

Indígenas em contexto urbano e identidade: uma colaboração artística com os Wapichana

Antenor Ferreira Corrêa
Universidade de Brasília (UnB)

Resumo

O objetivo deste artigo é refletir sobre o conceito de identidade na perspectiva do indígena em contexto urbano. Além disso, visa apresentar uma obra artística resultante da interação entre o autor e os membros da Wapichana (comunidade indígena brasileira residente em Brasília), obra que serviu como motivador das questões envolvendo identidade. O pesquisador participou de alguns protestos e manifestações religiosas organizadas pelos indígenas em defesa de suas terras. Em seguida, foi realizada uma intervenção artística que resultou em uma obra de videoarte. A intenção ao produzir essa obra foi evidenciar diferentes vozes pertencentes a uma mesma comunidade indígena, mesclando tradição e modernidade e, conseqüentemente, distintas visões sobre questões semelhantes. Essa ação performática teve como intuito contribuir para diminuir o preconceito contra os grupos indígenas que vivem em Brasília e dar visibilidade para alguns de seus problemas. Nesse sentido, a ação aqui descrita participa de uma gama de intervenções artísticas que pedem mudanças sociais e políticas.

Palavras-chave: Indígenas urbanos; identidade; etnia Wapichana; videoarte indígena; *rap* indígena.

Introdução¹

Brasília, capital do Brasil, é conhecida por sua arquitetura projetada por Oscar Niemeyer. Porém, é possível que poucas pessoas saibam que entre as suas construções modernas e largas avenidas existe uma reserva indígena² de valor inestimável (cultural, religioso, ecológico, biológico e econômico) chamada Santuário dos Pajés. Indígenas das etnias Fulni-ô, Cariri Xocó e Wapichana vivem nesta área desde antes da construção de Brasília, inaugurada em 21 de abril de 1960. Não há fontes históricas primárias sobre os povos originários dessa região que veio a constituir o Distrito Federal. Todavia, entende-se que:

¹ Este artigo foi produzido com recursos do Edital DPI/DPG No. 02/2021 da Universidade de Brasília. Meus sinceros agradecimentos às colegas destes decanatos.

² Adotarei a definição de indígena com o sentido de “originário”. Assim, povo indígena significa as pessoas originárias de uma região geográfica no período anterior à invasão e à colonização ocorrida em seu território. Essa acepção dicionarizada do termo também é encontrada nos escritos e palestras dos índios Daniel Munduruku (ver *link* ao final deste artigo) e Luciano Baniwa (2006, p. 27).

[...] a ocupação indígena no local iniciou-se em 1957, quando indígenas da etnia Fulni-ô, provenientes de Águas Belas - PE, se deslocaram à Brasília para trabalharem como operários na construção da capital e se refugiaram em meio às matas do cerrado para se dedicarem ao culto sagrado e manifestações religiosas ancestrais³.

Devido à especulação imobiliária alavancada por poderosas construtoras, associadas a governantes e juízes corruptos, a reserva indígena Santuário dos Pajés corre o risco de se tornar uma selva concreto. As disputas judiciais vêm sendo travadas pelo menos desde 2008, quando o governo federal se declarou dono do terreno e o vendeu para construtoras para a edificação de um novo bairro residencial denominado Setor Noroeste. No entanto, os indígenas contestam a validade da posse da terra pelo governo, pois possuem um documento de 1980 comprovando que compraram 4 alqueires (cerca de 112.000 metros quadrados) de terra e, portanto, são os proprietários legais da área onde a reserva está localizada. A figura 1 mostra que grande parte desta área já está totalmente ocupada por edifícios, restando uma pequena parte verde onde ainda vivem algumas tribos. Em favor dos indígenas, o procurador da República Felipe Fritz Braga, um dos poucos que entende que a preservação do Santuário dos Pajés é fundamental para garantir a sobrevivência dos Fulni-ô Tapuya na área, afirma a existência de “laudo antropológico utilizado em um antigo processo no qual se pode encontrar indícios de que tribos indígenas viviam na área desde 1956, durante o processo de construção de Brasília”⁴. Nesse caso, a própria existência de diversas ações judiciais ao longo dos anos funciona como prova da posse da terra pelos indígenas.

³ Fonte: <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/df-indigenas-lutam-por-permanencia-e-reconhecimento-de-santuario-e-territorio-tradicional/#sintese>. Esse site apresenta informações importantes sobre os conflitos travados pelas populações indígenas para garantir a posse de suas terras em diversos estados do Brasil. Apresenta, também, um histórico do processo de apropriação da reserva indígena Santuário dos Pajés, aqui em análise, além de fontes documentais (jornalísticas, jurídicas e acadêmicas) sobre essa disputa territorial.

⁴ Relatório publicado em 13 de fevereiro de 2018 pelo jornal online *Voice of America* (VOA). Disponível em: <https://www.voanews.com/americas/land-fight-simmers-over-brasilias-shrine-shamans>.



Figura 1. Setor Noroeste em Brasília. Uma pequena área verde (canto superior esquerdo) ainda permanece em meio aos edifícios que dominaram a antiga reserva indígena.

A população brasiliense, ao se manifestar sobre o assunto, acaba esquecendo dos aspectos jurídicos e adota um posicionamento com base no preconceito. Por exemplo, uma das frases mais reiteradas é que os indígenas que vivem nesta reserva não são mais verdadeiros indígenas, pois vivem em uma área urbana com todas as comodidades da cultura branca, como carros, celulares, computadores, televisores etc. Portanto, eles estão sujeitos às determinações do governo (mesmo que essas decisões não sejam justas). Os indígenas, por sua vez, entendem que embora vivam em uma região metropolitana, não perderam suas raízes étnicas, portanto, são herdeiros legais da terra. Essa oposição apresenta um problema interessante em relação à identidade de uma pessoa. Quem decide se um indígena em contexto urbano é (ou não é mais) indígena? A justiça, a população branca ou os próprios indígenas?

A desapropriação de terras indígenas não é uma questão nova no Brasil e nem mesmo em outros países. Contudo, é evidente o aumento de invasões em terras indígenas, desmatamento e etnocídios em várias partes do Brasil desde que Jair Bolsonaro assumiu a presidência⁵. Desde a chegada dos primeiros portugueses ao país, as terras indígenas foram

⁵ Para mencionar ao menos uma fonte para embasar essa afirmação, vide fotos de satélite mostrando o recorde de devastação da floresta Amazônica causada pela mineração ilegal com a conivência do governo federal (matéria

tomadas e consideradas propriedade do Estado. Além disso, existe uma grande quantidade de não indígenas denominados sem-terra cujas terras foram invadidas por pessoas ou empresas ricas. Esses sem-terra geralmente vivem em assentamentos e enfrentam problemas semelhantes aos dos indígenas, pois todos lutam por esse direito humano fundamental que é o direito a um pedaço de terra onde possam trabalhar e garantir sua sobrevivência. A menção desse ponto de contato entre povos indígenas e comunidades sem-terra nas disputas que ambos os grupos travam contra o governo será retomada mais à frente ao se considerar os conceitos de transculturação e aculturação, uma vez que estes envolvem relações de poder.

Ao lado da questão fundiária, seja pela ausência de locais para cultivo ou pela falta de outros direitos fundamentais do cidadão, como saúde e educação, alguns indígenas foram obrigados a morar nas cidades. Esta mudança provocou, a médio prazo e principalmente para as gerações mais novas, uma crise de identidade étnica.

Tendo como contexto esse grave problema de apropriação indébita de terras indígenas no Brasil, a seguir pretendo refletir sobre os caminhos que os indígenas têm encontrado não apenas para conscientizar o povo, mas também para sensibilizá-lo para seus problemas que, ao cabo, acabam por envolver questões ecológicas globais. Os conceitos de aculturação e transculturação (ORTIZ, 2002) são utilizados como base para refletir sobre as transformações ocorridas com indígenas urbanizados ou aqueles empurrados para viver em áreas urbanas. Os indígenas que vivem na cidade têm acesso fácil aos sistemas de saúde e educação, e muitos deles se formam e ocupam os mesmos empregos que os brancos. Mesmo assim, continuam sendo vítimas de preconceito e discriminação. A situação é complexa, pois envolve questões de identidade, cidadania e ocupação do espaço público. Esta condição foi justamente explicada por Carolyn Stephens: “embora a urbanização possa fornecer grandes oportunidades para o bem-estar e organização indígenas, a cidade também pode ser uma experiência desafiadora, alienante e assustadora, especialmente para os migrantes, ameaçando sua identidade no processo”⁶ (2015, p. 55). Stephens usa as palavras de Michael Dodson para nos lembrar que “removidos da terra, estamos literalmente removidos de nós mesmos”⁷ (*idem*, p. 55).

Tendo em vista a complexidade da situação até aqui descrita, a seguir considerarei alguns aspectos relativos ao assunto para fornecer uma melhor base para a compreensão de uma intervenção artística resultante de uma interação realizada com alguns membros da

publicada e acessada em 30 de setembro de 2021): https://www.nature.com/articles/d41586-021-02644-x?utm_source=Nature+Briefing&utm_campaign=bfba6d0862-briefing-dy-20211001&utm_medium=email&utm_term=0_c9dfd39373-bfba6d0862-46675706

⁶ No original: “while urbanization can provide major opportunities for indigenous well-being and organization, the city can also be a challenging, alienating and frightening experience, particularly for migrants, threatening their identity in the process”.

⁷ No original: “removed from the land, we are literally removed from ourselves”.

comunidade indígena que vivem no Santuário dos Pajés. Em vez de uma pesquisa-ação ou de uma etnografia tradicional, o objetivo dessa cooperação foi proporcionar-lhes meios técnicos e uma oportunidade de se expressarem artisticamente. Portanto, essa intervenção com a comunidade indígena assume como princípio e como fundamentação que por meio da arte outros sentidos podem ser estimulados e as pessoas podem ser sensibilizadas esteticamente. Informo que este texto é um dos resultados de um projeto mais amplo que compreende uma série de ações para possibilitar a interação entre pesquisadores e comunidades indígenas em contexto urbano.

Indígenas em contexto urbano e a noção de identidade

Ao lermos pesquisas e notícias sobre violência e preconceito sofridos por comunidades indígenas no Brasil, podemos não perceber o quão semelhante é essa situação quando comparada à de outros países, mesmo com as nações mais desenvolvidas. Elizabeth Fast e colaboradores (2017), por exemplo, descreveram os preconceitos sofridos pelos indígenas no Canadá e a semelhança com o contexto brasileiro é tão explícita que, ao ler seu texto, surge a dúvida se a autora não estaria comentando sobre os indígenas brasileiros.

Há vários desafios a serem enfrentados pelos indígenas em contexto urbano, como apontam diversos depoimentos dos próprios índios (por exemplo, BANIWA, 2006; Daniel Munduruku, Ailton Krenak, Márcia Kambeba e Marcos Terena⁸), além dos relatórios de instituições governamentais e não governamentais. A *Red de Investigaciones Sobre Indígenas Urbanos* (RISIU), por exemplo, acompanhou diversas destas instituições e associações (dentre outras, as Associações O Brasil é Minha Aldeia; Arte Fulni-ô; Arte Nativa, Aldeia Maracanã, SOS Pankararu) na realização de uma pesquisa de grande alcance com intuito de avaliar os impactos da pandemia da covid-19 nos indígenas em contextos urbanos no Brasil. Dentre os resultados coletados e enviados à OMS, verificou-se que indígenas residentes nas cidades são discriminados, principalmente, por não serem considerados como índios “autênticos” e, assim, são invisibilizados e, muitas vezes, excluídos de políticas públicas direcionadas aos indígenas.

Essa invisibilização não contempla os inúmeros fatores que motivaram o deslocamento desses povos para o contexto urbano. 1) expulsão dos territórios; 2) crescimento das áreas urbanas e a conseqüente aproximação com as aldeias; 3) busca por melhores condições de vida, como trabalho, educação formal, saúde, etc. entre outros. (RISIU, 2020).

É paradoxal o fato de a maioria das pessoas afirmarem que indígenas vivendo nas cidades não são mais indígenas. Ninguém diria, por exemplo, que um brasileiro que se mudou

⁸ *Links* para os depoimentos disponibilizados no final do artigo.

para o exterior ou um estrangeiro que mudou para o Brasil perderam as suas respectivas nacionalidades. Além disso, existe uma grande diversidade de povos indígenas e a utilização do termo “índio” acaba por homogeneizá-la. Seria o mesmo que usar “asiático” com a intenção de determinar uma qualidade intrínseca a toda uma diversidade genética e cultural. O que as diversas etnias indígenas brasileiras têm em comum com entre si (assim como “asiáticos” ou “europeus”) restringe-se, sobretudo, à ordem geográfica, ou seja, o fato de habitarem uma região delimitada da Terra. Todavia, o limite geográfico não determina a identidade. Como explica Baniwa (2006, p. 27):

Entre os povos indígenas existem alguns critérios de autodefinição mais aceitos, embora não sejam únicos e nem excludentes:

- Continuidade histórica com sociedades pré-coloniais.
- Estreita vinculação com o território.
- Sistemas sociais, econômicos e políticos bem definidos.
- Língua, cultura e crenças definidas.
- Identificar-se como diferente da sociedade nacional.
- Vinculação ou articulação com a rede global dos povos indígenas.⁹

Deve ser contestada a compreensão simplista de que o uso de tecnologias ou outros aparatos típicos da sociedade branca se constitui em um critério para determinar a identidade de alguém. Uma pessoa branca não irá se tornar índio se construir uma canoa com técnicas aprendidas dos indígenas e utilizá-la como modo de transporte. Do mesmo modo, um índio não deixará de pertencer à sua etnia se assistir TV ou utilizar um aparelho de telefone. Os pesquisadores Roberta Herter da Silva e Norberto Kuhn Júnior analisaram o uso de smartphones pela comunidade indígena Mhyá-Guarani. Similarmente, contestam as afirmações que entendem que o uso de recursos tecnológicos (tais como aparelhos celulares, computadores e acesso à internet) constitui um sinal de assimilação e perda de identidade cultural. Os autores argumentam que essas afirmações pressupõe a ideia de tribo indígena distante e totalmente desvinculada do contexto global. Todavia, essa compreensão, segundo eles, é ultrapassada pois “o conceito de comunidade não se restringe mais ao território físico e à prática comunicativa realizada dentro de um espaço geográfico limitado” (SILVA; KUHN, 2017, p. 236). Vivemos em um mundo com diversas possibilidades de comunicação e a única razão para a exclusão de alguma comunidade dessa rede de conexão ampla é o preconceito.

O mesmo tipo de discriminação e invisibilidade acometidas aos indígenas em contextos urbanos ocorre em outros países, como Israel, Laos, Nova Zelândia e Austrália (ver: STEPHENS, 2015, p.56). Já se passaram 13 anos desde a assinatura da Declaração das

⁹ Compartilho da compreensão do autor quando ele explica que: “quando estamos falando de identidade indígena não estamos dizendo que exista uma identidade indígena genérica de fato, estamos falando de uma identidade política simbólica que articula, visibiliza e acentua as identidades étnicas de fato, ou seja, as que são específicas, como a identidade baniwa, a guarani, a terena, a yanomami, e assim por diante” (BANIWA, 2006, p. 40).

Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (UNDRIP) e parece que pouco mudou. Esse acordo foi assinado por uma maioria de 144 estados. O Canadá votou contra a Declaração, porém, mais tarde (ao lado dos outros três países que também votaram contra: Austrália, Nova Zelândia e Estados Unidos) “inverteu sua posição e agora apoia a Declaração”¹⁰. Essa Declaração teve todo o apoio do Brasil, o que é significativo porque os assuntos indígenas passaram, então, a serem considerados como *direitos*, ou seja, têm que ser providos pelo Estado. Existem três pontos em particular na UNDRIP que merecem destaque¹¹:

1. A Declaração confirma o direito dos povos indígenas à autodeterminação e reconhece os direitos à subsistência e o direito à terra, territórios e recursos.
2. A Declaração confirma a obrigação dos Estados de consultar os povos indígenas antes de adotar e aplicar as medidas legislativas e administrativas que os afetem, a fim de obter seu consentimento prévio, livre e informado.
3. A Declaração condena a discriminação contra os povos indígenas, promove sua participação efetiva e plena em todos os assuntos relacionados a eles, bem como o direito de manter sua identidade cultural e de tomar suas próprias decisões sobre seus modos de vida e desenvolvimento.

Em relação a esses três tópicos da Declaração da ONU, pode-se observar que no Brasil a primeira parte do item 1 (referente à autodeterminação) está bem estabelecida juridicamente, sendo observada em diversas circunstâncias legais, como é o caso da inscrição em universidades ou serviços públicos como solicitante de cotas raciais¹². Por outro lado, o direito à propriedade, uso de recursos, bem como o estabelecido nos outros dois itens ainda estão longe de se tornarem uma prática habitual.

É possível avaliar os itens 2 e 3 em uma perspectiva mais ampla quando se considera a circunstância canadense. Fast *et al.* (2017) posicionam-se em favor da defesa da “segurança cultural”, um modelo sociológico para considerar as relações desequilibradas de poder existentes entre indígenas e não indígenas frente aos resíduos do colonialismo (ainda predominante nas sociedades contemporâneas e em grande parte responsável pelo preconceito) e as ações governamentais de inclusão e prestação de serviços (saúde, educação etc.) para comunidades indígenas. Os autores afirmam que “a segurança cultural exige uma mudança transformadora no sistema (educação, saúde, justiça, etc.) que começa com o reconhecimento da violência colonial e seus contínuos impactos hoje”¹³ (2017, p. 153).

¹⁰ Informação disponível no sítio da Organização das Nações Unidas: www.un.org. Acessado em março de 2021.

¹¹ Texto original disponível em: https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/Q&A_Declaracao.pdf. Adaptado pelo autor. Acessado em 3 de março de 2021.

¹² Há um triste episódio em que o direito ao ingresso na Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS) por meio do sistema de cotas foi negado a uma indígena Ticuna por simples burocracia da instituição. Porém, o Ministério Público Federal foi acionado e decidiu em favor da indígena. Sobre o caso, ver reportagem disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=l2LMMyaEzcc>.

¹³ Do original: “cultural safety calls for a transformative change in the (education, health, justice, etc.) system that begins with the recognition of the colonial violence and its continuous impacts today”.

Transportando a ideia de segurança cultural para o contexto brasileiro, percebe-se o quão ameaçado está o complexo cultural indígena. Em primeiro lugar, cabe destacar o estereótipo de “indígena genérico” que permanece desde os tempos coloniais e que arraigou na mente das pessoas a imagem do índio como alguém “que não trabalha, não estuda, portanto, indolente, primitivo, que não evoluiu nem progrediu, prefere viver no passado, nu, entregue à natureza e sem senso de propriedade” (CHAVES; RONCO, 2012, p. 87). Esse equívoco implica que a vasta pluralidade étnica e cultural das populações indígenas é reduzida a uma ideia simplista e equivocada de identidade indígena. Portanto, essa situação gera insegurança cultural, uma vez que os indígenas, sobretudo os urbanos, muitas vezes relutam em se admitir como tais, procurando assim evitar o preconceito que essa identificação étnica acarreta. Entendimento semelhante em relação a essa negação deliberada ou ocultação da identidade indígena é trazido à atenção por Fast *et al.*, que observam “há uma ligação direta entre a segurança cultural e a formação da identidade indígena e como esta última foi (e continua a ser) impactada pela violência colonial”¹⁴ (2017, p. 153), lembrando também que “não existe um perfil específico de ‘indígena urbano’” (*idem*, p.154).

Além disso, como alguns indígenas foram forçados a viver em cidades, a questão da identidade étnica tornou-se evidente. A pesquisa mais recente (IBGE, 2010) mostrou que a população indígena no Brasil é de 817.963 habitantes. Desse total, indígenas residentes na cidade correspondem a 315.180 pessoas¹⁵. Principalmente no caso da segunda e terceira gerações de indígenas moradores das cidades, a distância geográfica de suas terras tradicionais, associada ao distanciamento cultural de suas raízes causado pela vida urbana, leva ao sentimento de perda da identidade étnica. Isso é observado nos dados do IBGE, que mostram que grande parte dos indígenas urbanos não está naturalmente associada a uma etnia específica. Mesmo quando os indígenas urbanos manifestam sua indigeneidade (TLAKATEKATL, 2014)¹⁶, não conseguem identificar sua origem étnica. Com esse fenômeno, “uma identidade indígena emerge e é vivenciada. No entanto, essa identidade não se baseia mais na ideia de pertencer a uma determinada etnia indígena, mas no sentimento de pertencer a uma ‘raça’ indígena” (CHAVES; RONCO, 2012, p. 90). Para ponderar sobre esse fenômeno, Baniwa (2006, p.28) propôs a ideia de etnogênese ou reetnização. Segundo Baniwa, as novas gerações de indígenas cujos ascendentes haviam sido expulsos de suas terras e que, como estratégia de sobrevivência, acabaram escondendo ou negando sua identidade e pertencimento cultural, estão readmitindo e recriando as suas tradições indígenas.

¹⁴ Do original: “there is a direct link between cultural safety and Indigenous identity formation, and how the latter was (and continues to be) impacted by colonial violence”.

¹⁵ Dados e estatísticas sobre a população indígena brasileira disponíveis em: <https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>. Acesso em 3 de março de 2021.

¹⁶ Para os objetivos deste texto, vou seguir a definição de indigeneidade de Tlakatekatl (2014) que compreende: “o estado ou qualidade inerente a um grupo indígena (ou indivíduo) que exemplifica sua posição como um povo original que habita e nasceu em uma determinada terra ou região, incluindo seus descendentes e parentesco”.

O caso canadense é um bom exemplo de alguns desdobramentos inesperados causados pela expulsão dos indígenas para os centros urbanos. Montreal é a cidade canadense com a maior população de indígenas urbanos de primeira geração. Porém, em razão do efeito duradouro da *Lei do Índio (Indian Act)*, criado em 1800 “que define quem é ‘índio’ e quem não é” (FAST ET AL., 2017, p. 153), “grande número de povos indígenas que residem nas cidades não são elegíveis para o estatuto de índio” (*idem*, p. 154). O problema surge em razão dos critérios adotados pelo governo canadense para decidir sobre o indigenismo, uma vez que “as definições legais dependem da genealogia e do casamento e ignoram as questões de cultura, etnia, valores pessoais e definições da comunidade de quem é indígena”¹⁷ (FAST, 2017, p. 153). A definição da situação jurídica indígena é um problema grave, pois impede que índios ilegais participem de algumas políticas destinadas aos índios. Assim, “indivíduos que se identificaram como indígenas, mas não foram registrados como ‘índios’ de acordo com a *Lei do Índio*, não tiveram acesso aos mesmos programas, políticas e serviços que outros ‘índios’ que receberam esse ‘status’” (*Indigenous and Northern Affairs Canada*, 2016, apud FAST, 2017, p. 153). Consequentemente, todas essas dificuldades relacionadas à identidade levam os indígenas urbanos a um estado de insegurança cultural.

Finalizo esta seção com uma citação de Stephens que tem o mérito de resumir os problemas até aqui comentados.

A identidade indígena urbana é talvez o mais importante, mas também o mais complexo dos desafios da experiência indígena urbana, pois está ligada ao próprio conceito de indigeneidade. Muitos elementos de auto-identificação do índio tornam-se mais complexos e fluidos nas áreas urbanas; incluindo, entretanto, aspectos como ocupação de terras comunais, vínculos com territórios ancestrais e preservação de práticas culturais tradicionais. Esses aspectos podem ser particularmente desafiadores nas cidades, pois os membros das comunidades indígenas podem se sentir relutantes em se auto-identificarem a fim de “se encaixarem”, especialmente entre os jovens indígenas. Como resultado, as populações indígenas urbanas podem se tornar oficialmente invisíveis se preferirem não se auto-identificarem devido ao estigma e à marginalização dentro da sociedade urbana dominante¹⁸. (Stephens, 2015, p.55)

Buscando formas de evitar a mencionada invisibilidade dos povos indígenas, a seguir descrevo as ações realizadas com a comunidade Wapichana no Santuário dos Pajés (Brasília, Brasil).

¹⁷ Do original: “legal definitions rely on genealogy and marriage and ignore questions of culture, ethnicity, personal values, and community definitions of who is Indigenous”.

¹⁸ No original: “Urban indigenous identity is perhaps the most important but also most complex of the challenges of the urban indigenous experience, as it is linked to the very concept of indigeneity. Many elements of self-identification of indigeneity become more complex and fluid in urban areas, however, including aspects such as the occupation of communal lands, links to ancestral territories and the preservation of traditional cultural practices. These aspects can be particularly challenging in cities as indigenous community members may feel unwilling to self-identify in order to ‘fit in’, particularly among indigenous youth. As a result, urban indigenous populations may become officially invisible if they prefer not to self-identify due to stigma and marginalization within the dominant urban society.”

Intervenções artísticas como salvaguarda da cultura indígena

Se, por um lado, o desrespeito e a violência dos colonos contra as comunidades indígenas não levaram ao etnocídio quase total desses povos; por outro lado, ajudou a forjar estereótipos e a instilar preconceitos que, lamentavelmente, persistem até o presente. Infelizmente, a luta dos indígenas pela demarcação de suas terras está longe de terminar. No entanto, alguns setores da sociedade têm promovido ações conjuntas com as comunidades indígenas com o objetivo de manter e reforçar a identidade étnica, preservar sua cultura tradicional, conscientizar a população sobre o “problema indígena” e, assim, reduzir o preconceito. A seguir mencionarei algumas dessas ações, porém, vale a pena antes de partir para essas descrições incluir um parêntesis para aclarar o que é o tal “problema indígena”.

É preciso deixar claro que a expressão “problema indígena” se refere à sobrevivência dos povos indígenas e, portanto, como explicou o antropólogo Darcy Ribeiro (2017), é um problema que não existe em si, mas surgiu inicialmente do contato entre indígenas e colonizadores e se espalhou para o orbe da ampla sociedade branca. Assim, o “problema indígena” não é consequência da existência do indígena; do contrário, decorre da relação conflituosa, desrespeitosa e, às vezes, ilegal imposta pelo homem branco.

Diversas iniciativas individuais e institucionais visam colaborar para a solução do chamado “problema indígena”. Organizações não governamentais, por exemplo, têm se dedicado a preservar as tradições indígenas na forma de livros, CDs e DVDs. A ONG Thydêwá, vencedora de diversos prêmios e bolsas de financiamento de projetos, atua diretamente com mais de oito comunidades indígenas¹⁹ para a produção de material a ser disponibilizado na Internet. Dentre o conjunto de projetos realizados, um dos mais inovadores é o *AEI - Arte Eletrônica Indígena*, que tem como objetivo instruir os indígenas no uso de recursos e tecnologias digitais. A ONG oferece aos indígenas residências artísticas onde podem participar de oficinas ministradas por artistas e instrutores convidados. Dessa forma, os indígenas aprendem a usar as ferramentas digitais para que possam se expressar artisticamente. As criações indígenas estão disponíveis no site Thydêwá e podem ser utilizadas gratuitamente pelo público em geral como material para futuras propostas criativas, uma vez que as produções indígenas estão “abertas ao remix, hibridização e fusões. Além da artística, a produção gerada pode ter relação com a ciência e a tecnologia, retroalimentando todos os campos”²⁰.

A Ikore é outra ONG que desenvolve diversos projetos voltados à preservação do patrimônio imaterial indígena. As narrativas de mitos e lendas tão importantes para a transmissão do conhecimento entre os indígenas foram publicadas em livros e também

¹⁹ Dentre essas comunidades estão: Pankararu, Tacaratu, PE; Karirí-Xocó, Porto Real do Colégio, AL; Tupinambás, Maringá, PR; Pataxó de Barra Velha, Porto Seguro, BA.

²⁰ Informação fornecida pela ONG Thydêwá, disponível em: <http://aei.art.br/sobre-o-projeto/>.

disponibilizadas em arquivos de áudio no site da *Ikore*. Uma das iniciativas que recebeu apoio financeiro de instituições governamentais foi o projeto *Histórias da Tradição*, que tem como objetivo

[...] registrar, documentar e divulgar as culturas indígenas para fortalecer sua identidade e se aproximar da sociedade brasileira. Criar um acervo, usando tecnologia e novos suportes, para preservar a arte das narrativas orais, a memória dos narradores tradicionais, e para garantir que esse patrimônio esteja disponível para as comunidades usarem na construção de outros materiais educacionais e culturais.²¹

A ajuda recebida pelos indígenas de organizações não governamentais pode ser analisada de duas formas. Por um lado, são notórios os benefícios trazidos às comunidades por essas ações, principalmente no que se refere à proteção de seu patrimônio imaterial. Por outro lado, o número de ONGs envolvidas mostra que o governo brasileiro está delegando suas funções a essas instituições, ou seja, o governo está se eximindo de suas responsabilidades na proteção dessas comunidades e, conseqüentemente, do meio ambiente em que vivem.

Alguns pesquisadores também analisaram iniciativas semelhantes realizadas em outros países. Carcamo-Huechante e Legnani (2010, p. 35) refletem sobre como indígenas da Argentina, Chile e Nigéria criaram e transmitiram um programa de rádio “não apenas para manter suas línguas maternas, mas, também, para abrir oportunidades de recriar sua cultura tradicional sob circunstâncias de pressões modernas”²².

No Canadá, uma rede de pesquisa baseada na Concordia University projetou os Territórios Aborígenes no Ciberespaço (Aboriginal Territories in Cyberspace – AbTeC). As preocupações são semelhantes a outras iniciativas ao redor do mundo, ou seja, construir um futuro melhor para as comunidades indígenas. Com esse propósito, a AbTeC mantém a Iniciativa para o Futuro Indígena (Initiative for Indigenous Futures – IIF) por meio da promoção de oficinas, residências, simpósios e arquivo. Os workshops sobre contação de histórias aborígenes em mídia digital (Skins Workshops on Aboriginal Storytelling in Digital Media), por exemplo, “ensinam aos jovens indígenas como adaptar histórias de sua comunidade em mídias digitais experimentais, como os videogames”²³. Nesse sentido, os indígenas aprendem a criar videogames com o objetivo de preservar suas tradições, língua, histórias e cultura em geral. Analisando esse projeto, Thea Pitman comenta, “isso é importante não apenas para garantir a transmissão do conhecimento indígena e cosmovisões (visões de mundo), de geração em geração, mas também em termos de contribuir para a imaginação de futuros

²¹ Informação fornecida pela ONG *Ikore* disponível em: <http://historiasdatradicao.org/o-projeto/>.

²² No original: “not only to maintain their home languages, but also to open up opportunities to re-create their traditional culture under circumstances of modern pressures”.

²³ No original: “teach Indigenous youth how to adapt stories from their community into experimental digital media, such as video games”. Texto disponível em: <http://skins.abtec.org>. Acesso: março de 2021.

possíveis para o todo da humanidade”²⁴ (PITMAN, 2019, p.190). Ela entende que a ficção científica indígena é essencial para quebrar o padrão tão comum hoje em dia observado em videogames comerciais, que “tendem a repetir cenários colonialistas de tiro em primeira pessoa, entregando assim apenas os futuros sem imaginação conjurados por aqueles que anseiam pelas glórias de conquistas passadas” (*idem, ibidem*).

Outro aspecto intrínseco à tecnologia digital a ser considerado é a série de ações promovidas por diferentes instituições privadas com intuito de dar acesso aos indígenas a plataformas digitais e, assim, também dar visibilidade à sua causa. Um desses programas foi organizado pelo Instituto Itaú Cultural e tem o título de Culturas Indígenas. Veiculado no canal do YouTube desse instituto, o Culturas Indígenas disponibiliza vídeos produzidos com índios que discorrem sobre diversos aspectos ligados à sua cultura, bem como, problemas que afetam todo o planeta, como é o caso das questões ambientais e ecológicas e dos problemas discutidos neste artigo.

Esses exemplos de intervenções promovidas tanto por instituições privadas como por organizações não governamentais colocam em relevo a importância das mídias digitais como recurso para visibilização e mobilização de atores e da própria causa indígena. Nesse sentido, a força da imagem que permite ser ampla e facilmente acessada nas plataformas e redes sociais apresenta potência para sensibilizar o público e aglutiná-lo em favor de uma ideologia.

Tendo em vista o problema apresentado no início deste texto e em sintonia com as ações das ONGs e Instituições descritas, apresentarei a seguir uma intervenção artística realizada com a comunidade indígena residente na região noroeste de Brasília que é exatamente o foco da discórdia: o Santuário dos Pajés.

Uma colaboração artística com os Wapichana

O primeiro passo dessa ação foi o engajamento com os indígenas visando apenas entender como eles se sentem em relação à situação litigiosa das disputas judiciais sobre a posse da terra onde se localiza o Santuário dos Pajés. Engajamento aqui é usado no sentido de que nada foi pedido, por exemplo, entrevistas, gravações, etc. A interação não foi uma etnologia ou uma pesquisa etnomusicológica. A abordagem, ou metodologia (se esta é uma palavra adequada neste contexto), foi o diálogo. Fui até a reserva Santuário dos Pajés e conversei com os moradores descrevendo o que fazemos na universidade e perguntei se gostariam de participar. Convidei alguns indígenas para virem às aulas na universidade, como “alunos” e também como professores, abrindo espaço para falarem sobre suas tradições e como os jovens se veem na atualidade. Como a Universidade de Brasília possui vários alunos

²⁴ No original: “this is not only important in terms of ensuring the passing on of Indigenous knowledge and cosmovisions (worldviews), from generation to generation, but also in terms of contributing to the envisioning of possible futures for the whole of humanity”.

indígenas, bem como outros projetos desenvolvidos em colaboração com as comunidades indígenas de Brasília e do entorno (projetos estes promovidos, principalmente, pelo Centro de Convivência Multicultural dos Povos Indígenas – Maloca-UnB – e pelo Departamento de Antropologia), a universidade tornou-se um local de acolhimento e de reflexão política para essas pessoas, o que facilita a proposição de ações e intervenções diversas.

Paralelamente às participações dos indígenas nas aulas, foram-lhes oferecidas oficinas de produção de vídeo (gravação, edição e difusão) que eles poderão utilizar posteriormente como desejarem. Além disso, também participei, com alguns alunos da UnB e com indígenas de outras partes do Brasil, em alguns protestos ocorridos em Brasília (veja a seguir) e em cerimônias religiosas organizadas pelos indígenas que vivem no Santuário dos Pajés.

Após esses encontros iniciais, foi realizada uma intervenção artística visando a produção de uma obra de videoarte. O objetivo dessa iniciativa foi colocar em evidência diferentes vozes proferidas dentro de uma mesma comunidade indígena, misturando tradição e modernidade e, conseqüentemente, mostrando perspectivas distintas sobre uma questão semelhante: a proteção de suas terras. Nessa interação artística, surgiu uma complexa rede de outros temas e problemas, revelando a pluralidade de situações cotidianas vivenciadas pelos indígenas que vivem em uma área urbana como Brasília. Com essa ação performática socialmente engajada, esperávamos também colaborar para a conscientização da sociedade sobre a complexidade da causa indígena. Para tanto, foi produzida uma obra de videoarte intitulada *Terra Cy'ndida*²⁵ com o intuito de mostrar, exatamente, a complexidade desse contexto vivido pelas comunidades indígenas que residem em áreas metropolitanas. O material da obra consistiu de gravações de vídeo no Santuário dos Pajés revelando sua natureza exuberante, além de fotos e filmagens de protestos realizados por diversas comunidades indígenas na esplanada dos ministérios em Brasília, durante o Acampamento Terra Livre – ATL, ocorrido em abril de 2019 (Figuras 2 e 3). ATL é a principal e maior assembleia de lideranças indígenas oriundas das cinco regiões do Brasil. O movimento ATL vem acontecendo há 15 anos de forma pacífica, com o objetivo de dar visibilidade à luta indígena por seus direitos constitucionais²⁶. As imagens registradas (fotos e vídeos) eram mostradas aos indígenas que escolhiam quais gostariam que fossem utilizadas na versão final da obra.

²⁵ Vídeo disponível em: http://antenor.mus.br/?page_id=85.

²⁶ Texto disponível em: <https://www.greenpeace.org/usa/guardians-of-the-amazon-protect-indigenous-peoples-rights/>.



Figura 2. Acampamento Terra Livre. Diversas comunidades indígenas acampadas em frente ao Congresso Nacional Brasileiro, abril 2019 (foto: Erik Schnabel)



Figura 3. Durante ATL, indígenas protestam em frente ao Congresso Nacional Brasileiro, abril 2019 (foto: Erik Schnabel)

O *rapper* indígena Ian Wapichana (figura 4), nascido no Santuário dos Pajés, participou da obra de videoarte declamando uma poesia (no estilo *rap*) de sua autoria. Em outro estrato, um índio mais idoso toca uma melodia tradicional em uma das flautas rituais (figura 5). Desse modo, algumas camadas de significados são construídas, resultando em uma proposta estética que evidencia os embates empreendidos pelos povos indígenas brasileiros que precisam da demarcação de suas terras, os componentes da tradição indígena e os elementos da modernidade associados aos povos indígenas urbanos. Embora *Terra Cy'ndida* seja uma obra de arte colaborativa, todo o material (imagens, música e sons) apresentado no vídeo foi escolhido pelos indígenas.

É interessante o fato de Ian Wapichana se autodenominar *rapper*. É cada vez mais comum o surgimento de grupos de *rap* formados por indígenas urbanos. Essa forma de expressão musical característica da cultura Hip-Hop, historicamente, foi escolhida como a voz das minorias marginalizadas, em geral, aquelas que moravam em guetos ou foram deslocadas para periferias das cidades. Talvez, pelo conteúdo crítico de suas letras, o *rap* acabe chamando a atenção dos jovens indígenas que também encontram nesse gênero musical uma forma atual de protesto. Hoje em dia, é notório o uso do hip hop por indígenas e outras minorias na América Latina como um todo²⁷.



Figura 4. *Rapper* indígena Ian Wapichana. Captura de tela de *Terra Cy'ndida*.

²⁷ Para uma panorâmica a respeito dos autoidentificados grupos indígenas de *rap* na América Latina ver Nascimento, 2014.



Figura 5. Velho índio toca uma flauta ritual tradicional. Captura de tela de *Terra Cy'ndida*.

A escolha do hip hop pelos indígenas latino-americanos pode parecer contraditória, uma vez que se apropriam de um gênero norte americano e se submetem, por assim dizer, a mais uma forma de imperialismo cultural dominante. No entanto, a apropriação desse gênero e “de elementos da cultura Hip Hop tornou-se um modo por meio do qual se criam novos espaços de enunciados contra-hegemônicos, contra a marginalização racial histórica, denunciando as condições de vida dos povos indígenas na periferia contemporânea do sistema-mundo moderno/colonial” (NASCIMENTO, 2014, p. 94).

No Brasil existem vários grupos indígenas de *rap* que já alcançaram projeção internacional, como os Brô MC's, Oz Guarani, além de artistas solo como o *rapper* Katú Mirim²⁸. Ressalta-se que além da apropriação desse gênero norte-americano, os indígenas também mantêm o mesmo estilo *fashion* (roupas, bonés, tênis etc.), junto a outras características dos *rappers* americanos, tais como gestos com as mãos, forma de cantar e dançar. Alguns índios criticam o fato de que algumas pessoas esperam que os *rappers* indígenas se vistam como “índios autênticos”, ou seja, com tiras de penas ou de folhas. No entanto, embora usem um figurino idêntico ao dos artistas norte-americano, os *rappers* indígenas costumam fazer uso do cocar de penas característico, como o tipo usado por Ian Wapichana, figura 4.

²⁸ Existem vários vídeos disponíveis online com rappers indígenas brasileiros, como: Katú Mirim: <https://www.youtube.com/watch?v=M4czt2327vA>; BRÔ MC's: <https://www.youtube.com/watch?v=IBafJIZxT6s>; Oz Guarani: <https://www.youtube.com/watch?v=iXlpDa28HQU>.

Considerando o crescimento de grupos *rap* no Canadá, Liz Przybylski (2015) propõe analisar esse fenômeno como espécie de estratégia de sobrevivência cultural. Przybylski lembra que, desde o início, a cultura Hip Hop teve um contexto sociocultural e geográfico particular e bem definido, ou seja, os negros discriminados empurrados para morar nos guetos de New York. Hoje em dia, *rappers* e *DJs* indígenas de outros países que se utilizam desse gênero musical “estão reorientando os estilos derivados do hip hop para mais uma vez expressarem sua particularidade cultural; eles executam seus próprios estilos de expressões musicais indígenas dentro das cidades contemporâneas, fechando assim o círculo desse movimento”²⁹ (PRZYBYLSKI, 2015, p. 25).

Os *rappers* indígenas brasileiros são seus próprios produtores e criam videoclipes de baixo orçamento para serem disponibilizados online. É evidente que a mídia digital tem sido uma ferramenta poderosa para que esses grupos sejam conhecidos, disseminando as preocupações indígenas em geral, alcançando um público maior e disposto a colaborar com a causa indígena. Por isso, iniciativas como as citadas Thydêwá e AbTeC são muito importantes, uma vez que o conhecimento e o uso de ferramentas digitais não é tão comum entre os indígenas brasileiros. Essa contingência nos leva a refletir sobre as ideias de aculturação e transculturação.

O antropólogo cubano Fernando Ortiz cunhou o conceito de transculturação que, em sua mente, descrevia com mais precisão as relações entre indígenas (cubanos) e colonizadores. Ortiz pretendia substituir a ideia de aculturação que possui “um caráter unidirecional: os indivíduos da cultura dominada se adaptam, ou seja, são aculturados, incorporando elementos da cultura dominante”. Na visão de Ortiz, o “conceito de transculturação era necessário para incorporar a natureza multidirecional das questões culturais” (PÉREZ-BRIGNOLI, 2017, p. 98). No Brasil, o contato inicial entre indígenas e portugueses foi muito conflituoso e se caracterizou por um embate entre essas duas culturas. Por isso, o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, embora ciente da aculturação forçada a que foram submetidos os indígenas, sugeriu usar a expressão “fricção inter-étnica” (OLIVEIRA, 1981, p. 25) para retratar a relação entre indígenas e colonizadores. A esse respeito, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro explica que

Se Darcy Ribeiro politizou a aculturação, Cardoso de Oliveira a sociologizou, lançando mão de uma paleta eclética de referências, do marxismo à etnociência, do estruturalismo à fenomenologia. Mais tarde, ele iria migrar da problemática da ‘fricção’ para a da ‘identidade’, e depois para a da ‘etnicidade’ – em um percurso repetido por vários de seus discípulos –, sem abandonar a questão geral do contato interétnico. (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 125).

²⁹ No original: “[they] are now re-purposing hip hop-derived styles to once again express cultural particularity; they perform their own kinds of Indigenous musical expressions within contemporary cities, thus bringing the movement full circle”.

Desde Ortiz, a transculturação é entendida como um processo em que duas culturas se envolvem em interações e, conseqüentemente, ambas se transformam ou se adaptam. Malinowski, no Prefácio que escreveu para o livro de Ortiz (1940), apresentou o conceito nos seguintes termos:

Transculturação [...] é um processo em que ambas as partes da equação são modificadas. Um processo em que uma nova realidade emerge, composta e complexa [...] Para descrever tal processo, o termo de raízes latinas transculturação fornece uma palavra que não contém a implicação de que uma determinada cultura deve tender para outra, mas uma transição entre duas culturas, ambas ativas, ambas proporcionando contribuições individuais, e ambas cooperando para o advento de uma nova realidade de civilização. (Malinowski, *in*: ORTIZ, 1973, p. 7-8).

Tratando de ambos os conceitos (aculturação e transculturação), é importante ter em mente que uma definição abrangente de cultura implica na ideia de coerência. Conforme afirmou Pérez-Brignoli, ao se discutir sobre a transculturação é necessário perceber que “em cada cultura havia um núcleo estável, definido por traços específicos e identitários” (2017, p. 102).

Na circunstância brasileira, os livros de história consideram que houve de fato transculturação nos primeiros contatos entre indígenas e brancos³⁰. Essa compreensão se deve, talvez, porque os portugueses passaram a assimilar certas características da cultura indígena, como o uso de ervas e raízes como remédio, técnicas de construção de barcos, arco, flecha, casas, modos de caça e pesca e a forma de parto aprendida com parteiras indígenas (ver: GERLIC, 2011, p. 7). Por outro lado, é evidente a imposição da cultura portuguesa aos indígenas, como a língua, a religião, o trabalho escravo, para citar apenas alguns. Todavia, o lado mais violento dessa “transculturação” foi justamente a expropriação de suas terras e, portanto, de fauna, flora, rios e riquezas minerais. Isso mostra que, seja a transculturação ou a aculturação, os contatos culturais se constroem sobre as relações de poder, pois o lado mais forte sempre impõe mais e a parte fraca perde mais.

Situação semelhante ocorre com os Trabalhadores Rurais Sem Terra no Brasil (movimento denominado MST). O MST é um movimento organizado em 1979 com o objetivo de exigir do governo que designe terras improdutivas aos sem-terra que desejam ter um local para morar e trabalhar com agricultura e pecuária, ou seja, o principal objetivo do MST é reivindicar a reforma agrária. Essa causa é muito parecida com a dos indígenas, já que os dois grupos foram expulsos das terras onde viviam. Hoje, estima-se que 41% das terras no Brasil pertençam a 1% (empresas ou latifundiários), sendo que grande parte dessas terras não é aproveitada para nada³¹. É claro que as empresas ou proprietários de latifúndios não

³⁰ Uma análise crítica do modo como os indígenas são tratados nos livros de história, com ênfase nos livros didáticos, pode ser encontrada em SILVA; AMORIM, 2016, e SILVEIRA, 2016.

³¹ Informações sobre o MST e sobre as estatísticas mencionadas estão disponíveis em: <https://www.mstbrazil.org/content/history-mst>.

desejam entregar suas propriedades aos trabalhadores sem-terra. Portanto, este conflito deve ser decidido judicialmente. No entanto, os proprietários de terras são muito ricos e estabeleceram fortes grupos de lobby no Congresso Nacional Brasileiro, que até agora, na grande maioria das vezes, se manifestou contra os sem-terra e os indígenas. Desse modo, fica clara a relação de poder estabelecida, uma vez que a disputa não é decidida em bases legais ou justas, mas em função da quantidade de capital de impacto que um grupo oferece e aos modos como influenciam àqueles responsáveis por decidirem a disputa. Em meio a esse cenário, as diversas formas de expressão artística aparecem como forma de sobrevivência cultural, resistência e combate a essas injustiças.

Considerações finais

Mesmo admitindo a existência de uma pequena transculturação no contato inicial entre índios brasileiros e portugueses (iniciado em 1500), o caso dos indígenas em contexto urbano é diferente. À primeira vista, somos levados a pensar que o indígena citadino foi aculturado, pois nesse processo não houve mudança ou adaptação em ambas as culturas. A cultura branca da cidade permaneceu a mesma e os indígenas urbanos foram obrigados a se desconectar de suas tradições e de seu modo de vida para viver de acordo com os regulamentos dos brancos, ou seja, adotando o modelo de vida baseado no trabalho e no pagamento de impostos para o governo. Portanto, a urbanização foi uma das muitas formas impostas pelos colonizadores para manter os indígenas afastados de sua cultura e, eventualmente, apagar sua identidade.

No entanto, podemos pensar que a transculturação pode estar assumindo uma nova face. Se no início havia uma imposição forçada aos indígenas, agora eles optam conscientemente por usar elementos da cultura branca. Por um lado, os indígenas estão sendo instruídos e utilizando tecnologias digitais, como o rádio online, a criação de vídeos para streaming, videogames, entre outros. Dessa forma, conseguem levar suas tradições, histórias, conhecimentos, modo de vida e problemas ao conhecimento de um público mais amplo. Por outro lado, os não indígenas têm acesso ao que está sendo criado pelos indígenas e, assim, tomam consciência de seus problemas e, muitas vezes, acabam encampando questões ecológicas e de sustentabilidade ambiental. Além disso, os não indígenas estão entrando em contato com temas ausentes nos currículos escolares, como mitos e lendas indígenas. Assim, aprende-se também o processo oral tradicional indígena de transmissão de conhecimentos, como é o caso das narrativas mitológicas que transmitem essa herança ao instruir sobre diversos aspectos da vida.

Como resultado desse contexto atual, a transculturação se configura de fato como uma via de mão dupla, não se restringindo ao mero uso de ervas ou receitas culinárias tradicionais dos nativos pelos brancos. Na situação descrita sobre os indígenas em contexto urbano, os

indígenas adquirem e fazem uso de tecnologias contemporâneas. Os não indígenas, por sua vez, tomam conhecimento da causa indígena e se conscientizam de como é possível conviver em harmonia com a natureza, aproveitando os recursos que esta oferece e sem destruí-la.

Esta condição parece confirmar a afirmação de Pérez-Brignoli: “no mundo globalizado que prevalece no final do século XX, tudo é hibridização e miscigenação, pelo que se confirma mais uma vez que não existe pureza cultural, para além de um essencialismo puramente ideológico, e que na vida humana tudo se baseia em conexões” (2017, p. 102).

Infelizmente, a transculturação não é o único aspecto a ser levado em consideração na contingência atual. A situação de vida dos povos indígenas em contexto urbano no Brasil é bastante semelhante à dos aborígenes australianos, como tão claramente descrito por Stephens:

Os aborígenes australianos têm uma longa e infeliz experiência de urbanização – retirados à força de suas terras na época das notórias políticas de assimilação, os aborígenes australianos vivenciaram o pior de todos os aspectos da urbanização: desde meados do século XIX eles foram isolados de sua cultura e tradições, introduzidos ao álcool e às drogas, sem acesso a empregos decentes ou educação³². (STEPHENS, 2015, p.57)

Deve-se observar que existem evidências obtidas a partir de experiências em vários países sugerindo que uma maneira de melhorar a vida dos povos indígena em contexto urbano é por meio de iniciativas para apoiar e sustentar sua identidade. Creio que seja o caso das instâncias antes comentadas a respeito das ONGs, Instituições, Associações e também é especialmente verdadeiro na ação artística conduzida em parceria com os Wapichana. Similarmente, a apropriação do hip hop pelos indígenas fornece uma base para considerar ambos: transculturação e identidade.

Observa-se na adoção do *rap* pelos indígenas latino-americanos que isso não ocorre de forma ingênua nem apenas para homenagear um gênero musical de um país colonizador. Ao contrário, é feito de forma crítica, com intenção de ampliar a consciência sobre questões sociais urgentes e com o intuito de afirmar a identidade. A transculturação é exemplificada na frase de Danko Mariman, mapuche chileno membro da Kolectivo We Newen: “acreditamos que a cultura mapuche atual é a cultura mapuche do século 21, na qual os mapuches usam veículos, eletrodomésticos, computadores, máquinas, ferramentas trazidas da Europa etc”. Diante disso, o “Hip Hop Mapuche seria apenas mais uma ferramenta a favor da luta Mapuche” (Mariman, apud NASCIMENTO, 2014, p. 109). Como forma de resistência e

³² No original: “Aboriginal Australians have a long and unhappy experience of urbanization – forcibly taken from their lands at the time of the notorious policies of assimilation, Aboriginal Australians have experienced the worst of all aspects of urbanization: from the mid-nineteenth century they were isolated from their culture and traditions, introduced to alcohol and drugs, and not given access to decent jobs or education”.

afirmação de identidade, o uso da língua nativa original é percebido no *rap* indígena, assim como o uso de instrumentos musicais típicos de diferentes culturas indígenas.

A perda de identidade, como mencionado, é mais sentida dentre os indígenas urbanos, e a retirada dos indígenas de seus territórios de origem, obrigando-os a viver no contexto das cidades, acaba acelerando a perda dos laços étnicos, conforme explica Przybylski:

Nos Estados Unidos, a urbanização foi proposta como uma dentre a longa série de estratégias para assimilar os nativos americanos. Trazer indivíduos de origens tribais diversas para as cidades e longe de fortes laços familiares, presumia-se, iria desacelerar e eventualmente interromper os elementos de aprendizagem e ensino cultural que mantinham vivas as culturas das nações nativas da América do Norte e distintas das dos não indígenas Americanos.³³ (PRZYBYLSKI, 2015, p. 5).

Face a essa constatação, é compreensível a predileção dos indígenas pelo *rap*. Nascimento (2014), por exemplo, lembra que as comunidades indígenas foram silenciadas ao longo da história. O silêncio, por sua vez, cria subjugação ao hierarquizar uma cultura “com voz” sobre outra “sem voz”. O *rap* surge então como forma de combater o poder silenciador imposto pela cultura dominante, tornando-se uma forma de enfrentamento e, conseqüentemente, uma estratégia de sensibilização dos jovens indígenas. Isso é feito tentando reverter a subordinação imposta aos povos indígenas. Nesse sentido, o *rap* é a tática adotada pelas comunidades excluídas para serem ouvidas. “Se a condição do subordinado é o silêncio, o enunciado é a subversão da subserviência” (NASCIMENTO, 2014, p. 114).

Tendo o *rap* se transformando em *locus* de enunciação das comunidades excluídas, não é de se estranhar que temas comuns sejam encontrados em suas letras. Destacam-se entre essas semelhanças: a frequente discriminação sofrida no dia a dia, o reconhecimento da condição de marginalidade imposta aos indígenas, o fato de serem relegados à periferia e terem que conviver com a violência e a criminalidade. Outro aspecto sempre ressaltado pelos *rappers* indígenas é a ênfase na ancestralidade de sua raça e, portanto, no direito à vida.

Outra comparação possível e interessante seria entre *rappers* indígenas da América Latina e dos Estados Unidos considerando o assunto dinheiro. De modo geral, o *rap* americano tem letras que tratam do dinheiro como objeto de desejo ou como “a” solução para problemas³⁴. *Rappers* indígenas, em geral, tratam o assunto como a causa da destruição da natureza, entendendo que trocar a Terra por um lucro ganancioso inconsciente não é um bom negócio e só traz destruição. Como exemplo dessa particularidade em relação ao dinheiro, é notável a letra quase idêntica de dois *rappers* tão distantes geograficamente: Ian Wapichana

³³ No original: “In the United States, urbanization was proposed as one in a long series of strategies to assimilate Native Americans. Bringing individuals of diverse tribal backgrounds into cities and away from strong family bonds, it was assumed, would slow and eventually stop the elements of cultural learning and teaching that were keeping the cultures of North American Native Nations alive and distinct from those of non-Indigenous Americans”.

³⁴ Sobre esse tópico, é interessante ler a lista de dez canções raps sobre dinheiro comentadas por Daniel Isenberg no blog Pitchfork: <https://pitchfork.com/thepitch/10-great-rap-songs-about-money/>.

e Samian. O *rapper* indígena brasileiro Ian Wapichana improvisou um *rap* para a peça *Terra Cy'ndida* aqui em estudo. Uma de suas frases reiteradas é “um dia eles vão perceber que dinheiro não se come”. O *rapper* canadense Samian é membro da Primeira Nação Abitibiwinni (sendo filho de pai quebequense com mãe Algonquin). Em sua canção *Plan Nord*, Samian repete no refrão: “mas um dia você vai entender que o dinheiro não pode ser comido³⁵”.

No caso da obra de arte desenvolvida em colaboração com os indígenas residentes no Santuário dos Pajés, podem-se observar semelhanças como essas mencionadas. A escolha dos índios por mostrar sua situação atual reflete as mesmas preocupações dos demais indígenas latino-americanos, tais como o respeito e veneração por suas tradições, raça ancestralidade, luta pela terra, além da urgente preocupação com a destruição da natureza.

O título da obra *Terra Cy'ndida* é uma fusão de palavras indígenas e portuguesas, apontando diretamente para o problema da cisão entre grupos que querem possuir a terra. “Cy” é uma palavra tupi que significa “mãe”. O termo “cindida” significa dividida, e foi escolhido por retratar o conflito político sobre a divisão e delimitação territorial das reservas indígenas, ou seja, a luta pela Mãe-Terra. Vale deixar claro que *Terra Cy'ndida*³⁶ não é um documentário sobre o Santuário dos Pajés, mas uma obra audiovisual de cunho artístico em que diferentes camadas de imagens e áudios, escolhidas em conjunto com os participantes, convergem para construir sua pluralidade de significados e sensações. Nesse sentido, compreendo que essa intervenção artística se insere no que Martin Nakata (2007) intitulou de interface cultural, ou seja, o espaço, a intersecção, entre sistemas de conhecimento. Assim, o trabalho artístico realizado aponta o cruzamento entre os elementos culturais de grupos sociais distintos que vivem no mesmo ambiente.

Referências

- BANIWA, Luciano Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: Ministério da Educação, 2006.
- CARCAMO-HUECHANTE, L.E.; LEGNANI, N.D. Voicing differences: indigenous and urban radio in Argentina, Chile, and Nigeria. *New Directions in Youth Development*, n. 125, p. 33-47, 2010.
- CHAVES, Luiz A. da Costa; RONCO, Adriana, P. Identidade indígena, direitos e questão territorial. *Revista Augustus*, v. 17, n. 33, p. 87-98, 2012. Disponível em: <http://apl.unisuam.edu.br/revistas/index.php/revistaaugustus/article/view/1981-1896.v17n33p87/45>. Acesso: mar. 2021.
- FAST, E.; DROUIN-GAGNÉ, M.; BERTRAND, N.; BERTRAND, S.; ALLOUCHE, Z. Incorporating diverse understandings of Indigenous identity: toward a broader definition of cultural safety for urban Indigenous youth. *AlterNative*, v. 13, n. 3, p. 152-160, 2017.
- GERLIC, Sebastián (org.). *Índios na visão dos índios: somos patrimônio*. Salvador: Thydêwá, 2011.

³⁵ Do original em francês: “mais un jour vous comprendrez que l'argent ne se mange pas”. A notável semelhança entre esses dois raps foi trazida ao meu conhecimento pela pesquisadora Liz Przybylski, a quem sou muito grato.

³⁶ *Terra Cy'ndida* teve sua estreia durante a *Mostra Audio-Visual EmMeio #11.1* (2019). Catálogo da Exposição disponível em: <https://antenor.mus.br/books-and-articles/> (*Catálogo EmMeio#11.1*).

- NAKATA, Martin. The cultural interface. *The Australian Journal of Indigenous Education*, v. 36, supplement, 2007.
- NASCIMENTO, André Marques do. O potencial contra-hegemônico do rap indígena na América Latina sob a perspectiva decolonial. *Polifonia*, v. 21, n. 29, p. 91-127, 2014.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano: del Tabaco y el azúcar*. Barcelona: Ariel, 1973. Original 1940.
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano: del Tabaco y el azúcar*. Madrid: Letras Hispánicas, 2002. Edición de Enrico Mario Santi. Original 1940.
- PÉREZ-BRIGNOLI, Héctor. Aculturación, transculturación, mestizaje: metáforas y espejos en la historiografía latinoamericana. *Cuadernos de Literatura*, v. XXI, n. 41, p. 96-113, 2017.
- PITMAN, Thea. Indigenous new media arts: narrative threads and future imaginaries. *Transmoption*, v. 5, n. 1, 2019, p. 184-206.
- PRZYBYLSKI, Liz. Indigenous Survivance and Urban Musical Practice. *Revue de recherche en civilisation américaine*, v. 5, p. 1-14, 2015. Disponível em: <http://rrca.revues.org/706>. Acesso em: mar. 2021.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. 7.ed. São Paulo: Global, 2017.
- SILVA, Cintia Gomes da; AMORIM, Roseane Maria de. A Imagem dos povos indígenas nos livros didáticos de história do segundo e terceiro anos do ensino fundamental: contextos, caminhos e alternativas. *Revista COCAR*, Belém, v. 10, n. 20, p. 158-184, 2016.
- SILVA, Roberta Herter da; KUHN JÚNIOR, Norberto. Os meios de comunicação como fator de resignificação da identidade indígena e da construção da memória e da cultura Mbyá-Guarani. *Identidade!*, São Leopoldo, v. 22, n. 2, p. 236-241, 2017.
- SILVEIRA, Thais Elisa Silva da. *Identidades (in)visíveis: indígenas em contexto urbano e o ensino de história na região*. São Gonçalo: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016. Dissertação, Programa de Pós-Graduação em Ensino de História, Curso de Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTORIA, Rio de Janeiro, 2016.
- STEPHENS, Carolyn. The indigenous experience of urbanization. *State of the World's Minorities, and Indigenous Peoples*. 2015. p. 55-61. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Carolyn_Stephens/publication/280089541_The_Indigenous_Experience_of_Urbanization/links/55a7c34108ae5aa1579d474b/The-Indigenous-Experience-of-Urbanization.pdf. Acesso em: mar. 2021.
- TLAKATEKATL. *The problem with indigeneity*, 2017. Disponível em: <https://mexika.org/2014/09/17/the-problem-with-indigeneity/>. Acesso: mar. 2021.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia Brasileira. In: Miceli, S. (org.). *O Ier na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS, 1999. v. 1, p.109-223.

Endereços eletrônicos

Aboriginal Territories in Cyberspace – AbTeC:
<https://abtec.org/#home>

Ailton Krenak (programa Culturas Indígenas do Instituto Itaú Cultural):
<https://www.youtube.com/watch?v=LEw7n-v6gZA>

Centro de Convivência Multicultural dos Povos Indígenas - Maloca UnB:
<http://www.prc.unb.br/index.php/banco-de-dados-cpj/165-artigos-cpj/949-maloca>

Daniel Munduruku, sobre a diferença entre índio e indígena:

<https://www.youtube.com/watch?v=s39Fxy3JziE>

Ikore:

<http://ikore.com.br/>

Márcia Kambeba (programa Culturas Indígenas do Instituto Itaú Cultural):

<https://www.youtube.com/watch?v=maZLixWP4Yw>

Marcos Terena (programa Culturas Indígenas do Instituto Itaú Cultural):

<https://www.youtube.com/watch?v=EMTJc3Hiodw>

Programa Culturas Indígenas, Instituto Itaú Cultural:

https://www.youtube.com/playlist?list=PLaV4cVMp_odz6HQTxbmEG5ZmcrljHSsx

Red de Investigaciones Sobre Indigenas Urbanos (RISIU); Relatório sobre Indígenas em contextos urbanos no Brasil e os impactos da pandemia da Covid-19:

<http://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/handle/bvs/3448>

Thydêwá:

<https://www.thydewa.org/>