.

Por fim, para fechar esta primeira sequência de imagens, mostraremos cenas das manifestações de 2013, fato que, como vimos, contribuiu para o estabelecimento da Resistência da Aldeia Maracanã na rede de movimentos, especialmente de cunho libertário, que atua a partir do Rio de Janeiro, mas que se conecta com movimentos de outros lugares do Brasil e do mundo inteiro.

A seguir, uma imagem da presença indígena nos protestos pela educação, ocorridos em outubro daquele ano. Embora o mês de junho seja mais lembrado quando se fala do ano de 2013, vários outros momentos de grandes manifestações ocorreram:

²⁶ Créditos: Potira Guajajara.



Figura 7: Participação da resistência da Aldeia Maracanã nos grandes protestos de 2013.²⁷

Vemos, acima, uma reivindicação sempre presente por parte da Resistência da Aldeia Maracanã, que é a exposição do projeto de construção de uma Universidade Indígena, autogestionada e construída democraticamente. A seguir, mais cenas das grandes manifestações de 2013:



Figuras 8 e 9: Mais participações da resistência da Aldeia Maracanã nos grandes protestos de 2013.²⁸

Interessante notar, na imagem da direita, um manifestante utilizando uma máscara branca. Ela é baseada naquela utilizada pelo personagem anarquista do romance em quadrinhos “V de Vingança”²⁹. Na obra de ficção, é a estilização do rosto de Guy Fawkes, o inglês nascido no século XVI, que tentou explodir o parlamento inglês na “Conspiração da Pólvora”. Essa máscara foi utilizada por vários manifestantes em 2013, e também é utilizada pelo grupo de ativistas virtuais conhecido como “Anonymous”.

²⁷ Créditos: Byron Prujansky.

²⁸ Créditos: Potira Guajajara.

²⁹ Roteiro de Alan Moore, desenhos de David Lloyd, publicado em 1988 pela Editora Vertigo (EUA) e Editora Titan Books (Londres).

Através dessas poucas imagens podemos ter uma ideia da variedade de frentes nas quais os indígenas e apoiadores da Resistência da Aldeia Maracanã atuam. Vários de seus membros também fazem parte de outros movimentos sociais, o que provoca um aumento ainda maior do diálogo entre eles.

2.5: Considerações finais sobre o capítulo 2:

Pierre-Joseph Proudhon (1997) considerava que a ciência social não faz mais do que “apanhar em flagrante” alguns aspectos da realidade dessa sociedade que recria a si mesma a todo instante. Ao pesquisarmos o caso do movimento Resistência da Aldeia Maracanã, entendendo-o enquanto parte de uma grande rede de movimentos libertários, não podemos deixar de sentir como se estivéssemos, de fato, apanhando no ar pequenos fragmentos de uma realidade que não pode ser compreendida totalmente, posto que, por princípio, é contrária a qualquer rotulação, institucionalização e estagnação.

Citamos antes as realizações do movimento zapatista enquanto inspiradoras de inúmeros movimentos surgidos no contexto de lutas antissistêmicas e anticapitalistas. Pois é justamente esse movimento que tem como lema a ideia do “caminhar perguntando”. É próprio desses movimentos a não “petrificação” de qualquer ideia, forma de conduta, de ação, de meios e de fins. Luta-se pela revolução, mas não pelo poder sobre ela. Mais uma vez, luta-se por um mundo onde caibam muitos mundos.

Em 2000, Carlos Vainer já percebia fenômenos desse tipo ao acompanhar movimentações políticas populares em cenário urbano:

Ali onde a mercantilização do espaço público está sendo contestada, ali onde os cidadãos investidos de cidadania politizam o cotidiano e quotidianizam a política, através de um permanente processo de reconstrução e reapropriação dos espaços públicos, estão despontando os primeiros elementos de uma alternativa que, por não estar ainda modelada e consolidada, nem por isso é menos promissora. (VAINER - A, 2000: p. 101)

As palavras do autor supracitado podem oferecer uma boa chave para a compreensão do que tem sido essas redes de contestação ao domínio da sociedade de mercado capitalista, que é a ideia de uma alternativa ainda não totalmente “modelada e consolidada”, mas que se faz cada vez mais presente. Talvez ela nunca venha, mesmo, a

se conformar enquanto uma alternativa única, e nunca seja realmente “consolidada”, pois o desejável pode vir a ser, justamente, a possibilidade de recriação contínua.

A ação desses diversos grupos que vêm buscando revolucionar o mundo apresentando formas alternativas de vivência política e de cooperação humana, ao mesmo tempo em que denunciam e combatem a contraparte geradora de violência e pobreza da ideologia dominante de “progresso”, nos obriga a ampliar nossa noção do que é o campo político (BOURDIEU, 1989) no qual estamos inseridos. Se é que os pensadores sociais são capazes de pensar para fora do campo político restrito que é imposto pelos conglomerados políticos, empresariais e midiáticos, muitas vezes acabam por delimitar um outro campo, mais abrangente, mas ainda reducionista e, por vezes, hostil ao que lhes escapa à compreensão imediata.

Vejamos os seguintes trechos, retirados do artigo no qual a autora Luciana Tatagiba analisa as manifestações de 2013 no Brasil:

Na jornada de junho, a lógica do “cada pessoa um cartaz” foi expressão eloquente da crise de representação das democracias contemporâneas. Uma crise que tende a se agravar com a incapacidade das elites políticas em estabelecer novos e mais interativos canais de comunicação com a juventude. (...)

É interessante verificar a incapacidade não apenas dos governos, mas também dos partidos políticos de construir pontes com essa nova geração que foi às ruas em 2013. (TATAGIBA, 2014: p. 56)

...anarquistas, *hackers*, grupos culturais da periferia, juventude negra, homossexuais, blogueiros ativistas, jovens feministas, comunidades autossustentáveis – coletivos que encontram grau variado de reconhecimento político ao longo dessa década de governo petista e que hoje emergem na cena pública reivindicando o direito de ter sua voz ouvida e seus interesses considerados. (TATAGIBA, 2014: p. 58)

Analisando as colocações da autora, podemos ser levados a imaginar que os jovens que participaram das jornadas de junho são meros frutos de uma falha dos governos e partidos políticos em representarem seus interesses. Essa seria uma perspectiva interessante se todos admitíssemos que os governos e partidos políticos são, naturalmente, os responsáveis pela condução política da nação, responsáveis pela criação

de um ambiente político acolhedor, no qual os jovens e seus coletivos juvenis teriam um espaço amistoso para discutirem política e reivindicarem seus direitos.

Para além do fato das jornadas de junho não terem sido conduzidas exclusivamente por jovens, acreditamos que a autora peca ao não levar em conta que muitos grupos que participaram dos protestos, que se aproximam ideologicamente de vários movimentos que vem construindo essas redes de tendências libertárias, conforme vimos ao longo do capítulo, são contrários mesmo à existência do próprio Estado. Seria inconcebível, como ela coloca, o governo petista, ou qualquer outro, “ouvir a voz” dos anarquistas e “considerar seus interesses”. Imaginemos um diálogo em que o governo pergunta “o que vocês querem?” e eles respondem “queremos destruí-lo e refundar a sociedade a partir de federações livres, autogestionadas!”.

O que escapa à autora é que vários grupos que vêm ganhando força no cenário político ampliado, construindo inúmeras redes nesse espaço público multi-identitário (SILVA, 2009), são seguidores e também recriadores de ideologias políticas tão legítimas quanto qualquer outra (como o anarquismo, por exemplo), e não são apenas jovens insatisfeitos e rebeldes em relação à falta de comunicação de seus tutores (governo, partidos políticos)... são revolucionários!

É de se esperar que outras vertentes políticas, bem como governos e partidos, como prática de opressão, procurem infantilizar, deslegitimar e jogar para o campo da utopia qualquer conjunto de ideias que proponha mudanças mais drásticas na sociedade. Acreditamos que as ciências sociais não podem, e não devem, seguir tal caminho.

Dito isto, gostaríamos de explicar que julgamos necessário contextualizar o surgimento e formação da Resistência da Aldeia Maracanã, partindo das reflexões sobre gestão de cidades na atual fase do capitalismo, megaeventos, globalização econômica e resistências pois, de acordo com as experiências de campo vivenciadas, foi com isso que nos deparamos. Constatamos que o processo de realização dos megaeventos motivou a aceleração e aumento de intensidade das investidas empresariais e governamentais sobre os cenários urbanos, sendo a cidade do Rio de Janeiro um exemplo perfeito, e isso não passou despercebido pelos diversos movimentos sociais, sejam por aqueles mais radicais ou mais moderados.

A ação do Movimento Passe Livre serviu como gatilho para uma série de manifestações e rearranjos no universo político, dinamizando o conjunto de espaços públicos multi-identitários, tendo como uma das consequências um aumento de

visibilidade e até simpatia por movimentos mais radicais e libertários, na mesma proporção em que eram reprimidos e criminalizados.

Também acreditamos que tais movimentos fazem parte da história de lutas antissistêmicas e anticapitalistas que já vêm ocorrendo há muitos anos, tendo como marco bastante conhecido a revolução zapatista e toda a movimentação que gerou os Dias de Ação Global, no início deste século, acontecimentos possibilitados, em grande parte, pelo desenvolvimento cada vez maior das possibilidades de comunicação instantânea e produção de meios de informação alternativos. Segundo Castells:

Uma linha de pesquisa diferente, mas necessária, consiste em estabelecer a relação entre os movimentos, definidos pelas suas práticas, valores e discurso, e os processos sociais aos quais parecem estar associados, por exemplo, globalização, informacionalização, crise da democracia representativa e predominância da política simbólica no espaço dos *media*. (CASTELLS, 2003: p. 85)

A capacidade de os zapatistas se comunicarem com o mundo e com a sociedade mexicana e de captarem a imaginação do povo e dos intelectuais acabou por lançar um grupo local de rebeldes, de pouca expressão, para a vanguarda da política mundial. (CASTELLS, 2003: p. 97)

O Rio de Janeiro se tornou um palco importante em meio a todo esse turbilhão de movimentações políticas, até porque possui o agravante de ter sido escolhido para sediar as Olimpíadas de 2016, e, ao longo desses anos, suas ruas foram tomadas pelos manifestantes de 2013, por professores, por estudantes, por habitantes de comunidades que sofrem com remoções forçadas e opressão militarizada ostensiva e mais tantos outros agentes políticos. Foi em meio a esse verdadeiro “caldeirão político” que a Resistência da Aldeia Maracanã se desenvolveu, aliando-se, principalmente, a militantes e movimentos de cunho libertário, anarquistas, anarco-punks, etc. Acreditamos que não seria possível explicar esse movimento sem levar tudo isso em conta.

Sabemos, no entanto, que por manter, desenvolver e priorizar uma identidade indígena, a Resistência da Aldeia Maracanã possui suas peculiaridades. Suas bandeiras de luta trespasam o cenário tipicamente urbano, e atingem as questões do movimento indígena mais ampliado.

A Resistência da Aldeia Maracanã adiciona sua voz, por exemplo, na contestação à aprovação da PEC 215 que, entre vários outros pontos polêmicos, pretende passar as decisões finais para demarcação de Terras Indígenas para o Congresso Nacional, casa da infame “bancada ruralista”. Esta proposta de emenda contitucional também pretende instituir o “marco temporal”, permitindo apenas demarcações de terras já ocupadas por indígenas em outubro de 1988.

O movimento reverbera todas as questões indígenas atuais, solidarizando-se com a luta dos Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul, cuja situação de penúria e exposição à violência de forças privadas e estatais nos faz lembrar de que o etnocídio ainda existe entre nós. Também há uma forte ligação com movimentos de Brasília. O advogado indígena que assume as disputas jurídicas da Aldeia Maracanã, por exemplo, também defende causas indígenas em Brasília. Aqui no Rio de Janeiro, também notamos uma relação amistosa e geradora de diversos projetos cooperativos entre a Resistência da Aldeia Maracanã e indígenas das aldeias de Angra dos Reis, Paraty, Niterói, entre outras.

O seguinte trecho, retirado daquele manifesto lançado em 2013, pode ilustrar bem essa junção de questões indígenas mais gerais com uma perspectiva de luta anticapitalista:

Lutamos contra todas as iniciativas e projetos legislativos que representem perspectivas de retrocesso quanto aos direitos indígenas consagrados pela Constituição de 1988, como a PEC 215. Defendemos o respeito aos Tratados Internacionais de Direitos Humanos, de Direitos dos Povos e das Minorias Étnicas e Sociais, como a resolução 169 da OIT. Convidamos a Sociedade, as Aldeias e Povos Indígenas a considerarem sobre a importância da luta da Aldeia Maracanã para a causa indígena internacional e como perspectiva estratégica de enfrentamento, negação e superação das atuais condições de existência no capitalismo, em diálogo com os saberes indígenas ancestrais e com os movimentos nas ruas. (Manifesto de 2013 – ANEXO I)

Assim, temos um movimento que se insere nas pautas da luta indígena, bem como faz parte de redes de movimentos antissistêmicos e anticapitalistas, engrossando as fileiras de movimentos libertários e contribuindo para o prosseguimento das resistências mundiais da nossa era, que é marcada por altíssimos fluxos de informação e comunicação.

Capítulo III:

A (RE)CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE COMO AÇÃO POLÍTICA NA LUTA LIBERTÁRIA DA RESISTÊNCIA DA ALDEIA MARACANÃ

Como muito bem nos alertou Pierre Bourdieu (1989), o pesquisador social precisa tomar muito cuidado para não naturalizar ou essencializar culturas, etnias ou espaços geográficos. Nunca devemos deixar de ter em mente que a sociedade, em sua diversidade, é moldada por atos de classificação e diferenciação. Muitas vezes, a classificação se dá pelo exercício do poder simbólico sustentado por grupos imersos na cultura dominante de uma sociedade:

“A cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante.”
(BOURDIEU, 1989: p. 11)

No geral, sustenta-se a percepção de que a cultura dominante representa o ápice daquela sociedade. Ela encerra em si o auge do progresso, do acúmulo de conhecimento e riqueza, enfim, um ideal de humanidade a ser por todos alcançado. Quando se pensa numa “distância” entre uma “subcultura” e a cultura dominante, é como se estivéssemos pensando num espaço, entendido como aperfeiçoamento, que a “subcultura” precisa percorrer para atingir o nível da cultura dominante. Não é à toa que ainda corre no senso comum ideias oriundas das teorias evolucionistas aplicadas às culturas, com muitas pessoas ainda considerando os povos indígenas como “primitivos”.

3.1: Lutas de representação:

No entanto, as chamadas subculturas podem agir de maneira parecida, reforçando seu status de cultura diferenciada, mas, desta vez, buscando a valorização e reconhecimento positivos de suas peculiaridades, disputando o poder simbólico de classificação para a “autodeterminação”, que é o contrário da “heterodeterminação”. O fato, então, de que as diferentes culturas existem em meio a uma disputa marcada por subordinações, insubordinações e disputas pelo poder de classificação e autoclassificação, demanda que as pesquisas sociais não tomem os grupos e seus rótulos como realidades dadas, seja admitindo como verdadeiras as classificações tradicionais,

fruto da cultura dominante, seja absorvendo acriticamente os discursos sobre si próprios emitidos pelos agentes. Segundo Bourdieu:

Ora, a ciência social, que é obrigada a classificar para conhecer, só tem alguma probabilidade, não já de resolver, mas de, pelo menos, pôr corretamente o problema das classificações sociais e de conhecer tudo o que, no seu objeto, é produto de atos de classificação, se fizer entrar na sua pesquisa da verdade das classificações o conhecimento da verdade dos seus próprios atos de classificação. (BOURDIEU, 1989: p. 111)

Ao lidarmos com o caso da Aldeia Maracanã, estamos diante de um caso em que as disputas simbólicas estão presentes a todo momento. Antes de mais nada, os ocupantes do prédio do antigo Museu do Índio precisaram lutar para serem reconhecidos enquanto indígenas, positivamente, apesar do obstáculo dos preconceitos que recaem sobre as pessoas que se admitem enquanto tais, ainda com o agravante de estarem em contexto urbano. Além disso, grande parte da disputa se deu sobre o valor simbólico do prédio, que teria sido demolido como qualquer amontoado de alvenaria em ruínas se não fosse o processo de reconstrução histórica associando a sua existência à história indígena do país, atrelada à grandes figuras como Marechal Cândido Rondon e Darcy Ribeiro.

Ainda seguindo os ensinamentos do autor citado, faz-se necessário o reconhecimento dos atos de classificação oriundos do próprio autor deste trabalho, o que não é tarefa fácil. Para que as linhas de raciocínio pudessem ser concebidas, foi necessário assumir a existência de diversos agentes e grupos que fizeram a fazem parte dessa história. Admitimos que rotulações foram utilizadas: de um lado os índios, do outro os governantes e empresários; anarquistas, anarco-punks, militantes de movimentos sociais de diversas matrizes ideológicas, alguns com perspectivas mais reformistas em relação ao modelo econômico e político existentes, alguns mais radicais, visando a modelos alternativos de socialização humana.

Sabemos que cada classificação dessa possui problemas intrínsecos. A própria ideia de “índios” está atrelada ao processo classificatório e generalizador encabeçado pela cultura colonizadora que aqui encontrou seres humanos já estabelecidos, os quais, cada vez mais, precisaram ser subjugados para a implementação dos objetivos europeus. O fato de rotularem a si próprios como índios não pode apagar o fato de que as rotulações e

autodenominações se dão numa complexa dinâmica envolvendo jogos de interesses e disputas por construções e reconstruções simbólicas, de memória e de poder.

Tendo isso em mente, pedimos licença para trabalharmos com essas classificações que vem sendo utilizadas, pois através delas acreditamos ser possível atingir nossos objetivos de explicar, interpretar e refletir sobre o fenômeno da Resistência da Aldeia Maracanã e o contexto de lutas políticas e simbólicas no qual se insere.

Voltando às disputas simbólicas relacionadas ao caso que estudamos, gostaríamos de citar mais duas passagens de Pierre Bourdieu:

O discurso regionalista é um discurso *performativo*, que tem em vista impor como legítima uma nova definição das fronteiras e dar a conhecer e fazer reconhecer a *região* assim delimitada – e, como tal, desconhecida – contra a definição dominante, portanto, reconhecida e legítima, que a ignora. (BOURDIEU, 1989: p. 116)

A revolução simbólica contra a dominação simbólica e os efeitos de *intimidação* que ela exerce tem em jogo não, como se diz, a conquista ou a reconquista de uma identidade, mas a reapropriação coletiva deste poder sobre os princípios de construção e de avaliação da sua própria identidade de que o dominado abdica em proveito do dominante enquanto aceita ser negado ou negar-se (e negar os que, entre os seus, não querem ou não podem negar-se) para se fazer reconhecer. (BOURDIEU, 1989: p. 125)

No primeiro trecho, o autor está tratando da questão das regiões geográficas, que também possuem suas existências condicionadas à atos de classificação baseados em parâmetros previamente selecionados de acordo com os interesses de quem realiza as diferenciações e delimitações. Acreditamos que tais ideias também podem ser ampliadas para discussões sobre delimitações espaciais menores, além de delimitações étnicas. Ao ocuparem o espaço do antigo Museu do Índio, os indígenas procuraram, justamente, delimitar um espaço, transformando aquele terreno abandonado numa “aldeia indígena”, trabalhando com as representações mentais que se têm sobre essa categoria identitária, para que pudessem pleitear reconhecimento e apoio da sociedade circundante.

A partir dali, podiam buscar essa “revolução simbólica” da qual fala Bourdieu, transmitindo e construindo imagens e representações indígenas em seus próprios termos, diante de plateias que, possivelmente, só entrariam em contato com o universo indígena

de maneira indireta, seja por reportagens, museus tradicionais ou imagens estereotipadas. Obviamente, o reconhecimento externo poderia trazer maior capital simbólico àquele grupo de indígenas, o que poderia ser convertido em força política nas lutas por direitos e melhores condições existenciais.

Como diz o autor, o discurso étnico e, neste caso, espacial, é um discurso performativo. Neste ponto, o caso da Aldeia Maracanã guarda semelhanças com o fenômeno dos Pankararu em São Paulo, na região conhecida como Real Parque, estudado pelo antropólogo Marcos Albuquerque (2011). Conta o autor que, em 1994, esse grupo indígena erigiu uma associação, através da qual buscaram agir por melhores condições de vida. Como muitos indígenas em contexto urbano, aqueles indivíduos conviviam com taxações pejorativas relacionadas à ideia de que seriam “assimilados”, “aculturados” e “desaldeados”. O fato de terem incorporado características da cultura dominante, de não possuírem mais, ou completamente, todos os acessórios e hábitos tangíveis e perceptíveis de uma suposta cultura ancestral, como a língua, as vestimentas (ou ausência delas) e o território, dão ao senso comum argumentos para os considerarem como “menos índios”. Questiona-se, enfim, a autenticidade daquele grupo.

Segundo o autor, uma das formas de reverter essa situação difícil se deu através da atualização de um ritual ancestral, conhecido como “dança dos praiás”. Tal evento compreende a mistura de dança, música e uma indumentária bastante chamativa, com estruturas cobertas de palha que recobrem todo o corpo. Passou-se a utilizar esse ato performático como forma de comunicação e interação com a sociedade circundante, pelo qual os indígenas puderam adquirir maior respeito e reconhecimento externo, aumentando suas possibilidades de negociação frente às dificuldades impostas a quase todos os grupos indígenas que precisam viver nas cidades (ALBUQUERQUE, 2011).

Os indígenas da Aldeia Maracanã, conforme mostrado no primeiro capítulo, também investiram nas práticas e discursos performáticos, buscando reconhecimento e possibilidade de autoconstrução imagética e histórica. Não é diferente com a atual Resistência da Aldeia Maracanã que, além de tudo, precisa afirmar sua indianidade diante de outros movimentos de esquerda.

Quem quer que se aproxime do movimento logo se sente abraçado e acolhido, sendo conduzido às rodas de canto e “bateção” de maracá, bem como, possivelmente, tem seus braços e rostos pintados com grafismos indígenas, com tinta feita de jenipapo. Também é comum ouvirem histórias e receberem informações sobre diversos costumes alimentares e higiênicos que hoje nos são corriqueiros, mas que são heranças indígenas.

O visitante também aprenderá diversas curiosidades sobre a herança indígena na língua portuguesa desenvolvida no país.

É interessante observar, também, como muitos espectadores procuram projetar nos indígenas certas aspirações que julgam não poderem ser alcançadas através da cultura dominante. O autor deste presente trabalho presenciou uma cena bastante icônica, ocorrida durante um evento realizado no Centro Cultural da Caixa, no Rio de Janeiro. Ali, uma pesquisadora universitária, seguida do Sr. Zé Guajajara, falaram sobre as visões deturpadas sobre os índios, promovidas desde os primeiros tempos da colonização, além de questões indígenas em geral. No momento das perguntas e observações da plateia, uma senhora começou a falar sobre como a rotina urbana e o ideal consumista havia afastado as pessoas de qualquer experiência de fé e espiritualidade, tornando as pessoas tão desarmoniosas, violentas e sem amor. Ela queria que o Sr. Zé Guajajara contasse como eram essas coisas na aldeia ancestral de onde ele veio. O palestrante tentou contornar a questão, problematizando o fato de sempre imaginarmos os índios em alguma terra ancestral, sendo que eles estavam ali mesmo, e em todo lugar, e todo lugar é ou pode ser terra indígena, mas aquela senhora não se deu por satisfeita. Ela demonstrava, claramente, desejar que o palestrante declamasse coisas bonitas sobre seu povo viver em harmonia com a natureza e com total desprendimento em relação às coisas materiais, priorizando a felicidade e a realização humana ao invés do progresso citadino. Ela queria a descrição de um paraíso já perdido pela civilização ocidental!

3.2: Assimilação das expectativas do “homem branco”:

Isso nos leva à discussão de um termo bastante recorrente nos meios políticos indígenas, que é o “bem viver”. Tal termo remete ao processo de resgate, pelos povos indígenas, de determinados hábitos ancestrais voltados para uma vida saudável e ecologicamente correta, contrária à voracidade progressista com a qual o sistema capitalista provoca a degradação ambiental e a pobreza.

Um exemplo de posicionamento político assentado em tal conceito pôde ser observado por este autor durante uma experiência de campo realizada no município de Araçuaí, no Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais. Ali se encontra a Aldeia Cinta-Vermelha Jundiba, constituída por indígenas das etnias Pankararu e Pataxó³⁰.

³⁰ O termo “cinta-vermelha” remeta à cultura Pankararu, enquanto “jundiba” é a árvore que está presente no mito de criação do povo Pataxó.

Não se trata de Terra Indígena homologada, uma vez que foi adquirida em processo de compra, por crédito fundiário ³¹. Não é surpresa constatar que, assim como acontece com enorme parte dos agrupamentos indígenas no país, a permanência da aldeia naquele local não é plenamente assegurada. O local se encontra junto ao Rio Jequitinhonha, fonte de água doce, e sobre jazidas minerais cobiçadas. Da aldeia se veem os tratores escavando num terreno próximo. Do mesmo local também pode ser observada, do outro lado do rio, uma grande plantação de eucalipto.

Portanto, qualquer tentativa de homologação daquelas terras, mesmo supondo que a já citada PEC 215 ainda não esteja em vigor, acabaria refletindo uma tensão de forças entre diversos interesses divergentes e, possivelmente, levaria a melhor quem estivesse numa situação mais favorável em relação às alianças políticas. Como diz João Pacheco e Alfredo Almeida:

...imaginar que uma identificação de área indígena corresponda a um simples ato técnico, como buscar antigos cemitérios ou capoeiras, algo tão fácil e direto como verificar impressões digitais, tipo físico ou amostras sanguíneas, não tem o menor fundamento. (OLIVEIRA & ALMEIDA, 1998: p. 70).

De fato, por processos técnicos, a Aldeia Cinta-Vermelha Jundiba poderia estar numa posição desfavorável, pois se trata de uma ocupação relativamente recente (ano de 2005), e realizada por indígenas migrantes de outras regiões. Quanto às alianças políticas, a situação da aldeia não é tão crítica, existindo boas relações até com alguns parlamentares, por exemplo. As próprias casas habitadas pelos indígenas foram construídas pelo governo do estado.

Geralda Chaves, ilustre pesquisadora local, contou numa entrevista como foi a aproximação da aldeia com o ideal do “bem viver”:

Em fins de 2011, iniciou-se uma nova discussão a respeito do mundo em que vivemos, tomando como ponto de partida o movimento indígena e suas conquistas em alguns países da América Latina. Assim, iniciaram a discussão sobre o mundo em que vivemos e o mundo que estamos construindo. Eles ilustraram essas realidades com duas árvores, a chamada árvore do capitalismo e a árvore do bem viver, com as consequências de cada uma para os indígenas e para toda a humanidade.

³¹ O que gerou uma dívida, aparentemente, impagável.

Com essa experiência, despertaram para a criação de formas de construir o bom caminho, no qual todos estão conectados e são importantes na busca de um mundo onde haja futuro para o planeta e para todos os que dele fazem parte.³²

Este autor pôde ver uma representação gráfica das duas árvores citadas pela pesquisadora, onde uma contém palavras como “respeito” e “harmonia”, enquanto a outra remete a coisas como “ganância” e “poluição”. Os membros da aldeia procuram ir implementando medidas que se aproximem do ideal defendido, como projetos de permacultura, socializações como o “dia da partilha”, em que os membros da aldeia preparam uma refeição e uma festividade feita por todos e para todos e buscam implantar um sistema educacional que prioriza a manutenção de supostas sabedorias ancestrais e defesa e aprendizado das línguas indígenas, entre tantas outras iniciativas que vão nesse sentido. Existe uma casa de saúde chamada de “Casa de Saúde Cura e Harmonia”, onde pretende-se desenvolver uma medicina que harmonize conhecimentos ocidentais com saberes ancestrais e medicinas alternativas. Alguns projetos, como o de horta orgânica, são prejudicados pela falta de água. Embora os indígenas estejam ao lado do Rio Jequitinhonha, não possuem recursos necessários para canalizar devidamente sua água.

Essas características têm auxiliado na formação de alianças da aldeia com diversos outros movimentos, instituições, ong’s e povos indígenas de outros locais. Como diz Geralda Chaves, o ideal do “bem viver” foi inspirado em movimentos indígenas sul-americanos. Sabemos que é um termo bastante presente na Bolívia, por exemplo, onde hoje, oficialmente, existe um Estado Plurinacional, dotado de um governo indígena.

Não questionaremos, aqui, os visíveis ganhos políticos e de qualidade de vida que a Aldeia Cinta-Vermelha Jundiba adquiriu ao adotar discursos e posturas relacionados ao ideal do “bem viver”, mas é necessário ressaltar que, como apontam vários autores, tal caminho também possui suas armadilhas.

Para Carlos Macusaya (2015), autor boliviano, a ideia de que todos os povos indígenas, apenas por serem indígenas, viviam em harmonia com a natureza e conheciam os segredos do cosmos, está muito mais no plano do mito. Para ele, os discursos e performances que sustentam esse mito não passam de espetáculos financiados e promovidos por organismos ocidentais. São apenas shows destinados a satisfazer os

³² Disponível em < <http://www.paulinas.org.br/familia-crista/pt-br/?system=news&id=9957&action=read>>, acessado em 20/08/2015, às 16:30.

desejos de exotismo dos “brancos”. Muitos indígenas, ingenuamente, aceitariam tais ideias como a busca do que foi perdido e que devem recuperar e defender. (MACUSAYA, 2015).

O mesmo autor conta de um caso bastante inusitado, em que um pesquisador fez um experimento na Bolívia que se tratava de perguntar a uma série de jovens sobre o significado do “Bem Viver”. Eles responderam que se tratava de resgatar a identidade de seus avós e antepassados. A mesma pergunta foi feita aos avós, e eles responderam que não sabiam do que se tratava, e que era melhor perguntar aos seus netos, pois eles estavam estudando. (*Idem*: p. 5).

O autor defende, afinal, que por trás dessa boa vontade em relação às características benéficas de uma suposta ancestralidade indígena, pode estar escondido, mesmo, um substantivo para o racismo biológico, pois a diferenciação ainda se dá numa relação de poder. De fato, é interessante observar a sociedade dominante motivar e financiar um determinado estilo de vida para os povos indígenas quando continuam fazendo justamente o contrário.

Já outro boliviano, Davi Ali (2015), aponta para o fato de que nem todos os povos indígenas bolivianos aceitaram a formação daquele estado plurinacional, um mero pacto de oligarquias. Portanto, essa imagem homogeneizadora e generalizante do “bem viver” procura mascarar diversos descontentamentos internos:

Dizemos que é resultado do pacto das oligarquias porque as autonomias surgiram nas esferas oligárquicas de Santa Cruz para contrapor a demanda dos povos indígenas à sua ‘autodeterminação’, que significava o autogoverno segundo suas próprias normas e procedimentos, distintos do capitalismo e do socialismo.³³ (ALI, 2015: p. 12)

Vários desses autores denunciam, enfim, que circunscrever os povos indígenas numa aura de perfeição, de harmonia com a natureza, também pode ser uma forma de pacificá-los e mantê-los distantes da cultura dominante, de uma forma que seja aceitável e agradável para essa mesma cultura. Estão aí elementos como a exotização do outro, a perspectiva de seres humanos que fazem parte da paisagem natural, e não da dinâmica de

³³ Traduzido livremente do original: “Decimos que es el resultado del pacto de las oligarquías porque las autonomías surgieron en las esferas oligárquicas de Santa Cruz para contraponer a la demanda de los pueblos indígenas a su “autodeterminación” que significaba el auto-gobierno bajo sus propias normas y procedimientos, distintos al capitalismo y al socialismo.”

debates e ações para a condução do mundo, e a prática da imposição da heterodeterminação cultural de um grupo sobre outros.

Com o exemplo citado bem mais acima, no qual uma senhora buscava discursos espiritualizados e ecológicos do Sr. Zé Guajajara, percebemos que os indígenas da Resistência da Aldeia Maracanã também sofrem esse tipo de pressão. Não é incomum que seja esperado deles uma determinada “pureza”, que sejam expressões vivas de um mundo futuro de paz, amor, harmonia e espiritualidade.

Obviamente, a Resistência da Aldeia Maracanã não se encaixa num modelo de movimento indígena guiado pela ideologia do “bem viver”, embora também defenda, em seus discursos e ações, causas ambientais e uma revolução social que compreenda um futuro de paz e harmonia. Por outro lado, o movimento não pode se eximir dos discursos e atos performáticos que garantem o reconhecimento identitário, dentro de um universo político no qual, como já vimos através de Sérgio Pereira (2009), constroem-se redes e espaços públicos multi-identitários, que dão voz a diversos agentes e promovem novas vivências democráticas:

...o processo de formações identitárias e a efervescência política da sociedade civil têm contribuído para o revigoramento da esfera pública e para a mudança do ideário democrático na sociedade complexa, por constatarmos que há uma significativa mudança na esfera pública proporcionada pela resignificação e afirmação dos valores simbólicos das identidades de uma maneira geral, sejam essas identidades sociais, culturais, políticas, étnicas, etc.” (SILVA, 2009: p. 16)

Assim, a busca pela autoafirmação do “ser índio” pode acarretar em disputas entre os próprios grupos que se assumem enquanto indígenas. Alguns podem procurar se adequar à ideologia do “bem viver”, enquanto outros, como os zapatistas, defendem que existem muitos caminhos para viver bem, e todos deveriam caber no mesmo mundo. E se o “ser índio” pudesse ser, na verdade, um eterno “vir a ser”?³⁴

3.3: A identidade de projeto:

³⁴ Questionamento inspirado na fala de um membro da Resistência da Aldeia Maracanã, durante um evento do curso de Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), realizado em novembro de 2015. O palestrante em questão se auto afirmou como uma pessoa em processo de indianização. A análise de sua ascendência o leva a se definir como Tupinambá.

Segundo Stuart Hall (2011), o sujeito pós-moderno³⁵ está se tornando cada vez mais fragmentado, não possuindo mais uma identidade fixa, estável ou permanente. Para esse autor, a identidade é...

...definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes, em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um 'eu' coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. (...) A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar, ao menos temporariamente. (HALL, 2011: p. 13)

Seguindo o raciocínio do autor, portanto, desistiríamos de esperar que qualquer indígena, especialmente nos dias de hoje, correspondesse a qualquer expectativa de pureza identitária, de conformação a qualquer estereótipo. No entanto, o desejo de exotização do outro ainda se faz presente de forma intensa em nossa sociedade.

O fato é que, na Resistência da Aldeia Maracanã, podemos observar como as pessoas têm dinamizado em si mesmas essas noções identitárias. Observa-se uma forte identificação de diversos militantes de esquerda com a identidade indígena. Sempre foi comum o lema “somos todos indígenas”.

Numa parte daquele manifesto de 2013, lançado pelo movimento, é dito que:

Na resistência da Aldeia Maracanã, somos todos indígenas, e compreendemos, com o exemplo dos Mapuches do Chile, que o reconhecimento da cultura e das relações sociais a partir das comunidades de resistência deve ampliar as possibilidades de reinvenção, também como “indianização”, do mundo. (MANIFESTO de 2013 – ANEXO I)

³⁵ A existência, ou não, de algo que se possa chamar de pós-modernidade é motivo de discussão, na qual não gostaríamos de entrar neste trabalho. De qualquer forma, Stuart Hall assume esse termo, e está se referindo, afinal, à época que vivemos atualmente.

De fato, pudemos perceber, nas experiências de campo, que vários militantes buscam vivenciar intensamente essa “indianização”, até mesmo adquirindo novos hábitos pessoais e estéticos. No entanto, uma vez que o movimento age em constante aliança com outros movimentos, nota-se também o quanto são fortes as lutas pela valorização da identidade negra, feminina e LGBT, com todos os seus subgrupos.

Sérgio Pereira reafirma esse fenômeno quando diz que:

A reestruturação da cultura política dos atores sociais na sociedade contemporânea está caracterizada por uma gradação elevada dos níveis de fragmentação e pluralidade de interesses simbólicos, fundados nos processos de reconhecimento afirmativo de suas formações identitárias. (SILVA, 2009: p. 98)

Cabe aqui uma explicação sobre o termo “indianização”. Neste trabalho, temos utilizado esta palavra para descrever o que acontece, especificamente, no caso da Resistência da Aldeia Maracanã, em que o termo nos remete a uma postura singular de ressignificação étnica assumida por indígenas e militantes, num contexto de ação política libertária. No entanto, reconhecemos que já existe um amplo debate sobre o assunto, no qual diversos autores têm observado, especialmente entre fins do século passado e início deste, uma nova configuração indígena global, que o autor Marshall Sahlins chamou de “indigenização da modernidade”³⁶. Trata-se da percepção de que diversos grupos e pessoas que, supostamente, deveriam ter suas culturas exterminadas de uma vez por todas devido ao advento da globalização e do capitalismo estão crescendo em número, resistindo à ideologia dominante e propondo várias outras formas de existência e de coexistência.

Isso não é diferente no Brasil. A autora Cristiane de Assis (2009), por exemplo, identifica diversos trabalhos, especialmente alguns que tratam de grupos indígenas do Nordeste, nos quais vários pesquisadores analisam processos de “ressurgimentos” étnicos. Diz a autora que:

Ao dialogar com autores que tem tratado com as reelaborações culturais de sociedades indígenas no Brasil (especialmente com os excelentes

³⁶ Maiores informações em:

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, Apr. 1997. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100002&lng=en&nrm=iso>. access on 03 July 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>, acessado em 23/09/2015, às 19:10.

trabalhos produzidos sobre o Nordeste indígena), instigou-me a percepção de que esses “movimentos de ressignificação étnica” estão incluídos em um contexto histórico muito mais amplo, um contexto em que identidades são confrontadas e sobrepostas e que, longe de representarem retornos nostálgicos ao passado, são fenômenos plenamente representativos da contemporaneidade. (ASSIS, 2009: p. 156)

E ainda, citando diretamente o autor Michel Agier:

As evoluções sociais e políticas das últimas décadas impõem um objeto empírico relativamente novo para a antropologia: o dos grandes empreendimentos identitários, que tendem substituir as antigas “tribos”, as aldeias “perdidas”, e outras etnias “em via de desaparecimento” da etnologia clássica. Assistimos então a atitudes que se dão o ar de retornos (“retorno à etnia”) ou de recolhimento (“recolhimento sobre si”, “recolhimento identitário”, busca de “raízes”) quando, ao decodificar (sic) os processos e resultados de sua busca, descobrimos antes inovações, invenções, mestiçagens e uma grande abertura para o mundo presente. (AGIER, 2001. APUD: ASSIS, 2009: p. 157)³⁷

Vemos que os dois autores supracitados reconhecem o fenômeno como algo inerente à época atual, e que não se tratam de simples tentativas de retorno a um passado idealizado, mas que carregam consigo inovações, aberturas e perspectivas alternativas para um futuro que diz respeito a todos nós. Tais processos, que os estudiosos continuam se esforçando para compreender, recebem muitas críticas, por vezes preconceituosas, associadas à ideia de que tais práticas seriam retrógradas e deslegitimariam (ou não legitimariam) os indígenas enquanto tais. Mesmo com tantos esforços, os indígenas não escapam do rótulo de “aculturados”, segundo a opinião de muitos, inclusive porque, geralmente, os atuais processos de indigenização, ou reindigenização, conforme demonstram os autores, costumam reforçar laços e alianças com diversos outros grupos e produzir novas práticas, condutas e reapropriações de elementos de diferentes origens.

³⁷ AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. Revista Mana – Estudos de Antropologia Social, v. 7, n. 2, 2001. p. 7-33. APUD: ASSIS, Cristiane de. Por uma história mais antropológica: indígenas na contemporaneidade. Goiânia: Revista Sociedade e Cultura, vol. 12, N. 1, Jan/Junho de 2009. pp. 151 – 160.

O autor Marshall Sahlins (2000), citado por Norman Whitten (2008), critica essa oposição ao fenômeno da indigenização ao apontar para a hipocrisia que existe quando um membro da cultura ocidental dominante se mostra contrariado com algum processo de fortalecimento e ressignificação étnica, uma vez que seus próprios antepassados passaram por algo semelhante durante o chamado Renascimento Europeu:

No décimo quinto e décimo sexto séculos, vários intelectuais indígenas e artistas na Europa se uniram e começaram a inventar suas tradições e eles mesmos através da tentativa de reviver os aprendizados de uma antiga cultura que eles proclamaram como as aquisições de seus ancestrais, mas que não compreendiam totalmente, uma vez que por muitos séculos essa cultura foi perdida e sua linguagem corrompida ou esquecida (...) Eles criaram uma tradição autoconsciente de cânones fixos e essencializados (...) Tudo isso veio a ser chamado de Renascença na história Europeia, porque fez nascer a “civilização moderna” (...) O que mais se pode dizer sobre isso, exceto que algum povo teve toda a sorte histórica? Quando os Europeus inventam suas tradições (...) isso é um renascimento cultural genuíno, o início de um futuro progressivo (...). Quando outros povos o fazem, é um sinal de decadência cultural, uma recuperação factícia, que pode apenas produzir o simulacro de um passado morto (...)”³⁸. (SAHLINS, 2000. APUD: WHITTEN, 2008: pp. 25-26)³⁹

Assim, para além de todas as críticas e obstáculos impostos, estamos numa época em que diversos grupos indígenas recuperam, reconstróem e ressignificam suas identidades, quase sempre se colocando como contraponto à pressão homogeneizadora da globalização e da sociedade de mercado.

³⁸ Traduzido livremente do original: “In the fifteenth and sixteenth centuries, a bunch of indigenous intellectuals and artists in Europe got together and began inventing their traditions and themselves by attempting to revive the learning of an ancient culture which they claimed to be the achievement of their ancestors but which they did not fully understand, as for many centuries this culture has been lost and its languages corrupted or forgotten (...) They created a self-conscious tradition of fixed and essentialized canons (...) All this came to be called Renaissance in European history, because it gave birth to “modern civilization” (...) What else can one say about it, except that some people have all the historical luck? When Europeans invent their traditions (...) it is a genuine cultural rebirth, the beginnings of a progressive future (...), when other people do it, it is a sign of cultural decadence, a factitious recuperation, which can only bring forth the simulacra of a dead past (...)”

³⁹ SAHLINS, Marshall. Culture in practice: selected essays. New York: Zone Books, 2000. pp. 478-479. APUD: WHITTEN, Norman. Interculturality and the indigenization of modernity: a view from Amazonian Ecuador. Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. Vol. 6, Iss. 1, Art. 1, June / 2008. Disponível em: < <http://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1080&context=tipiti>>, acessado em 12/11/2015, às 13:56. pp. 25-26.

Voltando ao caso da Resistência da Aldeia Maracanã temos, portanto, um movimento que age, também, na busca de seu reconhecimento enquanto indígena, e militantes e apoiadores próximos desse movimento que também buscam vivenciar seus próprios processos de indianização, dentro de suas dinâmicas de identidades cambiantes, conforme proposto por Stuart Hall.

Propomos uma interpretação dessas dinâmicas identitárias dentro da Resistência da Aldeia Maracanã baseada nos ensinamentos sobre processos identitários de Manuel Castells (2003). Este autor subdivide as formações identitárias em vários tipos. Uma delas seria a *Identidade Legitimadora*. Esta compreenderia as identidades nacionais, por exemplo. Tem a ver com aquela “cultura que une” e é intermediária da comunicação, conforme vimos com Bourdieu (1989), no início deste capítulo.

Sabemos dos perigos que esse tipo de processo identitário encerra, tendo levado à supressão de diversas culturas em função da supremacia de uma ou outra durante a formação dos estados-nações. Até hoje, apesar da crise desse tipo de abordagem apontada por Stuart Hall (2011), os diversos governos nacionais buscam unificação identitária para melhor administração interna. Vide as campanhas publicitárias pela união de todos os brasileiros pela boa realização das olimpíadas de 2016, por exemplo.

Outra identidade possível seria a *Identidade de Resistência*. A palavra “resistência” tem sido mais utilizada numa perspectiva combativa e esquerdista. Não é à toa que o movimento que estudamos é denominado Resistência da Aldeia Maracanã. Mas, neste caso, Castells utiliza a palavra em seu caráter de conservadorismo. Os processos identitários de resistência revelariam tentativas de determinados grupos de se oporem às constantes mudanças observadas na sociedade atual:

Enfim, as comunidades locais, construídas através da ação coletiva e preservadas pela memória coletiva, constituem fontes específicas de identidade. Essas identidades, no entanto, consistem em reações defensivas contra as condições impostas pela desordem global e pelas transformações, incontroláveis e em ritmo acelerado. (CASTELLS, 2003: p. 79)

Mas há ainda um terceiro processo identitário, que compreende a formação de identidades que visam provocar transformações no mundo: é a *Identidade de Projeto*. Talvez seja esse o melhor caminho para entender o que acontece na Resistência da Aldeia Maracanã. Como disse uma outra militante do movimento, a Resistência da Aldeia

Maracanã é “um espaço de formação política revolucionária”⁴⁰. Nesse espaço, os diversos militantes, em sua heterogeneidade, recriam-se a si mesmos, e pelo movimento ter uma face especialmente indígena, acabam por construir e reconstruir, constantemente, um processo de indianização.

Por outro lado, os indígenas também se transformam, e isso não os constringe. O movimento que estudamos não se baseia numa essencialização cultural, mas aceita se recriar em função da convivência com outros grupos. Num evento realizado pelo curso de Filosofia na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), em novembro de 2015, um dos pontos discutidos foi a reavaliação que precisou ser feita em relação ao lugar da mulher no movimento, uma vez que, segundo o Sr. Zé Guajajara, identifica-se na cultura guajajara alguns elementos sexistas. O contato constante com o movimento feminista provocou reflexões internas, e isso é visto de maneira positiva por eles.

Assim, propomos que o processo de constantes redefinições, ou mesmo experimentações identitárias vivenciados por indígenas e, a princípio, não-indígenas da Resistência da Aldeia Maracanã, deve ser entendido, ao final das contas, como ações políticas. Suas vivências identitárias são expressões práticas dos ideais que defendem em seus discursos. Ideais estes que não se distanciam daquelas ideias zapatistas de “caminhar perguntando”, de se submeterem sempre às autocríticas e reavaliações. Também se trata de possíveis visões sobre a liberdade, em que o “eterno vir a ser” os afastam de qualquer enquadramento, qualquer prisão a um passado idealizado, e promove a abertura de infinitas possibilidades para o futuro.

Portanto, enfim, entendemos a indianização, na Resistência da Aldeia Maracanã, como ação política libertária. Um processo de construção e reconstrução identitária que é um projeto revolucionário.

Além disso, cabe aqui uma palavra sobre os discursos e manifestações performativas do movimento. Já identificamos anteriormente que os grupos indígenas, para que possam ser reconhecidos enquanto tais, e daí adquirirem maior capital simbólico na sociedade multicultural, precisam jogar o “...jogo em que se disputa o poder de reger as fronteiras sagradas, quer dizer, o poder quase divino sobre a visão do mundo, e em que não há outra escolha para quem pretende jogá-lo (e não resignar-se a ele) a não ser mistificar ou desmistificar (BOURDIEU, 1989: p. 123).

⁴⁰ Fala captada no mesmo evento do curso de Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), realizado em novembro de 2015.

Isto significa trabalhar num espaço entre a expectativa daqueles a quem se pretende atingir (criando reconhecimento, respeito e simpatia) e as imagens mentais que se pretende passar, reconfigurando e reposicionando uma etnia dentro do universo de identidades possíveis.

Marcos Albuquerque (2011) descreveu isso no caso dos Pankararu de São Paulo, com sua “dança dos praiás”. Não é diferente com os Pankararu e Pataxó da Aldeia Cinta-Vermelha Jundiba, que realizam grandes e belos rituais festivos voltados para o público de fora, reafirmando suas singularidades étnicas e promovendo os princípios do “bem viver”. A Aldeia Maracanã, enquanto se localizava no prédio do antigo Museu do Índio, fortalecia sua posição em contexto urbano seguindo a mesma lógica, da qual a Resistência da Aldeia Maracanã não pode se afastar totalmente. No entanto, as vivências de campo deste autor apontam, também, para outros possíveis sentidos contidos nos atos performáticos.

O autor Ernst Cassirer (2013), por exemplo, não vê os mitos e rituais somente em seus aspectos mais funcionais e instrumentais. Sua visão é mais profunda, e ele entende o simbolismo como uma das dimensões humanas, tão importante quanto qualquer outra. Para ele “a imediata *percepção do infinito* formou, desde o começo, um ingrediente e um necessário complemento de todo o conhecimento finito.” (CASSIRER, 2013: p. 39)

De fato, mesmo em sociedades que não possuem um universo científico de tipo ocidental, os homens possuem sentidos imediatos, e desenvolvem técnicas para ação no mundo material, bem como acumulam uma série de conhecimentos de ordem prática. Seria difícil encontrarmos qualquer sociedade que se regesse apenas por elementos míticos, assim como encontrar qualquer outra sem a presença de tais elementos. Mesmo os cientistas mais “linha dura”, ou seja, que procuram não levar em consideração nada que não seja comprovável por métodos científicos racionais, teriam dificuldades em negar que há uma parte da existência que é inatingível, inexplicável e insondável pelos métodos de que se utilizam. Essa é a “*percepção do infinito*” da qual fala o autor, fato com o qual a humanidade sempre conviveu, e não dá sinais de que será diferente dentro de um longo tempo.

Lidar com isso já parece motivar as sociedades humanas, em suas diferentes culturas, a desenvolverem seus universos simbólicos. Estes também contribuem para a coesão cultural de um grupo, mas vão além, segundo o autor, ao promoverem a coesão e objetivação emocional, de sentimentos:

Os sujeitos do mito e os atos rituais são de uma infinita variedade; na verdade, são incalculáveis e insondáveis. Mas os motivos do pensamento mítico e da imaginação mítica são, em certo sentido, sempre os mesmos. Em todas as atividades e em todas as formas de cultura humana encontramos uma ‘unidade na diversidade’. A arte nos dá uma unidade de intuição; a ciência, uma unidade de pensamento; a religião e o mito, uma unidade de sentimento. (CASSIRER, 2013: p. 57)

O autor também lembra que os homens são diferentes dos outros animais, também, por possuírem essa dimensão e expressão simbólicas. Cita o caso de um povoado no qual, quando os caçadores saíam para as matas, ninguém encostava em água ou azeite, para que as presas não escapassem. Ele explica que: “Trata-se aqui de uma relação que não é causal, mas emocional. O que importa nesse caso não são as relações empíricas de causa e efeito, mas a profundidade em que são sentidas as relações humanas.” (CASSIRER, 2013: p. 59)

As experiências de campo, na Resistência da Aldeia Maracanã, nos levaram a perceber que o movimento não conta apenas com um conjunto de ritos e símbolos justificados discursivamente como herança ancestral, indícios de pertencimento “real” a uma ou outra etnia, símbolos estes passíveis de serem acionados na busca por reconhecimento e capital simbólico.

Ali existe um verdadeiro universo simbólico em constante expansão, com o qual contribuem indígenas e (a princípio!) não-indígenas. Muitos dos ritos, realmente, não funcionariam muito bem como atos performativos “para fora”. É muito interessante observar, por exemplo, como se desenvolveu uma verdadeira hibridização estética com vários anarco-punks que fazem parte do movimento. Estes participam e também ajudam a conduzir um evento conhecido como “Cosmologia da Floresta”, no qual são discutidas questões de caráter mais espiritual, e no qual se desenvolve o ritual do feitiço do rapé. Há um indígena de origem amazônica mais próximo dessas questões, e é ele, junto especialmente aos anarco-punks, que promulga uma espécie de “anarco-xamanismo”, grosso modo, unindo o ideal político anarquista com uma espiritualidade indígena.

Muitas rodas de “bateção” de maracá, eventos internos e constantes experimentações culturais e artísticas heterogêneas, levaram este autor a perceber que, para além do ato performático inserido nas disputas simbólicas, o universo simbólico da

Resistência da Aldeia Maracanã também se configura como um processo de aquisição de coesão sentimental interna. Acreditamos que, ao lado da ideia do ser indígena enquanto permanente “vir a ser”, encontra-se o desenvolvimento de um universo simbólico próprio construído de maneira livre e constante.

3.4: Congresso Intercultural da Resistência dos Povos Indígenas e Tradicionais do Maraká'nà (COIREM):

Relataremos, aqui, um pouco da experiência vivida no processo de preparação e realização do Congresso Intercultural dos Povos Indígenas e Tradicionais do Maraká'nà, que chamaremos de COIREM, a partir daqui. Este evento aconteceu entre os dias 4 e 9 de junho de 2014, no Campus de Seropédica da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), poucos dias antes do início da Copa do Mundo.

O evento foi puxado pela Resistência da Aldeia Maracanã, e contou com a participação de representantes de etnias indígenas vindas de diversas partes do país (Guarani-Kaiowá, Xakriabá, Maxakali, Krikati, etc.), além de professores e estudantes universitários, movimentos de esquerda, movimentos estudantis, Liga dos Camponeses Pobres (LCP), sindicatos, moradores de comunidades, etc.

Foi um evento de grandes proporções, tendo reunido um enorme número de pessoas que se instalaram na UFRRJ durante esses dias. Poderia ter sido maior ainda, se não fossem os diversos revezes sofridos pela organização do evento semanas antes dele acontecer.

Um deles está relacionado à falta de verbas e condições materiais. O evento contava com a disponibilização de verbas e ônibus, principalmente, oriundos de um sindicato federal de professores da rede pública superior, e grande parte dessa ajuda foi cortada quando já faltava pouco tempo para buscar outros meios de financiamento e transporte. Alguns grupos indígenas, que já haviam se deslocado para locais de concentração e partida de ônibus em seus municípios, precisaram retornar para as suas aldeias, gerando bastante transtorno e constrangimento para a organização.

Outro revés se deu em função da intromissão de indivíduos pertencentes àquele grupo que, na ocasião do processo de desocupação da Aldeia Maracanã, em março de 2013, aceitou as condições impostas pelo governo estadual do Rio de Janeiro. Esses começaram a contactar diversos grupos indígenas que já haviam confirmado presença no evento, solicitando que não apoiassem qualquer iniciativa proveniente da Resistência da

Aldeia Maracanã. Espalhou-se o boato de que estavam sendo conduzidos para uma situação de enfrentamento violento com forças policiais, entre outras acusações. Foi bastante triste presenciar o caso de um estudante da UFRRJ que se propôs a ir pessoalmente na Bahia, convocar um determinado grupo, mas que, no contato com indígenas que negociaram com o Estado, mudou de ideia e aproveitou a viagem para desencorajar a vinda daqueles baianos.

Ainda assim, a criatividade e dedicação dos organizadores permitiu que vários obstáculos fossem contornados. Havia um membro do grupo Katumbaia, da UFRRJ, que defende o direito dos animais, e ele conduziu a construção de uma pia feita apenas com bambus, dotada de bancada e tudo mais. E tantas outras coisas foram construídas a partir da junção dos conhecimentos de cada um e a participação de todos.

Reuniões eram feitas constantemente, durante o tempo de preparação, quase sempre no espaço do sindicato de professores da UFRRJ. Cada pessoa pôde escolher um grupo de trabalho temático para se dedicar e ajudar a operar os processos (grupo de comunicação, grupo de logística, etc.). As decisões eram tomadas democraticamente.

Obviamente, não foi um processo isento de tensões. O grupo era heterogêneo, e houve mesmo o surgimento de rixas entre alguns integrantes. Especialmente após o evento, duras discussões foram feitas em torno da responsabilização sobre uma ou outra falha acontecida. No entanto, o fato é que o evento transcorreu sem transtornos mais notáveis.

A estrutura dos sindicatos da UFRRJ serviu para várias coisas, inclusive para alimentação (houve o contrato de cozinheiros). Cabe ressaltar que, da parte da reitoria da universidade, houve a permissão para a realização do evento, mas nenhuma movimentação para facilitar seu condicionamento material foi feita.

Além dos espaços sindicais, a Escola Livre gerida pelos estudantes, localizada próximo ao alojamento feminino, foi de grande importância, inclusive para abrigo dos participantes. Mais abaixo, perto da área de educação física, uma grande oca, que não chegou a ser totalmente terminada, serviu como referência para a realização dos rituais sagrados e manifestações culturais, geralmente realizados pela manhã, conduzidos pelas diversas etnias presentes. Mais perto ainda das instalações esportivas, uma enorme estrutura foi montada, constituída de uma grande tenda, mesas e cadeiras. Ali foram realizadas as assembleias do evento. Junto à tenda ficava uma série de cômodos construídos com tapume, contendo chuveiros, para que os participantes pudessem se

banhar. Essa parte da tenda e dos chuveiros foi construída pelo setor privado, paga com a verba que a organização do evento conseguiu arrecadar.

Boa parte da alimentação foi trazida pelo movimento Liga dos Camponeses pobres. Estes vieram de Minas Gerais. Infelizmente, pouco tempo após o evento, o marido de uma das mulheres presentes, ativo no movimento, foi assassinado. A Liga dos Camponeses Pobres também forneceu ajuda aos presos políticos aqui do Rio de Janeiro, produzindo temperos com explicações, na embalagem, sobre a situação daquelas pessoas, e destinando a verba das vendas ao auxílio delas.

O evento também contou com vários indígenas que estiveram em Brasília dias antes, quando houve grandes protestos e repressão violentíssima da polícia. Uma das indígenas estava com a voz completamente comprometida, em função da quantidade de spray de pimenta e gás lacrimogênio inalado.

3.4.1: Diversidade de posturas e opiniões:

Foi bastante interessante observar, no COIREM, grupos indígenas com variadas posições políticas dialogarem entre si, e também com os outros movimentos presentes, que também eram bastante diferentes entre si. Este autor não presenciou nenhuma discussão que tenha levado a algum clima ruim entre os participantes, devido às divergências. No geral, havia um clima de respeito entre as diferentes visões.

Em um grupo de discussão, por exemplo, a conversa chegou num ponto em que se debatia a falta de postos de saúde que estava atingindo alguns Guaranis de São Paulo. Isso levou à discussão sobre a oferta de serviços públicos e a necessidade de se ter, no governo, políticos sensíveis à causa indígena. Vários militantes de movimentos sociais e políticos do Rio de Janeiro, especialmente libertários, calejados por tantos meses de movimentação política, embate com as forças policiais e crenças da opção dos governos pela elite econômica, defenderam que o melhor caminho não estava na esfera institucional, com apoio a candidaturas, mas nas lutas marginais, na construção do poder popular, etc.

Eis que os guaranis atentaram para o fato de que, ainda que passemos por tantos problemas na cidade, ainda conseguimos encontrar serviços públicos essenciais. Eles não poderiam abdicar de requisitar tais serviços. Também havia a questão de todas as medidas nocivas advindas da “bancada ruralista” no congresso. E se fosse possível contrapô-la com uma “bancada indígena”? Obviamente este autor não será capaz de reproduzir a coisa da forma que foi colocada por aqueles guaranis, mas é certo que sensibilizaram os

presentes, mostrando que possuíam total consciência sobre suas lutas e caminhos. O debate acabou num clima de respeito mútuo.

Nesta mesma ocasião este autor pôde presenciar um fato bem interessante, entre aqueles guaranis. Havia uma enorme quantidade de jovens, alguns de meia idade e uns poucos mais idosos. Quando chegava a vez deles se pronunciarem, passava-se um tempo em que debatiam na sua própria língua. Então, de repente, era possível notar que um jovem era escolhido, e então ele pronunciava uma opinião. Este autor acredita que isto faz parte da formação daqueles jovens.

Também houve a presença de indígenas cujas opiniões eram bastante espiritualizadas, para quem muitas conquistas se deviam à fé em Nhanderu, divindade da mitologia guarani.

Já uma peça de teatro, montada e executada por adultos e crianças da Liga dos Camponeses Pobres, mostrava a realização de uma revolução de tipo maoísta⁴¹. Um movimento estudantil de ideologia marxista também estava presente no evento, e isto pode nos levar a algumas reflexões.

Enquanto vários grupos, de diversos matizes ideológicos, constroem um evento em cooperação, tendo todo o inimigo comum que é o Estado e seu sistema econômico, o diálogo pode se mostrar ameno e construtivo. Mas, e se fizermos um exercício de imaginação, supondo um momento em que esses diversos grupos tivessem que construir, de fato, uma nova sociedade? Sabemos que, para vários setores da esquerda marxista, por exemplo, a divisão de terras e o planejamento do que nelas será produzido fica a cargo de um poder central. Para os anarquistas, tal poder não deveria nunca existir, assim como qualquer planejamento rígido e permanente imposto sobre todo o conjunto das pessoas. E ainda temos as etnias indígenas, que podem trazer outras tantas opiniões em relação à ação do homem sobre a terra.

Tais conjecturas podem parecer fora de propósito, mas não são raros os momentos em que, na dinâmica de diálogos e ações conjuntas entre pessoas e grupos, dentro da esquerda, com diferentes posições políticas, pontos de impossibilidade de acordo são atingidos. Este autor lembra de um evento acontecido no Instituto Multidisciplinar da UFRRJ, no município de Nova Iguaçu, quando um indígena, em sua fala, utilizava termos

⁴¹ Refere-se à revolução comunista liderada por Mao Tsé-Tung, que se tornou líder da república chinesa em 1949, após diversas batalhas contra o exército do país entre os anos 30 e 40. Importante ressaltar que em diversos movimentos revolucionários de inspiração marxista, os operários urbanos foram considerados como força principal. Neste ponto se encontra um dos elementos diferenciadores da revolução chinesa, na qual Mao Tsé-Tung considerou como de enorme importância o apoio e a participação da massa camponesa.

como “terras dos índios”, “terras indígenas”, e depois foi interpelado por outra militante, que opinava que deveríamos considerar todas as terras como terras de todos.

Até que ponto seria possível uma situação de cooperação e diálogo entre grupos com opiniões tão distintas em relação a pontos cruciais da organização social? Esta é uma coisa sobre a qual, possivelmente, só poderíamos conjecturar. No COIREM, entretanto, os diferentes grupos vivenciaram dias fraternais, durante os quais todas as vozes dissonantes puderam se expressar, num clima de respeito mútuo.

3.4.2: Os anarco-punks:

Ainda na fase de preparação para o evento, ficou constatado que poderia haver problemas de hospedagem. Decidiu-se por uma solução que poderia resolver em parte esse problema, que seria a construção de algumas ocas de bambu e lona, a serem colocadas em vários pontos do campus. Várias pessoas poderiam dormir nessas ocas, ao longo dos dias de evento. Um grupo de militantes anarco-punks assumiu a tarefa de construir as ocas, e este autor se prontificou a auxiliá-los, o que veio a se constituir numa grande experiência não apenas para a realização deste trabalho, mas também para a vida.

Antes, algumas palavras sobre o movimento anarco-punk:

No início, o movimento Punk possuía predominantemente um caráter nihilista, não propunha nenhuma transformação social, almejando apenas a destruição da sociedade existente com seus valores e verdades absolutas. Mas, ao mesmo tempo, já havia aqueles que, em função das experiências vividas, adotaram propostas de transformação social baseadas no anarquismo. Começou, então, uma maior preocupação com a estruturação dos grupos, com o embasamento teórico, a efetividade prática dos trabalhos e desenvolvimento de atividades políticas com outros grupos e organizações sociais. (COLETÂNEA, 2015: p. 9)

Afinal, anarco-punk é x Punk que adotou as ideias anarquistas, ou x anarquista que identificou-se culturalmente com o punk? Genericamente, não se pode afirmar nem um nem outro. Pois não somos metade um e metade outro, somos a unidade de duas ideologias libertárias/antiautoritárias, uma com aspectos culturais e outra com bases essencialmente políticas. (*Idem*: p. 11)

Essas definições foram retiradas da introdução de um livro que reúne diversos textos escritos por militantes anarco-punks do Brasil e de outros países da América Latina. Em cada texto, procura-se construir uma memória do movimento no local de origem de cada autor. Ao ler esses textos foi possível compreender um pouco melhor a ação dos próprios anarco-punks que atuam na Resistência da Aldeia Maracanã.

As diversas experiências contadas pelos autores demonstram que, desde o início, diversos grupos anarco-punks já demonstravam sensibilidade em relação às causas indígenas, entre tantas outras que defendiam. Constatamos, também, que o tipo de ocupação acontecido com o fenômeno da Aldeia Maracanã, especialmente com o protagonismo da Resistência da Aldeia Maracanã, a partir de agosto de 2013, e também no espaço do CESAC, favorece a aproximação com o movimento anarco-punk, que sempre teve como uma de suas linhas de ação o desenvolvimento de espaços culturais e políticos autogestionados, que são lugares de vivência coletiva alternativa e pontos de partida para a prática revolucionária.

Um dos autores é o nordestino Rogério Nascimento, Professor da UFPB e membro da banda C.U.S.P.E. O autor conta que participava do Movimento Anarco Punk (MAP), e este promovia grupos de estudo sobre o anarquismo, realizava manifestos e gig's, e também adquiriram um sítio nos arredores de João Pessoa, com “o objetivo de realizar uma vivência cultural, produtiva e cotidiana de forma alternativa e autogestionária” (*Idem*: p. 16).

Junto ao seu texto encontra-se a imagem de um cartaz que mostra a mensagem “Punk Existe Resiste”. A Resistência da Aldeia Maracanã também costuma associar essas palavras em suas mensagens, como no lema “Aldeia (R)Existe!”, unindo a *existência* com a *resistência*.

Também existe ali a imagem de um cartaz anunciando um evento que foi realizado no dia 28/03/1992, na Universidade Federal da Paraíba (UFPB). O nome do evento, “Descarnimento da América”, faz alusão aos quinhentos anos do “descobrimento” da América, acontecimento comemorado naquele ano. O cartaz mostra a foto de um índio aos prantos, sob a qual podemos ler a mensagem: “De 12 de Outubro de 1492 a 12 de outubro de 1992, 500 anos de genocídio, extermínio e destruição ambiental”. Trata-se de um exemplo da defesa das causas indígenas efetuada pelo movimento anarco-punk. Segue abaixo a imagem do referido cartaz:



Figura 10: Cartaz do evento anarco-punk “Descarnimento da América”, acontecido na UFPB em 28/03/1992.⁴²

Interessante observar que outro autor nordestino, Renato Maia, conta que o MAP teve intensa participação na “Revolta do Buzu”, no ano de 2003, em Salvador, citada no segundo capítulo deste trabalho.

Também há um texto escrito coletivamente por anarco-punks do Espírito Santo, no qual encontramos a seguinte passagem:

Atualmente existem grupos de indivíduos, simpatizantes, anarco-punks, estudantes e trabalhadores que continuam realizando eventos, cursos de esperanto (língua transnacional), encontros e manifestações baseadas no ideal anarquista, **luta pela causa indígena**, Quilombola, Passe Livre, Escola Livre, como nos bons e velhos tempos (e atuais também!). (*Idem*: p. 44) *Grifo nosso*.

Essa aproximação com a causa indígena também é encontrada nos textos dos autores de outros países latino-americanos. Uma passagem reveladora encontra-se no texto de um autor mexicano que se identifica como “Tortuga”. Este autor, entre outros assuntos, fala sobre a importância da revolução zapatista, que ele chama de “processo insurrecional indígena” (*Idem*: p. 93), e como os anarco-punks se mobilizaram para apoiá-

⁴² Créditos: Rogério Nascimento.

la. Numa “convenção democrática” puxada pelos zapatistas em 1994, segundo Tortuga, anarco-punks das Américas e de outras partes do mundo puderam se encontrar, se conhecer e compartilhar experiências e informações.

Tortuga também fala sobre a “descolonização do punk” na América Latina, uma vez que aqui ele tem o seu próprio sentido, sua história e sua problemática específica e que “...flui e viaja como o vento, para muitas direções, levando ideias, mensagens e realidades de um lado a outro, através dos mares e continentes deste planeta chamado terra. (*Idem*: p. 89).

No ano de 1992, quando anarco-punks do nordeste do Brasil realizaram o evento “Descarnimento da América”, outros militantes do movimento também organizaram ou participaram de eventos e protestos por toda a América Latina. Tortuga conta sobre um pouco dessa experiência nas terras mexicanas:

Nessa época, se aproximava 1992 e os 500 anos de genocídio e colonização das terras desta Abya Ayala, agora conhecida como continente americano. Foi um momento importante, já que xs punks da Cidade começaram a se relacionar com a luta indígena e a participar de sua resistência, e assim um grande grupo de punks se mobilizou no dia 12 de outubro de 1992, com muitas outras organizações indígenas e camponesas do país que se fizeram presentes na capital. Me parece que começou um processo de descolonização do punk no México, processo que até hoje segue se aprofundando. Marchamos juntos com milhares de indígenas que, assombradxs com nosso movimento e estética, nos viam como irmãxs de luta e pobreza. (*Ibidem*).

Queremos demonstrar, com isso, que a aliança anarco-punks/indígenas, tão presente na Resistência da Aldeia Maracanã, é algo que já vem ocorrendo há décadas, especialmente na América Latina. Vale lembrar que também é próprio desse movimento a prática de realizarem constantes viagens, o que ajuda na comunicação e coesão entre militantes de vários lugares. Um anarco-punk entrevistado para este trabalho, que coordena o projeto de “cirko libertário” no espaço do CESAC, sobre o qual falaremos mais adiante, por exemplo, conta que há dezesseis anos vem visitando espaços autogestionados em diversos países da América Latina.

Voltamos, então, à construção de ocas pelos anarco-punks e mais alguns poucos ajudantes no campus de Seropédica, da UFRRJ. Foi um trabalho muito pesado, em que era preciso caminhar até uma área distante dos prédios da universidade para que enormes

varas de bambu pudessem ser cortadas. Depois eram carregadas de volta até a Escola Livre, perto do alojamento feminino, onde eram cortadas de acordo com a necessidade da construção. Esperava-se que, conforme os estudantes fossem vendo aquele trabalho, logo se prontificariam a ajudar, e rapidamente diversas ocas seriam montadas.

O fato é que a ajuda não veio. Estavam no local em torno de sete anarco-punks, número que oscilava em função das saídas temporária de alguns. Além da dificuldade de encararem um trabalho físico duríssimo, contando apenas com a ajuda de mais uns três estudantes, também sofreram com manifestações de preconceito vindas de outros estudantes da universidade. Coisas como “você não toma banho” chegaram a ser ouvidas. Os guardas da universidade também provocaram vários momentos de tensão, inclusive direcionando os faróis acesos de seus carros para o local onde dormiam. Muitas discussões precisaram ser travadas com os guardas, estudantes e outros funcionários da universidade, até que pudessem trabalhar com um pouco mais de tranquilidade.

Mesmo com todas as dificuldades, os anarco-punks não desanimaram e continuaram trabalhando até o final. Durante todo o processo, este autor teve a oportunidade de dialogar bastante com eles, e foi interessante observar a dedicação com a qual defendem a causa da Resistência da Aldeia Maracanã. Aquelas pessoas também foram importantíssimas nas trocas de ideias realizadas ao longo das reuniões de preparação, bem como na assembleia final, ocorrida no dia 8 de junho⁴³, no auditório conhecido como “Gustavão”, no prédio da reitoria da UFRRJ.

O conhecimento de causa que possuem e a eloquência demonstrada ao tratarem de diversos assuntos relacionados a uma visão libertária das lutas populares contribuíram bastante para a compreensão deste autor sobre o tema estudado.

3.4.3: A concretização temporária de uma utopia:

Nos dias em que foram realizados o COIREM, especialmente no fim de semana, a UFRRJ estava bastante esvaziada. Parte da universidade foi tomada, portanto, pelos participantes do evento. Grupos foram montados, em sistema de rotatividade, para vários fins, desde limpeza de banheiros, auxílio na preparação de alimentos, montagem e desmontagem dos espaços para discussão, etc. Indígenas, camponeses, estudantes, trabalhadores, todos contribuíram para a construção de um espaço de vivência fraternal e cooperativo.

⁴³ No dia seguinte ainda houve uma audiência pública, na UERJ.

Entre tudo o que acontecia, destacou-se um acampamento montado próximo da oca principal, aquela que não chegou a ser completamente terminada. Ali, indígenas e anarco-punks conduziam os rituais de feitiço de rapé, vivenciavam a “cosmologia da floresta” e transmitiam as ideias de seu “anarquismo xamânico”. Diversos estudantes, muitos da Universidade Federal Fluminense (UFF), montaram suas barracas de camping naquele local, e ali foi criado um espaço de convivência bastante singular.

Como parte das atividades, as pessoas receberam pinturas corporais indígenas. Uma coisa notável é que elas não se resumiam apenas às pinturas tradicionais, aplicadas pelos indígenas. Os anarco-punks também executavam esse processo, no qual agiam com bastante liberdade de criação. Depois foram feitas “saias” de palha seca, e várias pessoas passaram a usá-las. Em determinado dia, as meninas passaram a deixar de cobrirem a parte superior do corpo. Algumas não usavam mais nada além da saia de palha. Em poucos dias, aquelas pessoas acampadas perto da oca principal criaram uma nova estética para si mesmas.

Durante aquele tempo, as meninas puderam andar seminuas (ou mesmo completamente nuas, se quisessem!) sem sofrerem com qualquer tipo de pressão social que lhes provocassem vergonha sobre seus próprios corpos, medo de serem julgadas ou risco de violência sexual. Vivenciaram seus próprios processos de indianização, que envolveu, também, a experimentação de uma completa liberdade comportamental.

Foi nesse local que este autor inalou, pela primeira (e única!) vez, o rapé. O momento foi muito bonito, com diversas pessoas em volta de uma grande fogueira, onde antes acontecera uma oficina de confecção de filtros de sonhos. Ao anoitecer, cantos e danças precederam o ritual do rapé. Ao inalar, este autor sentiu uma sensação agradável. Em pouco tempo, talvez pela rinite alérgica, talvez, simplesmente, pela falta de costume, os efeitos colaterais se fizeram sentir de maneira um tanto inesperada. Suor escorria por todos os poros, fluxo intenso de saída de muco pelo nariz, salivação, tosse, espirros, vômito e tontura chegaram a preocupar alguns participantes próximos.

Deitado no chão, desolado, este autor teve medo de passar vergonha tendo que ser resgatado por ambulância, quebrando o clima do ritual que se desenvolvia. A coisa começou a melhorar quando o indígena Ash, da etnia Ashaninka, condutor do ritual, espirrou perto deste autor algumas essências naturais, retirada de sua bolsa de produtos medicinais, explicando que era assim mesmo, que o rapé estava trabalhando, realizando a limpeza do corpo.

Vejamos algumas imagens, do evento:



Figura 11: Indígena e anarco-punk num momento ritualístico, durante a realização do COIREM.⁴⁴



Figuras 12 e 13: Indígena e anarco-punk num momento ritualístico, durante a realização do COIREM.⁴⁵

A primeira imagem representa um momento ritualístico. Como já dito, a Resistência da Aldeia Maracanã possui uma peculiar dimensão simbólica que inclui um conjunto de vivências rituais voltadas para a espiritualidade e manifestações artísticas e estéticas, sempre em permanente reconstrução criativa. Para além da prática performática, legitimadora da identidade e possibilitadora do aumento de capital simbólico, a dimensão simbólica do movimento também é a maneira pela qual indígenas e apoiadores vivenciam sua “percepção do infinito”, bem como adquirem coesão e “unidade de sentimento” (CASSIRER, 2013).

Nas outras duas imagens temos indivíduos de diferentes movimentos e perfis ideológicos debatendo sobre questões políticas. Elas estão sob a grande tenda montada perto do complexo esportivo, onde também foram alocados banheiros químicos e chuveiros. Lembramos que foram vários dias de debates e manifestações culturais e artísticas.

⁴⁴ Créditos: Potira Guajajara.

⁴⁵ *Idem*.

No penúltimo dia do evento aconteceu a assembleia final, no auditório “Gustavão”, no prédio da reitoria da UFRRJ. Ali houve a tentativa de se condensar, numa carta aberta⁴⁶, uma série de propostas consensuais entre os diversos grupos participantes do evento, atividade entremeada por uma série de intervenções culturais e artísticas. As propostas apresentadas, que o leitor poderá ler na íntegra nos anexos deste trabalho, são bem variadas. Algumas são bastante recorrentes no movimento indígena em geral, como uma que exige o arquivamento imediato da PEC 215. Outras se aproximam mais do “espírito de luta” típico da Resistência da Aldeia Maracanã, como a que diz: “Os participantes do COIREM informam que estão dispostos a requerer seus direitos e a fazer as demarcações das suas terras na sua integralidade, com ou sem contribuição do Estado (autodemarcação)”⁴⁷.

Essas propostas foram ainda divulgadas e debatidas no dia seguinte, no fechamento do evento, realizado como uma Audiência Pública num auditório do nono andar da UERJ. Os próprios membros do movimento não fazem segredo de que havia a esperança de, nessa ocasião, as pessoas estarem em número suficiente e com disposição para reocuparem o prédio do antigo Museu do Índio. Tal fato foi motivo de discórdia, ainda nos meses de preparação do evento, quando a Resistência da Aldeia Maracanã foi acusada de querer atirar indígenas contra as forças policiais do Rio de Janeiro.

Ao final do evento na UERJ, muitos indígenas já estavam a caminho de casa, e muitos apoiadores e participantes da Audiência Pública deixaram o local. Ainda assim, várias pessoas marcharam da UERJ até a Aldeia Maracanã, e o que viram foi um verdadeiro cenário de guerra. Havia policiais em toda parte, veículos blindados além de um helicóptero fazendo rondas. A verdade é que o governo se preparou para conter qualquer tentativa de reocupação. Indígenas e apoiadores ainda passaram um tempo no local, protestando diante dos policiais.

Abaixo, apresentaremos imagens daquela noite. Na primeira delas temos uma cena da Audiência Pública acontecida na UERJ. O dia era 9 de junho de 2014. A imagem seguinte mostra parte do efetivo policial que cercou o prédio do antigo Museu do Índio. Uma vez que as pessoas que chegaram ao local não estavam em grande número, especialmente em relação ao contingente das forças de repressão, o ato de protesto transcorreu sem conflitos físicos:

⁴⁶ Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=140316>>, acessado em 23/03/2015, às 14:50. Também disponível no “Anexo II” deste trabalho.

⁴⁷ *Idem*.



Figura 14: Audiência Pública na UERJ, encerrando o COIREM (09/06/2014).⁴⁸



Figura 15: Policiais cercando a Aldeia Maracanã na noite da Audiência Pública na UERJ (09/06/2014).⁴⁹

Assim terminou o COIREM. Desde os meses de preparação, foram dias de muito trabalho e muitos debates. Também foram dias de grande aprendizado entre pessoas e grupos diferentes que, de maneira fraternal, edificaram temporariamente um espaço horizontal de diálogos e convivência cooperativa.

3.5: Ocupações e Okupações:

Podemos encontrar uma boa chave para a compreensão do que foi a Aldeia Maracanã e, especialmente, do que é a Resistência da Aldeia Maracanã, na análise dos movimentos de ocupação que vêm ocorrendo em todo o mundo, promovendo revitalização de espaços públicos ou privados abandonados, seja simplesmente por

⁴⁸ Créditos: Potira Guajajara.

⁴⁹ *Idem*.

motivos de falta de moradia ou de implementação de projetos políticos e culturais alternativos.

Quando se trata apenas da reapropriação de um espaço abandonado para lhe dotar de uso, geralmente de moradia, usa-se o termo “ocupação”, inalterado. Quando essa reapropriação é acrescida de um projeto social e político, passou-se a adotar o termo “okupação” (DOMÍNGUEZ, 2010: p. 26). Especialmente em alguns países da Europa, como Alemanha, França e Itália, mas também em várias partes do mundo, o “movimento okupa”, conforme também é chamado, vem construindo diversas experiências de democracia direta e socializações, inclusive econômicas, alternativas, dinamizando ainda mais os cenários políticos nas cidades.

Desde o momento em que se okupa um edifício abandonado para proporcionar um alojamento acessível ou para desenvolver todo tipo de projetos sociais (de encontro socializador, de debate político, de expressão artística-cultural, ou de autogestão econômica) sem a carga onerosa e injusta do aluguel ou da compra à *precio de mercado*, abrem-se portas imprescindíveis para a autonomia e para a subsistência da sociedade. Não somente se abrem portas físicas, mas também portas nos muros dos intercâmbios mercantis brutalmente desiguais, da censura crescente e da repressão de qualquer dissidência pública. Abrem-se portas, enfim, que podem potencializar as capacidades de emancipação e aprendizagem da democracia direta de vários coletivos sociais unidos pela precariedade ou por seus anseios de mudança social.⁵⁰ (DOMÍNGUEZ, ÁNGEL, LORENZI, 2010: pp. 6-7)

Em outra parte deste trabalho, criticamos a visão de alguns autores que veem nos projetos mais “radicais”, no sentido de proporem mudanças mais bruscas e profundas na sociedade, apenas reações à incapacidade dos líderes de governo ou de partidos políticos em representarem ou dialogarem com alguns setores da sociedade. Algumas vezes, certas análises chegam a passar a impressão de que alguns movimentos são verdadeiras

⁵⁰ Traduzido livremente do original: “Desde el momento en que se okupa un edificio abandonado para proporcionar un alojamiento asequible o para desarrollar todo tipo de proyectos sociales (de encuentro socializador, de debate político, de expresión artística-cultural, o de autogestión económica) sin la carga onerosa e injusta del alquiler o la compra a *precio de mercado*, se están abriendo unas puertas imprescindibles para la autonomía y la subsistencia de la sociedad. No sólo se abren unas puertas físico sino que abren unas puertas en los muros de los intercambios mercantiles brutalmente desiguales, de la censura rampante y de la represión de cualquier disidencia pública. Se abren puertas, en fin, que pueden potenciar las capacidades de emancipación y de aprendizaje de la democracia directa de varios colectivos sociales unidos por la precariedad o por sus anhelos de cambio social.”

patologias, resultado do atraso no aperfeiçoamento da democracia representativa em contexto capitalista. O autor Mario Domínguez⁵¹, grande pesquisador dos movimentos de ocupação, especialmente na Espanha, afirma que:

Não se trata tão somente de grupos reativos diante de uma estrutura, senão subversivos/reversivos que tratam intencionalmente primeiro de experimentar e construir, logo inclusive de legitimar socialmente tipos de identidade coletiva diferenciada, em definitivo de sujeitos coletivos que se constituem a partir de reivindicar positivamente sua própria diferença, inclusive sua estigmatização. Esta perspectiva da intencionalidade trata de recuperar o sujeito político considerado como ator na construção da realidade (...), isto é, o ator definido a partir da sua premeditação, da sua reflexividade, sobretudo da sua experiência vivida.⁵² (DOMÍNGUEZ, 2010: p. 11)

Acreditamos que para o entendimento do caso da Resistência da Aldeia Maracanã, precisamos partir dessa “perspectiva da intencionalidade”, admitindo que os membros do movimento possuem suas visões sobre o mundo como ele está e o mundo que querem construir, pautados por ideologias e conhecimentos políticos tão importantes quanto quaisquer outros, ainda que não tão espalhados pelo senso comum. Interessante notar, nesse trecho, que o autor discorre sobre construção e legitimação de identidades coletivas diferenciadas e reivindicação positiva da própria diferença, temas já tratados neste capítulo.

Embora a Aldeia Maracanã, entre 2006 e início de 2013, até onde sabemos, jamais ter se colocado como um “movimento de ocupação”, é notável o quanto os obstáculos e dificuldades que enfrentou se assemelham às experiências vividas por diversas outras ocupações em várias partes do mundo. Talvez, o dilema mais marcante tenha sido o debate em torno da negociação ou não com o governo estadual do Rio de Janeiro, fato

⁵¹ Doutor em Sociologia pela Universidad Complutense de Madrid e professor titular na mesma universidade.

⁵² Traduzido do original: “...no se trata tan sólo de grupos reactivos ante una estructura, sino subversivos/reversivos que tratan intencionadamente primero de experimentar y construir, luego incluso de legitimar socialmente tipos de identidad colectiva diferenciada, en definitiva de sujetos colectivos que se constituyen a partir de reivindicar positivamente su propia diferencia, incluso su estigmatización. Esta perspectiva de la intencionalidad trata de recuperar al sujeto político considerado como actor en la construcción de la realidad (...), esto es al actor definido a partir de su premeditación, de su reflexividad y sobre todo de su experiencia vivida.”

que concretizou a divisão dos indígenas em dois grupos, tendo um deles se tornado a Resistência da Aldeia Maracanã.

É recorrente, nas experiências de ocupação, a chegada de um momento em que a relação com os poderes públicos se torna tensa, e o risco de desocupação por força policial aumenta. Algumas vezes, os governos apresentam saídas conciliatórias, algumas até prevendo a continuação do projeto de ocupação, mas sob outras bases. Isso geralmente resulta em divisão interna entre os “okupantes”, com um grupo defendendo a marginalidade intencional e outro defendendo a negociação e institucionalização do projeto.

Miguel Ángel⁵³ (2010), que também pesquisa os movimentos de ocupação na Espanha, apresenta diversos casos em que ocupações chegaram num ponto em que precisaram optar pela conciliação ou pela violência policial. Um deles é de uma ocupação de Madri, que ficou conhecida como Patio Maravillas. O autor nota, nos primeiros documentos da ocupação, uma orientação política alter-globalizadora, com influência do zapatismo, das campanhas contra a guerra no Iraque, dos Fóruns Sociais Mundiais, das mídias independentes, das lutas em solidariedade aos imigrantes, etc., o que a aproxima do tipo de movimentos sobre o qual discorreremos no segundo capítulo deste trabalho.

No Patio Maravillas, como em outros lugares, aconteceu uma divisão interna entre os ativistas que apoiaram a negociação com o Estado e aqueles que recusaram. Os últimos transferiram seus projetos e moradias para outras ocupações. Sucedeu-se um grande debate através das mídias alternativas, no qual aqueles que optaram pela negociação foram duramente criticados, por vezes de maneira mais fundamentadas, por vezes de maneira mais violenta e ofensiva, sendo chamados de “traidores” e “aspirantes a políticos profissionais”. Como consequência, a ocupação Patio Maravillas passou a não ser convidada para várias atividades do movimento, bem como suas próprias atividades passaram a receber menos visitantes de outras ocupações (ÁNGEL, 2010: p. 90).

No caso da Aldeia Maracanã, também aconteceu de diversos movimentos sociais de cunho mais libertário terem se afastado do grupo de indígenas que aceitou os termos impostos pelo governo estadual. Porém, o grupo em questão passou a ter legitimidade perante o governo para falar em nome da aldeia, enquanto o outro grupo passou a ser cada vez mais criminalizado e reprimido.

⁵³ Doutor em Ciências Políticas pela Universidad de Santiago de Compostela e licenciado em Sociologia pela Universidad Complutense de Madrid.

Dentro dos movimentos okupas, são vários os argumentos em favor ou contra a institucionalização. Vejamos o discurso de um membro da assembleia de okupações de Barcelona, favorável à radicalização do movimento, citado por Miguel Ángel:

Pensar em dar um marco legal a uma situação que conscientemente subverte a legalidade significa pretender pelo direito aquilo que já se conseguiu de fato. Se concebemos a prática da okupação como uma ação contrária à existência da propriedade privada (pilar do capitalismo, do Estado e do patriarcado), então não admitimos nenhum tipo de negociação; isso suporia aceitar as regras do jogo, a legalidade vigente para que possa funcionar a ditadura da minoria que ostenta o poder, e isso seria aceitar a derrota sem lutar.⁵⁴ (ÁNGEL, 2010: p. 104)

Por outro lado, aqueles que defendem os processos de negociação, alegam que a institucionalização proporciona estabilidade aos projetos autogestionados. Uma vez que se consegue, perante o Estado, que os projetos sigam nessa lógica de autogestão, podem vir a transgredir a lógica dominante, mercantil e burocrática. O processo de legalização é “instituinte” no sentido em que insere as okupações num espaço político relevante, confere reconhecimento público e aumenta o escopo de alianças sociais. Essa abertura romperia com as tendências de “endogamia identitária” e “guetificação”, ou seja, evitaria que o movimento se resumisse a “ilhas” de atuação política de curta duração, sempre destruídas pela polícia e relegadas ao esquecimento (ÁNGEL, 2010: p. 111).

Quanto à curta duração das okupações, aqueles que desprezam a institucionalização respondem que:

A instabilidade ou curta duração dos centros sociais já não são consideradas um problema grave, senão sucessos previsíveis dentro da luta política empreendida. Os despejos não são desejados e são reconhecidos como golpes recebidos, mas são preferíveis à submissão aos limites impostos pelas autoridades em qualquer negociação. Finalmente, a negociação destinada à legalização das okupações é concebida como uma negociação com a própria ação desobediente de

⁵⁴ Traduzido do original: “Pensar en dar un marco legal a una situación que conscientemente subvierte la legalidad significa pretender por derecho aquello que ya se ha conseguido de hecho. Si concebimos la práctica de la okupación como una acción contraria a la existencia de la propiedad privada (pilar del capitalismo, del Estado y del patriarcado), entonces no admitimos ningún tipo de negociación; eso supondría aceptar las reglas del juego, la legalidad vigente impuesta para que pueda funcionar la dictadura de la minoría que ostenta el poder, y eso sería aceptar la derrota sin luchar.”

okupar e de denunciar a existência da propriedade privada.⁵⁵ (ÁNGEL, 2010: p. 108)

Devemos lembrar que, no caso da Aldeia Maracanã, a movimentação inicial se deu no sentido da institucionalização. Desde o início da ocupação, vários projetos foram pensados para o local, inclusive aquele de constituição de uma universidade indígena. Com o apoio do poder público, pensava-se, seria possível reformar aquele espaço e transformá-lo em algo como a Universidade Indígena, por exemplo. Os indígenas já tinham as ideias e a vontade de realizar, mas faltavam-lhes as verbas.

Ao lado da busca pelas parceiras, persistiam as ideias de autogestão e autonomia indígenas. Acreditava-se que a institucionalização poderia não interferir no direcionamento que o projeto estava buscando, no qual os próprios indígenas seriam os responsáveis pela gestão do espaço, que se transformaria num grande centro de referência para os povos originários de todo o país, tanto na luta por direitos e contra os preconceitos quanto no empoderamento educacional.

Já aqueles que vieram a formar a Resistência da Aldeia Maracanã, primeiramente durante a luta pela manutenção do espaço, e depois durante o momento de efervescência política de 2013, aproximaram-se de grupos e militantes mais próximos de ideias libertárias, anarquistas, antiestado, etc. Isso levou à criação de dois projetos diferentes de Aldeia Maracanã, situação que persiste até hoje.

Os dois lados procuram falar em nome da aldeia. Só podemos conjecturar como ficaria a situação se o governo estatal, enfim, começasse a construir no local o centro de referência cultural que prometeu por decreto. Muito possivelmente, somente os indígenas que aceitaram a negociação em 2013 seriam convidados a ocuparem cargos no novo projeto. Acreditamos que seria difícil que esse centro de referência guardasse o mesmo nível de autonomia indígena que tinha à época da ocupação.

No caso dos movimentos de okupação, segundo o autor Miguel Ángel, uma das consequências da ruptura interna é a divisão da imagem pública do movimento. Os que aceitam negociar são considerados “bons”, enquanto os outros são “maus” (ÁNGEL, 2010: p. 122). Sabemos que não foi diferente na Aldeia Maracanã, onde aqueles que

⁵⁵ Traduzido do original: “La inestabilidad o corta duración de los centros sociales ya no son consideradas un problema grave, sino sucesos previsibles dentro de la lucha política emprendida. Los desalojos no son deseados y se reconocen como golpes recibidos, pero son preferidos a someterse a los límites impuestos por las autoridades en cualquier negociación. Finalmente, la negociación destinada a la legalización de las okupaciones se concibe como una negociación con la propia acción desobediente de okupar y de denunciar la existencia de la propiedad privada.”

vieram a formar o movimento que estudamos são, até hoje, monitorados pelas forças de segurança pública.

Porém, o paralelo que se pode traçar entre o caso da Aldeia Maracanã e os movimentos de okupação se torna ainda mais evidente quando pensamos no espaço do CESAC, que é, praticamente, a sede da Resistência da Aldeia Maracanã. Conforme vimos, o perfil daquele espaço foi se modificando ao longo do tempo, e hoje se tornou um centro social bastante parecido com diversas experiências de okupação realizadas em todo o mundo.

Já tratamos da aproximação de diversos militantes anarco-punks com a Resistência da Aldeia Maracanã, e o fato é que os anarco-punks se constituem como uma das principais forças nos movimentos de okupação. O espaço do CESAC conta com um grande galpão, de dois andares. Esse galpão, há algum tempo, vem sendo usado por anarco-punks, tanto para alojamento quanto para a realização de eventos e projetos autogestionados.

Obviamente, os anarco-punks não são os únicos agentes naquele espaço, que também é frequentado e utilizado por diversos outros movimentos sociais que formam parcerias com a Resistência da Aldeia Maracanã. Isso nos leva a uma visão de “sinergia de movimentos”, possibilitada pela proliferação de okupações. Esta é a ideia central na análise de Elizabeth Lorenzi⁵⁶ (2010), que estudou um movimento muito forte em Madri conhecido como “bicicrítica”. Trata-se de um evento de protesto mensal que denuncia, a princípio, mas não exclusivamente, os problemas urbanos causados pela proliferação dos automóveis e a poluição e o caos que geram, além das dificuldades de mobilidade urbana enfrentadas por grande parte da população. Na última quinta-feira de cada mês, às 20:30, centenas e centenas de ciclistas se reúnem na Praça de Cibele, em Madri, e dali percorrem várias ruas da cidade. O trajeto é definido coletivamente pela lista de correio eletrônico.

Grande parte dos participantes desse movimento defendem a utilização das bicicletas como forma de se contraporem a algumas das práticas nocivas do progresso capitalista. A bicicleta representa um meio de locomoção relativamente barato, não-poluente e saudável, o que é o oposto dos automóveis que, além de tudo, estão interligados à indústria do petróleo, recurso natural que vem sendo o pivô, inclusive, de diversas guerras ao redor do globo.

⁵⁶ Doutora em Antropologia Social pela Universidad Complutense de Madri e professora tutora de Antropologia na Universidad Nacional de Educación a Distancia.

A vivência da bicicrítica gerou outras práticas para além das manifestações mensais. Criaram-se as “oficinas de autorreparação de bicicletas”, nas quais os adeptos do movimento se ajudam para manterem suas bicicletas em bom estado. As okupações de Madri passaram a abrigar grande parte dessas oficinas, promovendo a aproximação dos adeptos da Bicicrítica com os okupantes, bem como com diversos outros movimentos sociais. Esse é um exemplo de como as okupações se constituem como verdadeiros catalisadores dentro do universo de movimentos sociais. Segundo Elizabeth Lorenzi:

Nossa hipótese de partida, e a razão pela qual elegemos as oficinas de autorreparação de bicicleta como ponto de partida é que o Movimento de Okupações, além de ser um movimento em si mesmo, constitui um espaço de interseção e apoio de outros movimentos entre si. As práticas que acontecem no lugar e fora dele se dão graças às relações que se produzem ali entre pessoas e, portanto, entre diferentes projetos.⁵⁷ (LORENZI, 2010: p. 136)

Neste sentido, observar as atividades de oficina nos centros sociais contradiz uma das visões mais tradicionais da análise dos movimentos sociais que assinala o caráter temático e setorial das suas lutas (por exemplo, ecologismo por um lado, “software livre” por outro, etc.) posto que com esta análise estamos mostrando os centros sociais como pontos de interseção e facilitador da transferência de conteúdos, e que toma corpo a partir, sobretudo, da prática de seus ativistas.⁵⁸ (LORENZI, 2010: p. 184)

Assim, o espaço do CESAC vem sendo um espaço de encontro entre movimentos anarquistas e anarco-punk, “mediativistas”, feministas, negros, movimentos de educação popular, ambientalistas, de cunho comunitário, etc. Obviamente, também é um espaço importante no cenário das lutas indígenas. Diversos movimentos ali se articulam, bem

⁵⁷ Traduzido livremente do original: “Nuestra hipótesis de partida y la razón por la cual elegimos los talleres de auto-reparación de bicicleta como punto de partida, es que el Movimiento de Okupaciones, además de ser un movimiento en sí mismo, constituye un espacio de intersección y apoyo de otros movimientos entre sí. Las prácticas que suceden en el lugar y fuera del él, se dan gracias a las relaciones que se producen allí entre personas y por tanto de las relaciones entre diferentes proyectos.”

⁵⁸ Traduzido livremente do original: “En este sentido, observar las actividades de taller en los centros sociales contradice una de las visiones más tradicionales del análisis de los movimientos sociales que señala el carácter temático y sectorial de sus luchas (por ejemplo, ecologismo por un lado, “software libre” por otro, etc) puesto que con este análisis estamos mostrando los centros sociales como punto de intersección y facilitador del trasvase de contenidos y que toma cuerpo a partir sobre todo de la práctica de sus activistas.”

como a Resistência da Aldeia Maracanã se articula com outros movimentos, em outros espaços.

3.5.1: Indianização, anarquismo e feminismo:

A vivência em campo, base para este presente trabalho, permitiu a verificação de uma aproximação intensa entre o universo indígena da Resistência da Aldeia Maracanã com ideias anarquistas e feministas. Já com a pesquisa baseada em leituras foi possível perceber que o movimento que estudamos não é o único em que tais diálogos ocorrem.

Na Bolívia, por exemplo, existe o “Colectivo Ch’ixi”, sendo que a palavra “ch’ixi” significa “mancha”, representando a mancha europeia que subsiste nos aymaras que compõem o movimento. Uma de suas militantes é Silvia Rivera Cusicanqui, historiadora e socióloga boliviana, também conhecida pelo ativismo feminista e aproximação com o anarquismo. Numa entrevista de 2014, a historiadora mostra que nem todos os indígenas concordam com o governo plurinacional indígena alardeado por Evo Morales e seus aliados. Ao ser perguntada sobre a possibilidade de existência de um governo indígena, ela responde:

Aí você me pegou. Sobre isso, eu teria que pensar bastante. Porque existem diferentes escalas de governo. Até alguns níveis da escala, você pode ter autogovernos, como os *caracoles* Zapatistas. Mas para além disso é muito mais difícil, sempre mais difícil. Se você está falando sobre um estado-nação, mesmo um pequeno, como a Bolívia, com 10 milhões de habitantes, você está falando sobre uma centralização de força que está além do desejo das pessoas. Está até além do desejo do indivíduo. É como uma máquina, um sorvedouro, um buraco negro, que concentra tanto... essa é a construção história do estado colonial. E essa construção histórica, eu não sei como dismantelar. Acho que esse dismantelamento é um processo diário.⁵⁹ (CUSICANQUI, 2014)

⁵⁹ Traduzido livremente do original: “You caught me there. That, I have to think a lot. Because there are different scales of government. At certain levels of the scale, you can have self-government, like the Zapatistas' *caracoles*. But beyond that, it is much more difficult, ever more difficult. If you are talking about a nation-state, even a small one like Bolivia, with 10 million people, you are talking about a centralization of force that is beyond the will of the people. It is even beyond the will of the individual. It is like a machine, a whirlpool, a black hole, that concentrates so much... that is the historical construction of the colonial state. And that historical construction, I don't know how to dismantle. I think that dismantling it is a daily process.”

Temos aí vários elementos interessantes de uma crítica indígena ao modelo de estado-nação predominante no mundo de hoje. A autora considera o governo centralizado como uma construção histórica do estado colonial, dotado de tal concentração de poder que vai além, mesmo, do desejo dos indivíduos. Já a estrutura organizacional dos zapatistas no México poderia apontar para a possibilidade de autogovernos indígenas.

Percebemos, também, que ela compara a centralização de poder a uma espécie de buraco negro, que suga tudo o que está em volta, do qual é praticamente impossível escapar. Ela conta que daí percebe, então, várias e várias pessoas resistindo a essa força atrativa, e é quando ela se torna cada vez mais anarquista (CUSICANQUI, 2014).

A autora concorda que nos últimos dez ou quinze anos, o anarquismo ganhou força no movimento indígena, mas alerta para os perigos de se vivenciar tal ideologia de maneira doutrinária. Grande parte dos autores clássicos do anarquismo são brancos, homens, ateus e europeus, de forma que seria preciso certo cuidado ao estudá-los. Por isso a autora se considera uma “autonomista”, e não uma “anarquista doutrinária” (*Idem*). Segundo a autora:

Os anarquistas que estudei não acreditavam na separação entre trabalho intelectual e trabalho manual. E todo o meu trabalho hoje, na Bolívia, é baseado nessa ideia. E hoje nós estamos acrescentando uma reconexão com os rituais e o modo de vida indígena. Porque os anarquistas são totalmente ateístas, e eu não gosto disso. É por isso que nós nos chamamos de *anarcho-ch'ixi* – anarquistas manchados. Nosso anarquismo não é puro. Ele é manchado pela indianidade. Ele é manchado pelo feminismo. Ele é manchado com ecologia. Ele é até mesmo manchado com religiosidade, com espiritualidade.⁶⁰ (CUSICANQUI, 2014)

Essa passagem nos remete muito ao que acontece na Resistência da Aldeia Maracanã, onde ideais e práticas libertárias, autonomistas e feministas caminham lado a lado com todo um universo simbólico indígena. Isso nos faz lembrar do anarquismo xamânico, defendido por diversos militantes do movimento.

⁶⁰ Traduzido livremente do original: “The anarchists I studied did not believe in a separation of intellectual and manual labor. And all my work in Bolivia today is based on that idea. And today we are adding a reconnection with the rituals and the indigenous way of life. Because the anarchists were totally atheistic, and I don't like that. That's why we call ourselves *anarcho-ch'ixi*—stained anarchists. Our anarchism is not pure. It is stained with indigeneity. It is stained with feminism. It is stained with ecology. It is even stained with religiosity, with spirituality.”

Quanto ao feminismo, no segundo capítulo deste trabalho, mostramos uma imagem do “círculo sagrado de mulheres”, que é uma das atividades promovidas pela Resistência da Aldeia Maracanã. Segundo contam, essa movimentação feminista dentro do movimento foi motivada por resquícios de machismo identificados no próprio movimento. O que começou como uma luta interna se transformou numa das faces mais representativas da Resistência da Aldeia Maracanã.

Uma das militantes do movimento é a Mônica Lima, ou Tripuira Kuarahy. Ela, entre muitas outras coisas, é professora da rede estadual de ensino no sistema prisional, bióloga e pesquisadora do Hospital Pedro Ernesto, da UERJ. Vem sofrendo diversas retaliações em função de sua militância no movimento que estudamos e em vários outros, tendo sido, inclusive, afastada do cargo de docente sem justificção. Reproduziremos algumas de suas palavras sobre o feminismo no movimento indígena:

Além da participação na micropolítica das rodas, troca de saberes, rituais femininos e círculos das mulheres, as mulheres sempre participam ativamente da macro política e das decisões em algumas aldeias, como no caso da Resistência Aldeia Maracanã. Tentamos debater e desconstruir o machismo, o sexismo e as demais opressões nos movimentos de resistência. (LIMA, 2015)

A invisibilidade das mulheres indígenas é exacerbada pelo caso específico da invisibilidade do próprio índio. A concepção da humanidade degradada do indígena incidiu fortemente sobre as mulheres, nós mulheres indígenas somos duplamente aguerridas, pois além do machismo enfrentado por nós na sociedade ocidental patriarcal também temos de enfrentá-lo e combatê-lo nas comunidades indígenas. Somos muito intuitivas e conhecemos a natureza, entendemos seus sinais, somos livres e não escravizadas pelo trabalho e pelo mercado. Também não somos tratadas como “coisas” e objetos sexuais. Estamos livres de seguir os padrões de beleza que o mercado impõe às mulheres não indígenas, seguimos a nossa cultura que tem muito a ver com a espiritualidade e a ancestralidade. (*Idem*)

Interessante notar que a autora fala sobre desconstruir o machismo nos movimentos de resistência. De fato, quando acompanhamos as atividades e publicações de outros movimentos de esquerda, vemos que eles se constituem como mais um campo

de batalha para as feministas, uma vez que, mesmo em movimentos de cunho libertário, ainda se encontram indivíduos que reproduzem práticas e ideias sexistas e machistas, mesmo que pouco se deem conta.

A partir do trecho supracitado, também podemos perceber que o movimento feminista dentro da Resistência da Aldeia Maracanã também possui suas peculiaridades. Fazendo uma aproximação com as ideias de Silvia Rivera Cusicanqui, poderíamos arriscar dizer que se trata de um feminismo “ch’ixi”, ou “manchado” por uma espiritualidade e uma série de concepções oriundas do universo simbólico indígena. Vejamos a seguinte imagem:



Figura 16: Cartaz anunciando um evento do Dia das Mulheres que foi realizado no espaço do CESAC, em Thomaz Coelho.⁶¹

Esse evento do Dia das Mulheres ocorreu neste presente ano de 2016. Pelo anúncio, é possível perceber que se tratou de um evento cultural, mas também político, promovido pelo núcleo feminista da Resistência da Aldeia Maracanã. O panfleto em questão encontra-se colado na passarela da estação de metrô de Thomaz Coelho que fica próxima ao espaço do CESAC. Dessa passarela, é possível ver o próprio espaço:

⁶¹ Créditos: Vinicius Pereira.



Figura 17: Espaço do CESAC visto do alto da estação de metrô de Thomaz Coelho.⁶²

E também encontramos as seguintes inscrições, na mesma passarela:



Figura 18 e 19: Citações feministas escritas na rampa de acesso da estação de metrô de Thomaz Coelho.⁶³

Conforme vemos, desde a grande pintura na parede do espaço do CESAC até mensagens pintadas na passarela, a questão da mulher ganha bastante destaque. Como vimos, os centros sociais ligados ao movimento de ocupações, ou que pelo menos tenham semelhanças com ele, costumam promover a aproximação e o diálogo entre diversos movimentos, e o espaço do CESAC não foge à essa lógica.

Na imagem da direita, apresentada acima, podemos ver o símbolo do movimento de ocupações, utilizado em todos os lugares do mundo, que é uma seta com quebras de direção inscrita num círculo.

Na figura pintada na passarela, ainda há um traço perpendicular na extremidade inferior da seta, que é uma alusão ao conhecido símbolo que representa a mulher.

⁶² Créditos: Vinicius Pereira.

⁶³ *Idem.*

No mesmo local se encontra a seguinte inscrição:



Figura 20: Lê-se a inscrição “Cirko Ákrata”, junto ao símbolo da anarquia, na rampa de acesso da estação de metrô de Thomaz Coelho.⁶⁴

Estas pinturas remetem ao projeto de “cirko libertário”, que vem acontecendo no espaço do CESAC. Esse é um projeto que ilustra bem a aproximação de diversos anarco-punks com a Resistência da Aldeia Maracanã. Segundo um membro do projeto, entrevistado por este autor, o cirko⁶⁵ já existe há mais de 15 anos. A ideia é promover um “circo combatente”, inspirado em grupos nômades que existiam no continente europeu, mas também em outros, que resistiam à modernidade capitalista.

A seguir, alguns trechos da entrevista feita com G.⁶⁶:

Sempre também com aportes de movimentos sociais, você pode ficar nesse lugar, pode ficar no outro, abrigando-se em okupas... quem começa a implementar isso no Brasil é o movimento anarco-punk...

Dentro dessa busca de espaços pra conseguir desenvolver projetos que chegassem direto à comunidade, que a gente pudesse fazer um trabalho horizontal através do circo, a gente acabou se envolvendo aqui no Rio de Janeiro, por questão de já militar com processos de resistências indígenas, e demarcação de terras indígenas, e contra o genocídio dos povos indígenas também, latino-americanos, e amazônico, brasileiro, a gente acaba se envolvendo em várias lutas, né, cara... então a gente veio a conhecer o pessoal da Aldeia Maracanã, veio a conhecer o pessoal do

⁶⁴ Créditos: Vinicius Pereira.

⁶⁵ A escrita é feita com a letra “K”, mesmo, numa alusão ao movimento de okupações.

⁶⁶ O entrevistado preferiu não ser identificado pelo nome verdadeiro.

CESAC, onde por questões de estrutura, e por questões de carinho, contato e de luta, a gente vai criando essa confiança de ver quem realmente está do nosso lado, quem pode ou não pode dar uma força, quem pode ajudar e quem não pode... a gente, na época, tava procurando um espaço, não diretamente pra criar uma escola, mas um espaço de treinamento, e acabou vindo parar aqui no CESAC, onde o Zé e a Potira cederam pra nós o espaço...⁶⁷

G. faz questão de ressaltar que os indígenas não interferem no trabalho, concedendo total autonomia para o desenvolvimento do circo. No entanto, existe um reconhecimento por parte dos membros do circo de que o espaço do CESAC é de protagonismo dos indígenas, do qual eles são apoiadores, participando de todas as atividades do movimento.

G. também conta que pretendem ajudar a construir no espaço, coisas como horta orgânica, forno de barro, oca, além de pretendem desenvolver um conceito de “ecocirco”, sobre o qual não pudemos conversar mais detalhadamente. Também pretendem montar esquetes circenses voltadas para a divulgação das lutas dos povos originários.

Vejamos outro trecho da entrevista:

Temos individualidades de diversas linhas de pensamento, mas posso garantir que o CESAC não tem linhas de pensamento partidárias, ele é apartidário, mas não apolítico, é um espaço onde se discute política, um espaço em que se constrói política, um espaço vivo, em ação, e como qualquer espaço libertário e autônomo, não visa nenhum vínculo com partidos, com partidos ou organizações que operam dentro do Estado. Existem, sim, projetos e coisas que estão dentro do Estado, no sentido simbólico, tipo leis de incentivo à cultura, e coisas assim, e que até acho um absurdo não pegar essas coisas. Mas prefiro que a galera esteja num espaço assim como este do que ficar nas mãos de políticos, né... aqui a gente tem anarquistas, tem libertários, tem as minas do movimento feminista, pessoal do movimento negro, pessoal com foco indígena... isso é uma aldeia, né, cara, uma aldeia insurgente, uma galera de luta,

⁶⁷ Entrevista concedida em 30/04/2016, no espaço do CESAC.

mesmo, e segue um modelo bem parecido com o modelo dos caracóis dos zapatistas, no México. ⁶⁸

Interessante o entrevistado se referir aos zapatistas do México, mostrando que continuam sendo uma grande referência para inúmeros militantes e grupos autonomistas em todo o mundo. Durante a entrevista, G. também falou sobre a importância de se trazer as pessoas da comunidade do entorno para os debates políticos, criticando certos projetos que ficam circunscritos a membros da academia. Explicou sobre a situação difícil em que aquelas pessoas se encontram, em meio às guerras do narcotráfico, incursões policiais e politicagem, elementos de uma realidade suburbana que precisa ser discutida. Uma das propriedades do projeto do cirko libertário é justamente dialogar com as pessoas do entorno, atraindo-as para aquele espaço e para os debates, especialmente através de apresentações ou cursos circenses. Abaixo vão algumas imagens referentes ao projeto do cirko:



Figura 21 e 22: Apresentação circense no espaço do CESAC, promovida pelo projeto de Cirko Libertário. ⁶⁹

Essas são cenas de uma apresentação circense voltada para a comunidade, acontecida no espaço do CESAC, no dia 4 de junho de 2016. Nota-se, na primeira imagem, a presença de crianças na plateia. Elas também têm oportunidade de praticar as artes circenses através das oficinas gratuitas oferecidas pelo cirko libertário. Além dessas atividades, como já mostramos anteriormente, o espaço do CESAC oferece à comunidade diversos cursos e projetos, como reforço escolar e aulas de música, por exemplo. Um projeto antigo, ainda não concretizado, é o da construção de uma biblioteca pública. O espaço já existe, bem como alguns livros já estão armazenados, mas reformas são

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ Créditos: Guilherme Córrea.

necessárias. Abaixo apresentamos o panfleto do evento, onde se encontram elementos artísticos e também políticos:



Figura 23: Panfleto anunciando um evento do Circo Libertário no CESAC.⁷⁰

Ao lado do logotipo do CESAC, no canto inferior direito da imagem, com os maracás, o arco e a flecha, temos uma ilustração que também inspirou uma pintura em uma das paredes do espaço onde as atividades circenses acontecem, que mostra uma mulher praticando malabares, lembrando uma fusão entre estéticas anarco-punk e indígena:



Figura 24: Uma das paredes do espaço utilizado pelo projeto de Circo Libertário no CESAC.⁷¹

⁷⁰ Créditos: Potira Guajajara.

⁷¹ Créditos: Vinicius Pereira.

A mensagem abaixo da imagem é “o ser humano fruto de sociedade autoritária pode estar biologicamente vivo, mas seu amor está morto”. Na imagem a seguir temos uma faixa anarco-punk, que fazia parte da decoração do espaço, além de ser usada em vários eventos da Resistência da Aldeia Maracanã:



Figura 25: Faixa exposta no espaço do CESAC, e em várias atividades da Resistência da Aldeia Maracanã.⁷²

Por último, mais uma transcrição da palavra “cirko”, desta vez no interior do espaço, mostrando o símbolo dos movimentos de okupações:



Figura 26: Outra parede do espaço utilizado pelo projeto de Cirko Libertário no CESAC.⁷³

⁷² Créditos: Potira Guajajara.

⁷³ Créditos: Vinicius Pereira.

Vemos acima, além da palavra, alguns objetos utilizados nas atividades circenses. Uma coisa interessante relacionada a esse projeto está no fato de que ele é internacional. O próprio entrevistado conta que eles vêm trabalhando com essa linha de ação em países como Argentina, Colômbia, Peru, Bolívia, entre outros lugares. Há uma intensa comunicação entre os diversos projetos de circo libertário da América Latina e outros países. A imagem que apresentaremos a seguir é um panfleto de um evento ocorrido no espaço do CESAC no dia 14 de maio de 2016, onde se apresentou uma trupe circense vinda do México:



Figura 27: Outro panfleto anunciando um evento do Circo Libertário no CESAC, desta vez com atração internacional.⁷⁴

Acreditamos que o próprio conceito de circo libertário poderia gerar uma boa pesquisa dentro da área dos movimentos sociais. Não poderemos, neste presente trabalho, nos aprofundarmos na questão. Quisemos mostrar, enfim, como o movimento Resistência da Aldeia Maracanã, também através do centro social CESAC, a partir de uma perspectiva indígena, tem sido um polo de articulação entre movimentos libertários, no qual há grande espaço para as discussões acerca das questões feministas.

⁷⁴ Créditos: Potira Guajajara.

3.6: Considerações finais sobre o capítulo 3:

Vimos, neste capítulo, que na divisão da sociedade entre cultura dominante e subculturas, existe numa relação de poder. Nesta situação, diferentes grupos lutam por reconhecimento e poder sobre suas próprias identidades, buscando ressignificação positiva, ainda que isso também signifique o reforço e a aceitação da lógica da diferença e distância cultural.

Vimos alguns exemplos de lutas indígenas, com os Pankararus em São Paulo traduzindo interculturalmente um ritual tradicional (ALBUQUERQUE, 2011) como forma de aproximação dialógica com a sociedade circundante e empoderamento simbólico. Também vimos Pataxós e Pankararus em Minas Gerais adotando o imaginário discursivo do “Bem-Viver”, aumentando seu poder político e sua rede de alianças ao se colocarem como exemplos de povos que se voltam para a harmonia com a natureza e para o bem-estar humano, ressaltando valores contrários àqueles do universo capitalista.

Também mostramos como alguns autores alertam para os perigos da cristalização de uma imagem romantizada dos povos indígenas, como se fossem todos seres puros e harmonizados com ambientes naturais, detentores e guardiões de sabedorias ancestrais. Tal concepção pode levar a um novo tipo de dominação e controle político e simbólico sobre os povos, mantendo-os afastados de grande parte do ambiente econômico e decisório das sociedades ampliadas nas quais estão inseridos.

O caso da Resistência da Aldeia Maracanã possui suas peculiaridades. O desenvolvimento do movimento a partir das lutas populares, especialmente as de 2013, gerou uma postura política e simbólica que demanda um outro olhar para o seu entendimento. Nessa tentativa de compreensão, atentamos para a ideia de “identidade de projeto”, de Manuel Castells, que ainda ampliaríamos para identidade de combate, ou identidade de ação política. Não interessa (não a todo momento) aos indígenas e indianizados do movimento a adequação a qualquer imagem romantizada dos povos originários, ou qualquer pretensão ao conhecimento exato do que eram esses povos há mais de 500 anos. Existe a compreensão de que a identidade e o universo simbólico são dinâmicos, vivos, pulsantes, cooperativos, e que se destinam a revolucionar o mundo autodestrutivo do qual fazem parte.

Com essa postura, a rede de alianças que vem sendo construída se dá, principalmente, entre grupos não institucionalizados, movimentos populares e de rua, com destaque para aqueles libertários e autônomos, como anarquistas e anarco-punks. Existe um afastamento em relação ao universo político oficial, partidário e eleitoral.

Enquanto movimentos como o da Aldeia Cinta-Vermelha Jundiba, sobre o qual falamos, assenta grande parte de sua força na parceria com políticos e instituições, a Resistência da Aldeia Maracanã faz parte de todo esse exército de movimentos que tem como uma das bandeiras unificadoras a construção do “poder popular”.

Com o exemplo do COIREM, vimos que essa perspectiva libertária não leva o movimento a uma impossibilidade de aproximação com outros movimentos indígenas e camponeses. Até hoje existe um diálogo constante com os grupos que fizeram parte daquele congresso. A Resistência da Aldeia Maracanã não se exime de apoiar as bandeiras mais consensuais que trespassam quase todos os povos indígenas.

Com tudo isso, esperamos ter sido possível traçar as características desse movimento que, aliás, permanece em constante construção, “caminhando e perguntando”, lado a lado com autonomistas, libertários, okupantes, feministas e todos que formam essa constelação de grupos que se dedicam a repensar e transformar o mundo em que vivemos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo Ernst Cassirer, os mitos políticos...

...não começaram por proibir ou requerer certas ações. Empreenderam mudar os homens a fim de poderem regular e controlar os seus atos. Os mitos políticos atuaram como a serpente, que tenta paralisar sua vítima antes de atacá-la. Os homens caíram sem qualquer resistência séria. Foram vencidos e subjugados antes de compreenderem o que lhes estava acontecendo.” (CASSIRER, 2013: p. 331)

E se, de repente, passássemos a considerar a necessidade da hierarquização entre os homens como um mito? O contrato social como um mito? A noção de que os homens se matarão brutalmente na ausência de uma força superior que os controle, um “leviatã”, como um mito? E se considerássemos mito, a certeza de que uma suposta desigualdade natural entre os homens justifica o poder de uns sobre os outros, bem como a riqueza e a pobreza? E se for apenas um mito a ideia de que qualquer organização social que se baseie na liberdade, autonomia e horizontalidade está no plano irrealizável da utopia?

Para o autor supracitado, que realizou tentativas de compreensão do mundo quando este testemunhava os fenômenos do nazismo e do stalinismo, o Estado também é produto da submissão humana a construções mitológicas. Para ele, assim como para diversos movimentos que têm atuado no mundo, o Estado, bem como qualquer forma de dominação do homem sobre o homem, não é uma necessidade, não é natural, não é permanente e nem mesmo é algo positivo. Ernst Cassirer não tem dúvidas “...de que as futuras gerações considerarão muitos dos nossos sistemas políticos com o mesmo espírito de um moderno astrônomo que lê um livro de astrologia.” (CASSIRER, 2013: p. 340).

Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, o fato de vivermos num “estado democrático de direito” não teve qualquer efeito na tentativa dos indígenas de permanecerem no local onde vinham construindo um projeto étnico, cultural e político. Governo e empresas, contando com a aliança com o poder judiciário, decidiram que iriam realizar ali um empreendimento econômico, e não puderam ser contrariados, pois detinham, e utilizaram, o poder da coerção física.

Vimos, no segundo capítulo, que o que aconteceu com a Aldeia Maracanã é resultado da atual tendência do sistema econômico, em que as cidades são geridas como empresas, e os interesses dos detentores de grandes empresas e capitais são acolhidos

pelos organismos internacionais (como o Banco Mundial) que orientam os diversos países sobre como administrarem suas economias, num mundo globalizado.

Porém, conforme mostramos, ao mesmo tempo em que o sistema econômico internacional se aperfeiçoa, assim também acontece com a resistência a esse mesmo sistema. Aumenta cada vez mais o número de pessoas que consideram que a forma como o mundo tem se desenvolvido resultará em aumento de catástrofes ambientais e humanas. Desde meados da última década do século XXI, movimentos anti/alterglobalização, anticapitalistas e afins se proliferam pelo globo, cada vez mais interconectados, comunicativos e ativos.

Nesse contexto, as estratégias de lutas e condutas políticas aumentam em diversificação, e é aí que temos fenômenos como Silvia Rivera Cusicanqui e os indígenas anarquistas bolivianos, bem como a Resistência da Aldeia Maracanã e sua aliança com movimentos libertários, facilitação de estratégias de ocupação e a constante (re)construção de identidades e simbologias de ação e luta.

Devemos nos lembrar que, para que seja possível o sistema econômico e político dominante se perpetuar, é necessário a aceitação e adequação das pessoas subordinadas a ele. Cada vez que pessoas e grupos decidem buscar outras formas de existência, seja criando sociedades alternativas em locais (ainda) isolados, seja criando núcleos de organização e ação diretamente nessa sociedade dominante, conseguem “arranhar” um pouco desse poder e dessa ideologia que recai sobre todos nós.

Uma vez que faz parte do ideal desses grupos a horizontalidade, a cooperação e a coexistência, imaginar o seu progresso não se assemelha a imaginar algum partido político ou grupo revolucionário marxista tradicional ascendendo ao poder. Acreditamos que o avanço dessa esquerda libertária da qual aproximamos a Resistência da Aldeia Maracanã, se acontecer, se dará de maneira muito mais sutil.

É daí que pensamos na metáfora da ferrugem. Se o sistema econômico e político mundial é como uma forte, potente e pesada estrutura de ferro, a Resistência da Aldeia Maracanã, os zapatistas no México, até mesmo a Aldeia Cinta-Vermelha, bem como milhares de outras iniciativas combativas ao redor do mundo são como pequenos pontos de oxidação que, isolados, dificilmente conseguiriam abalar a grande estrutura. Somados, podem vir a fazer com que tudo se reduza a pó.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, Marcos. O Regime Imagético Pankararu: tradição intercultural na cidade de São Paulo. Florianópolis: UFSC, 2011.
- ALI, David. Emancipación política: El “no” a los estatutos autonómicos. La Paz: Revista Pukara, Outubro de 2015, ano 9, n. 110.
- ÁNGEL, Miguel. *Los procesos de institucionalización en el movimiento de okupaciones: estrategias, discursos y experiencias*. In: DOMÍNGUEZ, Mario, ÁNGEL, Miguel & LORENZI, Elísabeth. Okupaciones en movimiento: derivas, estrategias y prácticas. S/L: Imprensa Marginal, 2010. pp. 53-132.
- ARANTES, Otília. *Uma estratégia fatal: a cultura nas novas gestões urbanas* In: ARANTES, Otília; VAINER, Carlos & MARICATO, Ermínia. A cidade do pensamento único. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. pp 11-74.
- ARAÚJO, Ana Valéria. Povos indígenas e a lei dos “brancos”: o direito à diferença. Coleção educação para todos, vol. 14. Brasília: MEC; LACED/Museu Nacional, 2006.
- ASSIS, Cristiane de. Por uma história mais antropológica: indígenas na contemporaneidade. Goiânia: Revista Sociedade e Cultura, vol. 12, N. 1, Jan/Junho de 2009. pp. 151 – 160.
- BONILLA, Daniel. Indígenas urbanos y derechos culturales: los límites del multiculturalismo liberal. Rev. direito GV, São Paulo , v. 7, n. 2, Dezembro de 2011. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext &pid=S1808-24322011000200009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-24322011000200009&lng=en&nrm=iso)>, acessado em 15 de Janeiro de 2015.
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CASSIRER, Ernst. O mito do Estado. São Paulo: Códex, 2013.

- CASTEL, Robert. *A nova questão social e Conclusão: o individualismo negativo*. In: CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CASTELLS, Manuel. *A era da informação: Economia, sociedade e Cultura, Vol. II - O Poder da Identidade*. Lisboa: Fundação Galouste Gulbenkian, 2003.
- COLETÂNEA de vários autores. *Semeando a revolta: anarcopunk na América Latina*. S/L: Imprensa Marginal, 2015.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. Indigenous anarchist critique of Bolivia's indigenous state: Interview with Sivia Rivera Cusicanqui. *Publicado originalmente no site "World War 4 Report"* em 7 de Junho de 2014, em 7 de Junho de 2014. Disponível em < <http://upsidedownworld.org/main/bolivia-archives-31/5031-indigenous-anarchist-critique-of-bolivias-indigenous-state-interview-with-silvia-rivera-cusicanqui>> , acessado em 08/08/2015.
- DOMINGUES, João Luiz Pereira. *A diversidade atrofiada: políticas de regulação urbana e movimentos culturais insurgentes na cidade do Rio de Janeiro (tese de doutorado)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013.
- DOMÍNGUEZ, Mario. *Dentro, contra y desde abajo: reapropiación social y construcción de lo político en el movimiento okupa*. In: DOMÍNGUEZ, Mario, ÁNGEL, Miguel & LORENZI, Elisabeth. *Okupaciones en movimiento: derivas, estrategias y prácticas*. S/L: Imprensa Marginal, 2010. pp. 9-52.
- LORENZI, Elisabeth. *Centro social en movimiento: los talleres de auto-reparación de bicicletas en los espacios autogestionados*. In: DOMÍNGUEZ, Mario, ÁNGEL, Miguel & LORENZI, Elisabeth. *Okupaciones en movimiento: derivas, estrategias y prácticas*. S/L: Imprensa Marginal, 2010. pp. 133-188.
- GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

- GOMES, Mércio Pereira. Os Índios e o Brasil. São Paulo: Editora Contexto, 2012.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: Editora DP & A, 2011.
- LIMA, Mônica. Ser índia: sobre a Resistência Aldeia Maracanã e as mulheres na luta indígena. Revista Geni, número 26 / Outubro de 2015. Disponível em <<http://revistageni.org/10/ser-india/>>, acessado em 27/11/2015, às 13:14.
- LUDD, Ned (Org.). Urgência das ruas: Black Block, Reclaim the Streets e os dias de Ação Global. São Paulo: Editora Conrad, 2002. (Coleção Baderna)
- MACUSAYA, Carlos. Cuando sejudió “la descolonización a la boliviana?”. La Paz: Revista Pukara, Outubro de 2015, ano 9, n. 110.
- MARICATO, Ermínia. *As ideias fora do lugar e o lugar fora das ideias: Planejamento Urbano no Brasil*. In: ARANTES, Otília; VAINER, Carlos & MARICATO, Ermínia. A cidade do pensamento único. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. pp. 121-192.
- OLIVEIRA, João Pacheco & ALMEIDA, Alfredo Berno. *Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI*. In: Indigenismo e Territorialização. Rio de Janeiro: Contra capa, 1998.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. O que é a propriedade? Lisboa: Estampa, 1975.
- ROCHE, Maurice. Mega-events and modernity: Olympics and expos in the growth of global culture. New York: Routledge, 2000.
- SCHERER-WARREN, Ilse. Dos movimentos sociais às manifestações de rua: o ativismo brasileiro no século XXI. Florianópolis: UFSC, Revista Política e Sociedade, Vol. 13 – N. 28, Set./Dez. de 2014. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2014v13n28p13>>, acessado em 13/02/2016, às 13:30.

SILVA, Sérgio Luiz Pereira da. *A Sociedade da Diferença: formações identitárias, esfera pública e democracia na sociedade global*. Rio de Janeiro: Editora Mauad, 2009.

TATAGIBA, Luciana. 1984, 1992 e 2013. Sobre ciclos de protesto e democracia no Brasil. Florianópolis, UFSC: Revista Política e Sociedade, Vol. 13 – N.28, Set./Dez. de 2014. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984>>, acessado em 13/2/2016, às 15:00.

A - VAINER, Carlos. *Pátria, empresa e mercadoria: notas sobre a estratégia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano*. In: ARANTES, Otília; VAINER, Carlos & MARICATO, Ermínia. *A cidade do pensamento único*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. pp 75-104.

B - VAINER, Carlos. *Os liberais também fazem planejamento urbano? Glosas ao “Plano Estratégico da Cidade do Rio de Janeiro”*. In: ARANTES, Otília; VAINER, Carlos & MARICATO, Ermínia. *A cidade do pensamento único*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. pp. 105-120.

WHITTEN, Norman. Interculturality and the indigenization of modernity: a view from Amazonian Ecuador. Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. Vol. 6, Iss. 1, Art. 1. Disponível em: <<http://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1080&context=tipiti>>, acessado em 12/11/2015, às 13:56.

WOOD, Ellen. *Estado, democracia e globalização*. In: BORON, AMADEO e GONZÁLEZ (orgs.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

Fontes utilizadas:

Entrevista com Carolina Camargo de Jesus, realizada no dia 26/03/2016, gravada em áudio.

Entrevista com o Sr. José Urutau Guajajara, realizada no dia 07/11/2015, gravada em áudio.

Entrevista com G., atuante no “cirko libertário no CESAC”, realizada no dia 30/04/2016, gravada em áudio.

Processo Judicial N° 0101051-65.2012.4.02.5101: Ação Civil Pública, corrente na 7° Vara Federal do Rio de Janeiro.

Processo Judicial N° 0004624-69.2013.4.02.5101: Ação de Imissão de Posse, corrente na 8° Vara Federal do Rio de Janeiro.

Anexo I:

*MANIFESTO PUBLICADO EM AGOSTO DE 2013 PELA RESISTÊNCIA DA ALDEIA
MARACANÃ⁷⁵*

A Retomada e a Autoridade das Ruas:

A luta pela retomada do território indígena da Aldeia Maracanã começou em 20 de outubro de 2006, data em que ocupamos (retomamos), pela primeira vez, esta terra, culminando, assim, na resistência contra a invasão militar e a remoção arbitrária e violenta do Estado em 12 de janeiro e 22 de março deste presente ano. Esta luta envolve ações de caráter jurídico, na Justiça Federal, de articulação político-social com os movimentos de resistência e de Ação Direta nas ruas. Nós, do Movimento Aldeia Maracanã Resiste!, participamos ativamente da organização e das ações de protesto nas ruas, desde então, nas iniciativas de reocupação. E entendemos que foi este movimento quem criou as condições concretas de retomada da Aldeia, pelo movimento de resistência indígena! Até que, finalmente, na última segunda-feira, 05 de agosto de 2013, retomamos este território ancestral.

O Impasse:

Como vimos acima, a luta pela retomada deste território indígena ancestral é anterior ao anúncio da cessão, pelo governo estadual, do espaço para destinação à cultura indígena. A reocupação era iminente e já vinha sendo marcada há algumas semanas, em consonância com o andamento da ação de reconhecimento de posse, uso e gestão indígena deste território na Justiça Federal pelo CESAC e em articulação com os movimentos sociais.

Após o anúncio do governo do Estado (acima citado), por intermédio de sua Secretária de Cultura, vimos participando do debate aberto sobre a posse, o uso e gestão deste espaço. Porém, reconhecemos a existência de um impasse, devido a posições políticas antagônicas assumidas pelo Estado contra a Resistência quanto à posse da terra (sua estadualização ou reconhecimento como terra de usufruto indígena), seu uso e gestão (concessão privada ou uso e gestão comunitária indígena). Para a cultura indígena, este

⁷⁵ Manifesto publicado em agosto de 2013, disponível em <<https://uniaocampocidadeefloresta.wordpress.com/2013/08/17/manifesto-do-movimento-universidade-aldeia-indigena-maraka-anana/>>, acessado em 23/12/2015, às 16:40.

território não tem valor de troca, é, portanto, inalienável, como bem comum, de natureza pública!

Presente de grego (Cavalo de Tróia):

Enfim, o anúncio desta ‘destinação cultural indígena’ do espaço da Aldeia Maracanã, como um presente de grego, traz consigo algumas pré-condições, conforme o anunciado pela Secretária Estadual de Cultura, que são motivo de antagonismos:

- 1) A aceitação e o reconhecimento tácito e expresso da legitimidade da transferência de propriedade da terra, da União para o Estado;
- 2) Que o espaço não seja utilizado para fins de moradia;
- 3) Que sua gestão seja concedida através de concessão ou terceirização de organizações sociais privadas (privatização).

Estas “pré-condições” requerem do Movimento Indígena que desista de seus princípios de formação cultural que reconhecemos como inalienáveis, como o princípio do bem comum e da ancestralidade (historicidade) de nossa relação com o espaço.

O Mito:

Ou seja, este impasse (acima citado) não está fundamentado em disputas de interesses privados ou interétnicas (culturais), mas reproduz a estratégia secular de conquista colonial na atualidade de “dividir para governar”, ou seja, “controlar e manipular”. O impasse está situado em diferenças concretas de posicionamento político cultural, entre a rendição às “prerrogativas” ideológicas do Estado capitalista, de privatização e opressão, e a defesa de princípios político culturais indígenas ancestrais, de uso comunitário, ancestralidade (historicidade), e auto-gestão.

Mais do que isto, a luta, a resistência da Aldeia, também está consagrada, como condição de possibilidade, em uma aliança com os movimentos sociais de resistência antissistêmica locais, nacionais e internacionais.

Contudo, esta aliança está assentada sob o protagonismo indígena territorializado, que assume toda a responsabilidade e direção pela organização das ações na Justiça e de retomada da Aldeia, como a Ação Direta de luta por nossos direitos ancestrais! Denunciamos, portanto, como falsa, qualquer tentativa de atribuir nossas ações, nossa interpretação da realidade e nossas perspectivas de luta à intervenção “branca”, de outros sujeitos ou movimentos não-indígenas.

Entendemos como reducionismo, senão como racismo etnocida, qualquer tentativa de desqualificação dos movimentos sociais ‘não-indígenas’ como de ‘brancos’ ou de ‘intervencionistas’. Mas, entre os não-indígenas do governo do Estado, do capitalismo, e os “não-indígenas” dos movimentos nas ruas, fechamos, de forma incondicional, como nossos parentes historicamente minorizados, favelizados, de ocupações, outras aldeias, quilombos, trabalhadores, movimento feminista entre outros, de resistência ao modelo de desenvolvimento capitalista dominante e de cidade (sociedade) global capitalista de exceção.

Na resistência da Aldeia Maracanã, somos todos indígenas, nós compreendemos, com o exemplo dos Mapuches do Chile, que o reconhecimento da cultura e das relações sociais a partir das comunidades de resistência deve ampliar as possibilidades de reinvenção, também como “indianização”, do mundo.

A Perspectiva das Lutas:

Definimos nas primeiras Assembleias da Retomada o reconhecimento da análise da conjuntura e perspectivas do movimento nas ruas, de que participamos, em toda sua radicalidade, e em defesa da nossa liberdade política e cultural, e contra toda forma de estigmatização e preconceito contra nossas companheiras, como relação de fraternidade na luta, formação de classe, pela reinvenção da política em sua retomada às ruas, pela constituição de Assembleias Populares de base territorializada; o questionamento da legitimidade dos órgãos de dominação do Estado e do Capitalismo, como resistência contra-cultural, na Ação Direta...

Defendemos, neste sentido, os princípios de autogoverno e constituição, em regime de democracia direta, livre-colaborativa, de uma Universidade-Aldeia Indígena, neste espaço ancestral, orientado por seus protagonistas; e convidamos todas as lutas para este desafio, de construção participativa de um Projeto Político-pedagógico, de um Plano Arquitetônico e de Reforma, Modo de produção e Gestão público-comunitária deste espaço, exercendo o protagonismo dos usos, costumes e tradições indígenas.

Defendemos a Revogação do processo de compra e venda, pelo Estado junto a União (estadualização) deste território indígena e a Reconstituição do caráter público-comunitário, deste, seu usufruto comum e autogestão.

Defendemos a Revogação da concessão privada do Complexo do Maracanã, que inclui o território da Aldeia Maracanã.

Defendemos, junto à SEC/Estado e à Justiça, toda a extensão (14,3 mil m²) deste território indígena, como espaço de construção coletiva do conhecimento, cultura, e religiosidade indígena, e público-participativa, de auto-gestão coletiva.

Requeremos a atuação, em consonância com seus princípios constitucionais constitutivos, da FUNAI e do Ministério Público Federal, na defesa dos direitos indígenas e de cidadania.

Defendemos o direito de expressão política dos coletivos que formam a Aldeia Maracanã e estamos juntos na resistência ao projeto dominante de desenvolvimento capitalista; pare o Belo Monte!; contra a Violência etnocida e pela demarcação das terras indígenas Guarani-Kaiowá, do Santuário dos Pajés, e de todos os povos indígenas, quilombolas, de pescadores artesanais, e tradicionais em geral!; Pare a TKCSA!; Pare o Porto do Açú!; Não ao Porto de Jaconé!; Não ao Uso do Rio Guaxandiba pelo Comperj!; Pare a repressão militar do Estado e das milícias! Pare as Remoções Já! Contra o sistema de reprodução da cidade global capitalista de exceção!

Lutamos contra todas as iniciativas e projetos legislativos que representem perspectivas de retrocesso quanto aos direitos indígenas consagrados pela Constituição de 1988, como a PEC 215. Defendemos o respeito aos Tratados Internacionais de Direitos Humanos, de Direitos dos Povos e das Minorias Étnicas e Sociais, como a resolução 169 da OIT. Convidamos a Sociedade, as Aldeias e Povos Indígenas a considerarem sobre a importância da luta da Aldeia Maracanã para a causa indígena internacional e como perspectiva estratégica de enfrentamento, negação e superação das atuais condições de existência no capitalismo, em diálogo com os saberes indígenas ancestrais e com os movimentos nas ruas.

Convidamos os movimentos, coletivos, organizações artísticas, culturais, e de luta política antifascista e antissistêmica a participar desta luta na Aldeia, na contra-mão dos que nos querem ver isolados, como “bons selvagens”. Tomamos em nossas mãos dadas a necessidade de aprofundarmos nossas relações de fraternidade na luta, e convidamos a todos a ocuparem a Aldeia, participando da construção de nossa programação, propondo temas, encontros, reuniões, eventos culturais, etc.... Vamos resistir juntos, por um novo projeto de gestão, como o autogoverno, não-privada, público-comum, deste território indígena, isso é possível!

Vamos juntos, de mãos dadas!

Aldeia Maracanã (R)Existe!

Anexo II:

CARTA ABERTA DO PRIMEIRO COIREM - CONGRESSO INTERCULTURAL
DA RESISTÊNCIA DOS POVOS INDÍGENAS E TRADICIONAIS DO
MARA KÁ'NÀ⁷⁶

10/06/2014

Dos dias 4 a 9 de junho, aconteceu o primeiro COIREM - Congresso Intercultural da Resistência dos Povos Indígenas e Tradicionais do Maraká'nà. Ele foi realizado na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e contou com a participação de diversas etnias e movimentos sociais. No último dia do Congresso, dia 9 de junho, uma audiência pública foi chamada junto à representantes de entidades jurídicas para levar as reivindicações e as propostas do encontro.

Essa audiência pública aconteceu na UERJ - Universidade Estadual do Rio de Janeiro, que se encontra próxima ao antigo prédio do Museu do Índio, ocupado durante 6 anos por povos indígenas (Ocupação Aldeia Maraká'nà), e desalojado em dezembro de 2013 por causa do projeto da Copa do Mundo. O prédio, que fica bem ao lado do Estádio Maracanã, foi considerado pertencente aos povos indignas pela justiça, mas, ainda assim, o Governo do Estado do Rio de Janeiro expulsou os indígenas que viviam no local. A poucos dias do início da Copa, o prédio se encontra abandonado e "escortado" por milhares de policias.

Os participantes do COIREM escreveram uma Carta Aberta para expor as reivindicações e propostas decididas no Congresso. Leia a carta na íntegra aqui:

O COIREM, realizado na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, com a participação de representantes de diversas etnias Terena, Guarani-Nhadeva, Guarani-Kaiowá, Guarani-Mbyá, Nhandeva, Guajajara, Krikati, Kaiapó, Potiguara, Puri, Ashaninka, Manuara, Maxakali, Xukuru Kariri, Fulni'ô, Xakriaba, e representantes dos movimentos Liga dos Camponeses Pobres, professores, Movimento Sindical Docente, estudantes e Movimento Estudantil, reafirmam seu apoio incondicional e o caráter transcendente do Movimento de Resistência Aldeia Maraká'nà e demais povos indígenas aldeados ou não aldeados e populações tradicionais, e declaram que:

⁷⁶ Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=140316>>, acessado em 23/03/2015, às 14:50.

A proposta de Universidade Indígena é uma alternativa ao modelo de educação brasileira, para a descolonização de saberes e o reconhecimento dos saberes e ciência das populações nativas.

Repudiamos as artimanhas do governo federal e o GT interministerial que se diz construir uma "universidade indígena". Entendemos que a Universidade Indígena deve ser autônoma e priorizar a consulta das comunidades de base.

O COIREM conclama os povos indígenas "aldeados" e em contexto urbano de todo o território nacional e demais povos excluídos, oprimidos e marginalizados, rural e urbano, a não negociar com o Estado nenhum tipo de direito já conquistado.

Reafirmamos a importância de garantir aos indígenas em contexto urbano os seus direitos e o reconhecimento da sua identidade e autoafirmação indígena.

Exigimos a reparação coletiva para as populações (algumas quase extintas) segregadas, violentadas, expulsas ou transferidas compulsoriamente de suas terras pelo estado.

Denunciamos o ataque e a criminalização de lideranças da luta pela terra e frequentes assassinatos dos mesmos. Solicitamos atuação efetiva e impessoal dos órgãos responsáveis pela punição daqueles que atentam contra a vida dessas lideranças.

Para que haja um movimento nacional forte e com poder de mobilização, concordamos que é importante construir uma aliança entre os povos indígenas, organizações e movimentos sociais que lutam pela terra e por justiça.

Concordamos que o principal inimigo comum dos participantes do COIREM é o "capitalismo selvagem" que oprime, destrói, expulsa e mata aqueles que são considerados empecilhos para o chamado desenvolvimento do país.

Condenamos a ação violenta do Estado, através das forças militares, no campo e na cidade, que expropriam e retiram das famílias o direito à vida digna.

Trabalharemos no sentido de construir a autonomia, autogestão, autodeterminação territorial, e todas as formas de ação direta e independente.

Repudiamos as práticas imperialistas da nação brasileira que afetam as populações nativas em outros países da América Latina e África e os projetos neocolonialistas que promovem e perpetuam a pobreza.

Os participantes do COIREM informam que estão dispostos a requerer seus direitos e a fazer as demarcações das suas terras na sua integralidade, com ou sem contribuição do Estado (autodemarcação).

Exigimos, mais uma vez, o arquivamento imediato da PEC 215, e revogação imediata da Portaria 303 da AGU, projetos de lei e outras alternativas "legais" que atentam contra as populações indígenas e populações pobres do meio rural, e a manutenção na íntegra dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988. Reivindicamos, também, a imediata aplicação da Convenção 169 da OIT e a Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas, da qual o Brasil é signatário.

Propomos às populações indígenas, movimentos sociais parceiros das causas indígenas, entidades de apoio, a realização do II COIREM.

Seropédica - Rio de Janeiro, 8 de junho de 2014.