



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

**IDENTIDADE ÉTNICA E A DISPUTA PELOS ESPAÇOS DA CIDADE DO RIO
DE JANEIRO: UMA ANÁLISE DO CASO ALDEIA MARACANÃ**

Renata Marcelle Vieira da Silva

Rio de Janeiro / RJ
2013

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO**

**IDENTIDADE ÉTNICA E A DISPUTA PELOS ESPAÇOS DA CIDADE DO RIO
DE JANEIRO: UMA ANÁLISE DO CASO ALDEIA MARACANÃ**

Renata Marcelle Vieira da Silva

Monografia de graduação apresentada à Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Comunicação Social, Habilitação em Jornalismo.

Orientador: Prof. Dr^a Ilana Strozenberg

Rio de Janeiro / RJ
2013

**IDENTIDADE ÉTNICA E A DISPUTA PELOS ESPAÇOS DA CIDADE DO RIO
DE JANEIRO: UMA ANÁLISE DO CASO ALDEIA MARACANÃ**

Renata Marcelle Vieira da Silva

Trabalho apresentado à Coordenação de Projetos Experimentais da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Comunicação Social, Habilitação Jornalismo.

Aprovado por

Prof. Dr^a Ilana Strozenberg – orientador

Prof. Dr^a Cristina Rêgo Monteiro

Prof. Dr^a Beatriz Jaguaribe

Aprovada em:

Grau:

Rio de Janeiro/ RJ
2013

DA SILVA, Renata Marcelle Vieira.

Identidade étnica e a disputa dos espaços da cidade do Rio de Janeiro: uma análise do caso Aldeia Maracanã / Renata Marcelle Vieira da Silva – Rio de Janeiro; UFRJ/ECO, 2013.

Número de folhas (63f.).

Monografia (graduação em Comunicação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, 2013.

Orientação: Ilana Strozenberg

1. Identidade 2. índio 3. discurso I. STROZENBERG, Ilana (orientador) II. ECO/UFRJ III. Jornalismo IV. Identidade étnica e a disputa dos espaços da cidade do Rio de Janeiro: uma análise do caso Aldeia Maracanã.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à pessoa mais importante da minha vida: a minha avó, Zezilda. Pela força e perseverança dela, alcancei muitos sonhos até aqui.

AGRADECIMENTO

Definitivamente, como diz a canção, é impossível ser feliz sozinho. Essa é a máxima que me vem à cabeça nesse momento, em que o ciclo universitário se fecha e o mundo do mercado de trabalho chama, aos gritos, para mais desafios, mais responsabilidades, e também mais sonhos. São só 23 anos, diria minha avó. São todos esses anos, digo para mim mesma. A verdade é que a vida começa outra vez. Agora, com mais memórias, mais histórias, mais tudo. E se o tempo é relativo, o amor, a compreensão, o apoio e a amizade não são. Foram 5 anos de descobertas e também de uma confirmação: sou as pessoas que amo. Agradeço profundamente, e em primeiro lugar, à minha avó, Zezilda. Esse ser maravilhoso que é a minha referência mais sólida desde que eu esboçava os primeiros rabiscos, mas nem imaginava ser jornalista. Aquela que deu plantões em dobro na enfermaria de um hospital para que eu tivesse o material escolar completo. Aquela que rodou o Rio de Janeiro comigo na corrida pelas inscrições em concursos, quando eu estava apenas na 5ª série. Aquela que dedicou a vida inteira – e não exagero – à realização dos meus sonhos. E continua dedicando. Agradeço também à minha mãe, Silvana, que me mostrou todos os dias de minha infância e adolescência a importância do conhecimento, dos livros, dos filmes - ainda que tenha conseguido terminar o ensino médio aos 40 anos de idade. Agradeço também ao meu tio Sidris, que me fazia feliz, ainda pequena, quando me dava seus livros antigos. Também pela sua ajuda e apoio ao longo da graduação. A força desse caminho também veio dele, que sempre acreditou em mim, como um verdadeiro pai. Agradeço à minha avó Lourdes e meu avô Orlandi, por terem estado presentes sempre, mesmo longe. Ao meu padrasto Severino, por trabalhar duro, me ajudar e apoiar, mesmo me conhecendo há apenas 4 anos. Agradeço ao Colégio Pedro II e aos professores maravilhosos responsáveis por grande parte do meu caráter. Ao Marcelos Caldeira, ao Anderson Ribeiro, ao Leonardo Bueno, à Gabriela Dias, ao Thiago Frago, e, em especial, à Tânia Carvalho, pelo apoio incondicional. Agradeço também aos professores que, lá atrás, acreditaram que podiam transformar a realidade de alunos da escola pública, cheia de deficiências e percalços. Muito obrigada Anne Machado e Andrea Luz. Agradeço também aos amigos maravilhosos, José Henrique e Lorraine, por serem meus pilares o tempo todo. Agradeço, ainda, aos mestres da Escola de Comunicação. Ao Márcio Amaral e ao Paulo Vaz, por me mostrarem que um mundo sem Filosofia não vale a pena. À Raquel Paiva, sempre presente e atenta à jornada dos alunos. Ao Renzo Taddei, grande fonte de inspiração para o tema deste trabalho, e, enfim, à minha orientadora Ilana Strozenberg, que mesmo sem nunca ter me dado aulas, me recebeu com toda gentileza e atenção nessa reta final da conclusão do curso. Não posso me esquecer dos amigos maravilhosos que a ECO me deu: Mainah, Vinícius, Thaís, Arize, Camilla, Hanna, Eliza, entre tantos outros que fizeram essa trajetória ser cheia de sorrisos e aprendizados.

Agradeço, enfim, aos que me fizeram ser quem eu sou. Aos que participaram das minhas melhores lembranças e dos meus maiores aprendizados. Àqueles que me fizeram chegar a uma das melhores universidades do país, àqueles que me ajudaram a completar o caminho dentro dela.

“Meu tempo é quando”

(Vinicius de Moraes)

DA SILVA, Renata Marcelle Vieira. Identidade étnica e a disputa dos espaços da cidade do Rio de Janeiro: uma análise do caso Aldeia Maracanã. Orientador: Ilana Strozenberg. Rio de Janeiro, 2013. Monografia (Graduação em Jornalismo) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 63f.

RESUMO

O presente trabalho pretende analisar de que maneira o Jornal O Globo e o Jornal do Brasil, ambos nas versões *online*, abordaram os acontecimentos motivados pela ocupação do terreno antigo Museu do Índio, na zona norte do Rio de Janeiro, mais popularmente chamado de Aldeia Maracanã. A ocupação, iniciada no ano de 2006, entrou na pauta frequente desses veículos de comunicação a partir de janeiro deste ano, em razão de ações do governo do Estado para desocupar o local - até então destinado à obras de mobilidade no entorno do Estádio Mário Filho, o Maracanã, para a Copa do Mundo e as Olimpíadas, que serão sediadas na cidade. Foram levados em consideração aspectos como a escolha dos interlocutores e a noção de índio – do ponto de vista da identidade étnica – que se estabeleceram nos textos jornalísticos. Esta análise está aliada a uma observação etnográfica realizada no espaço em questão ao longo dos dias 28 de janeiro ao dia 1º de fevereiro.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO

2 REFERENCIAL TEÓRICO

- 2.1 A identidade étnica na antropologia brasileira
- 2.2 O conceito de identidade social e as interrelações: uma análise de Roberto DaMatta
- 2.3 Política indigenista: SPI, FUNAI, a constituição de 1988 e o papel do antropólogo
- 2.4 O índio no livro didático: generalização e primitivismo
- 2.5 A identidade social na pós-modernidade: descentramento e pluralização

3 ALDEIA MARACANÃ: CRONOLOGIA E RELATO ETNOGRÁFICO

- 3.1 O caso Aldeia Maracanã
- 3.2 Uma semana na aldeia: o relato etnográfico como metodologia

4 A ALDEIA E A IMPRENSA

- 4.1 Jornalismo, discurso e fato histórico
- 4.2 *JB online* e *O Globo online*: caracterização dos veículos e exploração do tema
- 4.3 Metodologia de análise do discurso jornalístico
- 4.4 Análise comparativa dos textos
- 4.5 Interlocutores: quem sustenta e direciona o debate
- 4.6 A noção de índio: o real e o discurso

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

6 REFERÊNCIAS

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho visa analisar e interpretar uma antiga - mas não menos importante - questão no cenário brasileiro: a identidade e os direitos dos povos indígenas e sua representação do discurso midiático. São quase seis séculos desde a colonização até a república federativa atual, mas a dicotomia entre o colonizador branco e o nativo indígena não se extinguiu. Ela se transformou no conflito entre empresários, estado, alguns grupos da população nacional e indígenas que resistem política e culturalmente na defesa de seu espaço e modos de vida.

Ao longo dos últimos três anos, alguns movimentos de resistência indígena se destacaram nos meios de comunicação, como a luta pela preservação da região do Xingu, ameaçada pelas obras da hidrelétrica de Belo Monte; a resistência dos Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul, em razão de disputa entre fazendeiros e nativos. Este último caso, em específico, tomou contornos significativos na grande imprensa, sobretudo diante da mobilização popular nas redes sociais em favor desses índios. Situações como essas motivam um questionamento importante: a mobilização popular em torno do(s) movimento(s) de resistência indígena muda o tratamento da informação transmitida pelos grandes veículos? Os indígenas são apenas um objeto de fala no quebra-cabeças discursivo ou também podem ser sujeito e se fazerem ouvir? Sua perspectiva de mundo é levada em consideração, em sua especificidade, ou é ignorada em detrimento da fala de outros agentes sociais?

Em 2013, outro episódio de resistência indígena chamou a atenção, não apenas por envolver a reivindicação de espaços com base na identidade étnica, mas também por transcorrer dentro do espaço urbano-metropolitano e angariar simpatizantes do ponto de vista ideológico e do ponto de vista de participação ativa na resistência: o caso da Aldeia Maracanã, na cidade do Rio de Janeiro. Esse episódio foi o tema escolhido para o presente trabalho de conclusão de curso. Desde 2006, indígenas de várias partes do país, que vieram residir no Rio de Janeiro por diversas razões – conflitos por posse de terra em outros estados, estudos, dificuldades financeiras, dentre outras – ocupavam o terreno do antigo Museu do Índio, às margens da Radial Oeste, uma das vias expressas mais importantes do Rio, na zona norte. O espaço, apesar da origem histórica, estava há quase 30 anos abandonado, ora vazio, ora ocupado por sem-teto, até ser ocupado por esses índios, que tinham como projeto a revitalização do local e a construção de um centro de referência para a cultura indígena (proposta esta negociada junto ao governo federal e estadual, que

prometeram atuar na transformação do espaço). Em 2012, no entanto, o planejamento das obras do Estádio Mário Filho, o Maracanã, tornou inviável a manutenção do espaço, que teria que ser demolido em favor de obras de mobilidade na região, mais especificamente, um estacionamento. Sem acordo, governo e indígenas travaram uma batalha judicial até que o uso força policial foi escolhida como ferramenta de desocupação do espaço. Ao mesmo tempo, diversos setores da sociedade se mobilizaram pela resistência: estudantes, professores, militantes de movimentos sociais, jornalistas e documentaristas estrangeiros, etc. Foi nesse momento que a grande imprensa começou a dar destaque frequente à questão. Esse episódio e os discursos da imprensa a seu respeito são o foco deste trabalho.

Analisar, comparativamente, os discursos de diferentes veículos de comunicação sobre um mesmo conflito é uma opção interessante do ponto de vista teórico na medida em que permite questionar a postura de imparcialidade, objetividade e neutralidade assumida pelos órgãos da imprensa. No entanto, focar exclusivamente nestes discursos deixa de lado um aspecto importante do ponto de vista antropológico. Nessa perspectiva, é através do fluxo dos comportamentos, que os sentidos culturais emergem e podem ser apreendidos. Por isso, além da pesquisa e da análise dos jornais, foi realizada também uma observação etnográfica, o que foi possível porque o episódio estava ocorrendo ao longo da realização do trabalho. Nessa observação, foi possível perceber que estavam presentes, nos conflitos, indivíduos com perfis bastante diferentes, convivendo na ocupação da Aldeia Maracanã. Assim, a reivindicação étnica aparecia misturada com causas relacionadas às políticas públicas de urbanização, em função das reformas urbanas realizadas no Rio de Janeiro visando os grandes eventos da Copa do Mundo e das Olimpíadas.

O objetivo central desse trabalho é analisar os sentidos da identidade indígena presente nas ações e discursos dos ocupantes da Aldeia Maracanã – os próprios indígenas e demais apoiadores - e no discurso veiculado na mídia através do jornal O Globo e o Jornal do Brasil. Nos dois casos, se optou pela versão online porque esse ambiente teve papel importante no desenrolar do episódio, tanto no que se refere ao compartilhamento de informações quanto à militância. Especificamente, se buscou responder às perguntas: Em que medida os diversos discursos convergem, divergem ou partem de pontos de vistas diferentes? De que modo as informações coletadas durante a etnografia se relacionam com o que foi publicado nos jornais? Como a discussão sobre identidade étnica e preservação cultural se relaciona com o debate político de grupos de cariocas e sua crítica sobre as ações de privatização de espaços públicos pelo estado?

A análise comparativa dos discursos jornalísticos foi realizada sobre um total de 16 matérias publicadas nos jornais O Globo e Jornal do Brasil – oito em cada – ao longo de um período de três meses, escolhido por abranger datas emblemáticas no desenvolvimento do caso da Aldeia Maracanã. Serão analisadas e comparadas matérias do dia 12 de janeiro, quando o Batalhão de Choque da Polícia Militar cercou pela primeira vez o terreno do museu do índio sob a alegação de cumprir um possível mandado de reintegração de posse; do dia 13 de janeiro, quando uma manifestação em favor dos índios foi realizada e uma liminar da justiça impediu a remoção dos ocupantes do local; do dia 18 de março, em que o prazo para a desocupação do terreno chegou ao final; e notícias referentes ao dia 22 de março, quando a Polícia Militar, depois de entrar em conflito com manifestantes, desocupou o antigo terreno do Museu do Índio.

No segundo capítulo do presente trabalho é feito um breve histórico da noção de índio nas Ciências Sociais brasileiras, desde as influências europeias e norte-americanas até os trabalhos de campo realizados aqui no Brasil.

O terceiro capítulo apresenta o contexto do conflito abordado nos discursos e na pesquisa de campo. É um também breve histórico do terreno do antigo Museu do Índio, bem como uma retrospectiva da ocupação da Aldeia Maracanã, desde 2006 até março deste ano. Logo adiante, é relatada a pesquisa etnográfica realizada no mês de janeiro, através de entrevistas, conversas informais e, principalmente, observação das ações e inscrição dos discursos que ali se estabeleceram.

O quarto capítulo apresenta uma análise comparativa das matérias dos dois veículos analisados e discute como a noção de índio é construída e utilizada nesses discursos.

Finalmente, a Conclusão apresenta uma síntese dos principais resultados alcançados e aponta caminhos para futuras pesquisas.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

Este capítulo se propõe a abordar, inicialmente, o conceito de identidade étnica estabelecido por alguns dos principais nomes da antropologia brasileira, como Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e Roberto Da Matta. Mais à frente, será feito um breve histórico e o debate sobre a representação do índio no Brasil desde o século XVI até a atualidade, pontuando políticas públicas implementadas no país. A questão do etnocentrismo será abordada a partir de textos de Everardo Rocha e Eduardo Viveiros de Castro e, por fim, será discutido o conceito de identidade cultural na pós-modernidade tal como definido por Stuart Hall.

2.1 A identidade étnica na Antropologia Brasileira

A discussão sobre a identidade étnica atravessa não só os estudos da antropologia brasileira, mas também está presente nos discursos midiáticos, nas políticas públicas de Estado e, é claro, no modo como os indivíduos assumem posições sociais e se interrelacionam. Tomando-se o contexto brasileiro como objeto de estudo, a sobrevivência dos povos indígenas a séculos de colonização e dominação e a contínua resistência desses grupos diante do estado nacional merecem atenção especial. Ainda que a categoria genérica “indígena” não dê conta da pluralidade étnica e cultural dos povos ameríndios, a discussão sobre identidade étnica no Brasil recai sobre a dicotomia “índio x branco”. Mas como a noção de índio foi produzida no Brasil? O que é ser índio no Brasil?

Antes de analisar o entendimento do estado brasileiro sobre a indianidade e as consequentes políticas públicas implementadas, bem como os discursos midiáticos em torno dessa, será feito um breve histórico dos estudos antropológicos sobre a identidade étnica no Brasil. Como a produção acadêmica classificou e qualificou a identidade indígena ao longo do tempo? Quais análises e conceitos marcam os diversos entendimentos sobre a etnicidade indígena? Em “A identidade étnica na Antropologia Brasileira”, Roberto Athias (2007), faz um breve histórico das concepções dos antropólogos e cientistas sociais brasileiros a respeito da indianidade. Athias toma por base o também antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira, que define da seguinte maneira o conceito de identidade étnica:

A identidade étnica é, enquanto forma ideológica das representações coletivas de uma sociedade, concebida como um caso particular de identidade social e como uma forma ideológica das representações coletivas de um grupo étnico determinado. A definição da identidade

étnica se faz, portanto de maneira dialética observando as relações entre o *nós* e os *outros*. Isto implica bem entendido que duas entidades estejam em relação, pois nenhum grupo social pode se conceber ideologicamente se não percebe a existência de outro grupo. (CARDOSO DE OLIVEIRA apud ATHIAS, 2007:119)

Athias também questiona em seu trabalho o modo como a identidade indígena se definiu em função dos interesses do estado brasileiro ao longo dos séculos. Segundo o autor:

As relações entre o estado nacional e os povos indígenas foram se definindo em diferentes contextos sociopolíticos tendo como pano de fundo as três dimensões presentes nos processos de formação dos estados nacionais na América Latina: a primeira, a busca para uma concentração econômica dos recursos, um modelo de desenvolvimento de fronteiras; a segunda, um poder centralizador em todos os níveis; e a terceira, uma fictícia “unidade étnica” nacional.” (ATHIAS, 2007:16)

Do ponto de vista das ciências sociais, o autor aponta três correntes no estudo da etnicidade: a primeira está ligada à Teoria da Fusão das Raças (o índio, o branco europeu e o negro), difundida ao longo dos séculos XIX e XX, que desmistificou a teoria da superioridade branca e propôs uma teoria da mistura das raças em resposta às abordagens que ainda predominavam entre os intelectuais brasileiros na época, adeptos de uma visão eurocêntrica que afirmava a degenerescência física e intelectual do homem no caso da mistura genética.

Um dos autores que se contrapôs a esse ideário racista e purista foi Gilberto Freyre, apontando como a mistura entre o índio, o europeu e o negro é o elemento formador do povo brasileiro, responsável por sua especificidade original e adequada à natureza do meio ambiente do país. Mas há que se ressaltar que não Freyre não se aprofunda na diversidade cultural dentro da própria categoria indígena. Ao contrário, o índio aparece em sua obra como uma categoria generalista e homogênea.

Antes de apresentar as outras duas correntes apontadas por Athias, é importante pontuar o caráter etnocêntrico da teoria da superioridade branca e da pureza étnica. Na perspectiva etnocêntrica, o conceito sobre o outro é construído a partir dos padrões e valores de quem emite o discurso, sem que o outro possa dizer algo sobre si mesmo. O antropólogo Everardo Rocha, em “O que é etnocentrismo” (1984), define:

etnocentrismo é uma visão do mundo com a qual tomamos nosso próprio grupo como centro de tudo, e os demais grupos são pensados e sentidos pelos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é existência. No plano intelectual pode ser visto como a dificuldade de

pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade, etc. (ROCHA, 1984: 3).

A postura etnocêntrica se instala no momento da constatação da diferença, do choque cultural, o que explica bem as teorias racistas que se firmaram do século XVI ao XIX, nascidas do choque causado pela colonização europeia nas Américas. A visão do “eu” é tomada como única possível e plausível, a mais natural, a certa. Já o grupo do “outro” – no caso as sociedades tribais -, ao entrar nessa lógica, torna-se o engraçado, o absurdo, o ininteligível.

A antropologia, neste momento, está dominada pelo Evolucionismo, que tenta explicar a diferença através do seguinte raciocínio: todas as sociedades teriam que passar por estágios obrigatórios do desenvolvimento. O processo social seria evolutivo e ascendente, com etapas a serem superadas e objetivos a serem alcançados. O problema reside no fato de que tais etapas e objetivos partem justamente da representação do processo de desenvolvimento do capitalismo industrial europeu-ocidental, sem nem levar em conta que tal trajetória está baseada em apenas um modelo de sociedade, dentre tantos outros possíveis. Rocha enfatiza que:

nem todas as sociedades buscam valorizar o tempo linear, histórico, feito de acontecimentos sucessivos, com uma forma lógica (...) Cada sociedade pensa sobre si mesma nos seus próprios termos. Não necessariamente sob a lógica evolucionista, capitalista e industrial do ocidente. (ROCHA 1984:60)

No sentido evolucionista, uma vez que todos deveriam caminhar para o mesmo ponto, determinadas sociedades estariam mais atrasadas que outras e vice-versa. A definição de critérios medidores do chamado “progresso”, como o avanço científico, separa o mundo entre primitivos e civilizados. E uma vez que se classifica determinada sociedade como primitiva, estabelece-se o direito de “desenvolvê-la”. O que explica o extermínio de culturas e povos tribais nas Américas, por exemplo. Rocha completa: “para uma sociedade que tem poder de vida e morte sobre muitas outras, o etnocentrismo se conjuga com a lógica do progresso, com a ideologia da conquista, com o desejo da riqueza, com a crença num estilo de vida que exclui a diferença.” (ROCHA, 1984:75).

Por outro lado, há que se ressaltar que a atitude etnocêntrica não é exclusividade das sociedades industrializadas ocidentais. A diferença reside no poder destrutivo que estas sociedades tiveram sobre a cultura e a vida das sociedades tribais. Em “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio” (1996), o antropólogo Eduardo Viveiros de

Castro cita uma anedota do antropólogo francês Lévi-Strauss: do mesmo modo que os europeus chegaram à América se perguntando se o indígena tinha alma (como critério de humanidade), os índios afogavam os brancos que aprisionavam a fim de verificar se seus corpos eram ou não sujeitos à putrefação. Enquanto os brancos apelavam para as Ciências Sociais na investigação da humanidade do outro, os índios recorriam às Ciências Naturais. Lévi-Strauss aponta que, para os selvagens, há a classificação dos humanos verdadeiros e dos extra-humanos. E que o etnocentrismo seria uma atitude ideológica e natural, inerente aos coletivos humanos. Viveiros destaca que, de acordo com a perspectiva desse autor:

os índios, como os invasores europeus, consideram que apenas o grupo a que pertencem encarna a humanidade; os estrangeiros estão do lado da fronteira que separa os humanos dos animais e espíritos, a cultura da natureza e da sobrenatureza. Matriz e condição de possibilidade do etnocentrismo, a posição natureza/cultura aparece como um universal da aprecepção social. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 124).

A segunda corrente diz respeito aos estudos sobre aculturação e mudança cultural nos anos 1930, influenciados pela Antropologia norte-americana. Tais estudos estiveram voltados essencialmente para a descrição dos processos de difusão, transmissão e assimilação de "traços culturais". Eles tentavam explicar o contato entre índios e brancos, e a conseqüente mudança cultural destes grupos em contato. No Brasil, foi o caso dos estudos de Eduardo Galvão, que realizou pesquisas junto aos "Guajajara", no Maranhão, monitorando o contato desses indígenas com a população branca da região, a fim de verificar de que forma os traços culturais eram mantidos ou perdidos, em ambos os lados, e que comunidades indígenas se "deixavam aculturar" mais facilmente frente à pressão cultural majoritariamente branca. Nesse momento, também ganha corpo a teoria da Transfiguração Étnica, de Darcy Ribeiro, crítica à corrente da aculturação. Ribeiro considera que a simples análise da manutenção ou perda de traços culturais não é suficiente se não forem consideradas questões como dominação econômica, mudanças demográficas e perda do patrimônio geográfico:

[...] assim como não há conversão, não há assimilação. O que há é uma integração inevitável. Se o índio é cada vez mais cercado de um contexto civilizado ou comercializado, se ele próprio se converte em mão de obra, se ele próprio tem que produzir mercadoria, é claro que ele tem uma integração cada vez maior com a sociedade nacional. Mas esta integração não quebra nele a identidade, que é como a do judeu, como a do cigano. Ele mantém a sua identidade como indígena. Apesar de transformados os costumes, apesar de mudar o modo de se vestir. Apesar de todas essas mudanças, ele permanece indígena. (RIBEIRO apud ATHIAS, 2007: 99).

A terceira corrente parte de uma forte crítica ao conceito de aculturação. Também considera a noção de transfiguração étnica, proposta por Darcy Ribeiro, pouco operacional, e propõe substituí-la pela noção de fricção interétnica. Um dos principais autores dessa linha de pensamento é Roberto Cardoso de Oliveira. Esse autor propõe uma abordagem menos culturalista e mais sociológica do fenômeno de contato interétnico e considera a noção de identidade étnica como uma construção ideológica. Nesse sentido, o contato é concebido como uma relação processual dentro de um sistema interétnico e a ênfase se dá nas relações contínuas que existem entre as populações e não no patrimônio cultural de cada uma delas. Roberto Athias, citando Cardoso de Oliveira, destaca:

[...] não são os resultados da influência da cultura de uma sobre a outra, nem o produto de uma criação comum determinada pelos fatores postos em interação pelos grupos étnicos. Estas transformações exprimem a maneira como cada sociedade reorganiza o complexo estrutural, de suas relações econômicas, políticas e sociais, de maneira a manter no curso do contato e no seio do sistema determinado por este um nível ao menos razoável de relações com o sistema interétnico.” (ATHIAS, 2007:109).

O conceito de “identidades paradoxais” proposto por Roberto DaMatta (1976) também se insere nessa perspectiva. Isso será melhor desenvolvido no próximo tópico.

2.2 As identidades sociais e o sistema cultural

Antes de se aprofundar no conceito de identidade étnica, Roberto DaMatta (1976) discute o conceito de identidade social em “Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica”. Segundo esse autor, os papéis sociais implicam regras que comandam o funcionamento de um grupo social, isto é, atuam como mediadores entre os códigos e os indivíduos que compõem uma sociedade. Uma identidade social abriga vários papéis, como, por exemplo, um homem que é pai, médico, marido e filho. Neste caso, tais papéis de emparelham, se encaixam, porque podem ser exercidos simultaneamente, e de forma coerente, foi um mesmo indivíduo.

Por outro lado, dentro do sistema, os papéis sociais são tidos como desejáveis ou indesejáveis, o que faz com que a sociedade encoraje alguns e iniba outros. Neste último caso, trata-se das identidades custosas, aquelas que resultam em certos custos sociais. DaMatta chama estes casos de situações não-gramaticais, onde há algum custo para algum ator da interação social, como por exemplo, um estudante que se comporta como estudante em uma festa junto, aos seus professores. O autor explica:

Todo sistema social está ordenado em termos de múltiplas realidade, domínios ou sub-universos de significação (...) tais sub-universos nem sempre são coerentes entre si. É assim que o sistema social está ordenado, em suas múltiplas realidades. Por outro lado, cada sub-universo é dominado por valores específicos, proporcionando simultaneamente uma visão especial (ou particular) da totalidade social e um modo de relacionamento com todos os outros domínios do sistema. (DAMATTA, 1976:36).

Assim sendo, cada domínio tem seus códigos e seu sistema de identidades sociais. Os domínios são abertos ou fechados em relação aos outros, e, desse modo, as identidades sociais podem ser custosas ou não nessa interrelação. Tal custo está diretamente relacionado à questão do poder. “Cada domínio pode ter mais ou menos recursos para institucionalizar seus pontos de vista acerca da totalidade social, estendendo ou não tais pontos de vista para todo o sistema social” (DAMATTA, 1976:38). No contexto do sistema social, entretanto, os domínios são hierarquicamente organizados. Por exemplo, há identidades que estão às margens ou nas fronteiras da sociedade, numa posição de subalternidade (como os indígenas), e outras que se encontram no seu centro, em posições de dominação.

Uma vez que cada universo social tem suas tradições e sistemas de classificação diferenciados e suas experiências sociais e históricas são diferentes, as leituras existentes em cada um sobre a realidade social, ainda que seja sobre o mesmo acontecimento, são múltiplas. Essas diversas visões ou leituras da realidade disputam pelo reconhecimento de sua legitimidade. Nessa disputa, os diferentes grupos sociais fazem uso de “recursos para tornar legítimas certas perspectivas da realidade social e, conseqüentemente, invalidar as outras.” (DAMATTA, 1976:41).

Ao analisar as relações, Roberto DaMatta distingue entre identidades paradoxais e complementares. Assim, existem identidades encaixadas positivas, complementares como, por exemplo, as relações que se estabelecem entre pais e filhos, médicos e pacientes, maridos e esposas, mas há também os casos em que, apesar de encaixadas, são encaixadas de forma contraditória ou negativa, como é o caso dos papéis de polícia e bandido, macho e homossexual, virgem e prostituta, branco e índio. O autor explica que, neste caso, não se trata do uso incorreto de regras de interação ou de seleção de papéis sociais, mas sim de identidades.

Definidas como negativas, indesejáveis e ilegítimas, já que elas ameaçam o sistema como uma perspectiva desviante, especial e não legitimada mas, paradoxalmente, uma ‘leitura’ contida e engendrada pelo próprio sistema, como se fosse sua outra face ou seu ‘outro lado’ (DAMATTA, 1976:36).

Nas situações, em que identidades paradoxais estão em confronto, a violência funciona como um recurso totalizador. No caso da história colonial do Brasil e da dominação dos povos indígenas pelos europeus, a violência resultou em submissão política: a sociedade tribal teve que aceitar o quadro referencial totalizador do branco europeu.

Ainda assim, DaMatta faz uma ressalva à essa relação direta entre o uso da identidade étnica como recurso dominador:

a identidade étnica parece de fato atuar como uma identidade onipresente, ou seja, como uma identidade que está sempre ao lado da situação de conjunção e que pode ser acionada para qualificar negativamente, determinar alguns ganhos ou neutralizar conflitos. Parece pacífico que a identidade étnica é sempre ativada pelo grupo dominante para denegrir o grupo dominado, como parte de um conjunto de instrumentos que visam subjugar o índio. Mas não se deve esquecer, caso se queira realmente ultrapassar o plano puro e simples do senso-comum, que identidades étnicas são também acionadas para exigir proteção e/ou obter vantagens que, no contexto regional, podem parecer ponderáveis. (DAMATTA, 1976:51).

2.3 Política indigenista: SPI, Funai , a Constituição de 1988 e o papel do antropólogo

De acordo com dados do último censo do IBGE, em 2010, 817 mil índios vivem no Brasil, o que representa 0,4% da população do país. Eles estão distribuídos entre 688 terras indígenas e algumas áreas urbanas. Há também 82 referências de grupos indígenas não-contatados, das quais 32 foram confirmadas. Existem ainda grupos que estão requerendo o reconhecimento de sua condição indígena junto ao atual órgão federal indigenista, a FUNAI. São cerca de 220 povos indígenas, mais de 80 grupos de índios isolados, sobre os quais ainda não há informações objetivas. Cerca de 180 línguas são faladas pelos membros destas sociedades, que pertencem a mais de 30 famílias linguísticas diferentes¹.

Para atuar no imbróglio provocado pelo contato entre as identidades paradoxais (superficialmente entendidas como branco e índio), o Estado brasileiro estabelece oficialmente uma política indigenista em 1910, através da criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), durante o governo do presidente Nilo Peçanha, e sob a direção de Cândido Mariano da Silva Rondon, mais conhecido como Marechal Rondon. Entretanto, tal política oficial nunca enfocou a diversidade cultural dos índios do Brasil. Pelo contrário, o índio foi

¹ Disponível em: www.funai.gov.br. Acesso em: 20 de setembro de 2012.

considerado por muito tempo como uma categoria genérica que deveria ser integrada à sociedade nacional. Uma única política foi utilizada para “atrair” e “integrar” tais povos, tão diferentes entre si, e com diferentes graus de contato com o resto da sociedade brasileira. Roberto Athias cita Cardoso de Oliveira ao dizer que “esta política indigenista na sua prática confirma a redução das etnias indígenas a uma só categoria chama ‘índio’, inventada pelo ‘civilizado, outra categoria também abstrata.” (CARDOSO DE OLIVEIRA apud ATHIAS, 2007:31).

Juridicamente, o índio era considerado como um menor de idade, e chegou a ter o mesmo status de um deficiente mental no antigo Código Civil. Não é difícil entender o porquê de políticas paternalistas e marcadas pela cooptação cultural. O indígena era entendido como um coletivo homogêneo e dependente da ação do Estado. Renato Athias lista quatro mentalidades que rondaram as políticas públicas indigenistas desde o começo do século XX no Brasil. Primeiro, a mentalidade estatística, em que o número de índios seria irrisório diante do número de brasileiros, o que diminuiria sua importância em termos de políticas públicas e demandas sociais. Tal mentalidade também vale para a desimportância atribuída à morte de dezenas ou centenas diante do igual panorama entre crianças que morriam de desnutrição no Nordeste, por exemplo. Há também a mentalidade romântica, desenvolvida, sobretudo, entre intelectuais, herdada dos estereótipos da literatura de Gonçalves Dias e José de Alencar: o índio como um ser puro e ingênuo, o “bom selvagem”. Há ainda a mentalidade burocrática, a exemplo dos primeiros anos do Serviço de Proteção ao Índio, em que os funcionários não tinham preparação técnica nem científica para lidar com as comunidades indígenas, e agiam segundo uma mentalidade romântica que via o índio sob um ponto de vista paternalista. E a quarta mentalidade, a capitalista, que predomina, sobretudo, nos principais meios de decisão política e econômica até a atualidade. Os índios são vistos como improdutivos, obstáculos ao progresso econômico da nação, principalmente tratando-se da oposição entre a manutenção de suas terras e a expansão agrícola, energética e pecuária. São muitos os exemplos da atualidade, como a região do Xingu e de Belo Monte, no estado do Pará.

No final dos anos 1970, a intenção era tirar os índios da tutela do Estado. Em “no Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é” (2006), Viveiros de Castro chama esse processo de “desindianização jurídica”, isto é, retirar da responsabilidade do Estado “aqueles já não apresentassem mais os “estigmas da indianidade necessários para o reconhecimento de seu regime especial de cidadania”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006:1).

A ideia que permeia tais ações governamentais deixa claro o pensamento evolucionista e positivista, em que o índio é uma etapa a ser superada em direção à chamada “civilização”. Também percebe-se, aqui, o quanto o “ser índio” era visto como um atributo determinável por uma inspeção, como requisitos que deveriam ser preenchidos para autenticar uma “indianidade”. Nesse sentido, Viveiros destaca:

[...] índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de estado de espírito. Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, algo mais (ou menos) que um modo de ser: a indianidade designava para nós um certo modo de devir, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um estado massivo de diferença anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade. A ideia era que índio não podia ser visto como uma etapa da marcha ascensional até o invejável estado branco ou civilizado. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006:2)

Em 1967, o governo militar de Costa e Silva cria a Fundação Nacional do Índio, a Funai, em substituição ao SPI. O objetivo oficial era assegurar e proteger as terras indígenas, além de fornecer a estes povos educação formal básica. Nesse contexto de tentativa de controle dos povos indígenas, eles acabaram sendo visibilizados enquanto atores políticos ao longo dos anos 70. Aos poucos, os índios começaram a reivindicar e obtiveram um reconhecimento constitucional de um estatuto diferenciado permanente dentro da chamada “comunhão nacional”.

Em 1988, um grande marco: a Constituição de 1988 consagrou o princípio de que as comunidades indígenas constituem-se de sujeitos coletivos de direitos coletivos. O índio deu lugar à comunidade. A referência indígena passou a ser um movimento coletivo, não um atributo individual. A constituição interrompeu o processo de “desindianização” que se desenrolava até então e os índios começaram a perceber que podia ser interessante voltar a ser índio aos olhos do Estado. Viveiros de Castro classifica esse momento como um processo de “re-etinização do povo brasileiro”. E nesse processo, surge a figura do antropólogo como um perito que produz laudos de autenticidade étnica, identitária e cultural. Atributo que vai inteiramente na contramão da essência da Antropologia. Viveiros destaca ainda que a pergunta “quem é índio?” é uma pergunta jurídica, e não antropológica, na medida em que só o índio pode se autoafirmar como índio. Não se trata de uma questão cultural, verificável através de conteúdos culturais. A resposta a essa questão cabe às comunidades que se sentem implicadas por ela. “Não cabe ao antropólogo definir quem é índio, cabe ao antropólogo criar condições teóricas para permitir que as

comunidades interessadas articulem sua indianidade.” (VIVEIROS, 2006:15). O autor ainda reforça:

Em suma, para o antropólogo, o índio é como freguês – sempre tem razão. O antropólogo não está lá para arbitrar se as pessoas que lhe hospedam e cuja vida ele escarafunha têm ou não razão no que dizem. Ele está lá para entender como é que aquilo que elas estão dizendo se conecta com outras coisas que elas também dizem ou disseram, e assim por diante. Ao antropólogo não somente não cabe o direito de decidir o que é uma comunidade indígena, como cabe, muito ao contrário, mostrar que esse tipo de problema é indecível. (VIVEIROS, 2006:7).

2.4 O índio no livro didático: generalização e primitivismo

O entendimento do estado acerca da questão indígena manifesta-se não só nas políticas públicas estendidas aos próprios povos indígenas, mas no modo como são representados nos livros didáticos, que passam pela sanção governamental. Deste modo, o discurso dominante se cristaliza não apenas entre as estruturas de governo, mas também no imaginário da população, através da educação. Veremos a seguir o quanto a representação do índio, na análise de Everardo Rocha, é generalista e abordada no campo da Teoria da Fusão das Raças como definição da formação do povo brasileiro.

Neste sentido, avaliar o livro didático é fundamental, já que essa plataforma é um elemento de reprodução de determinados valores socialmente privilegiados numa dada cultura. Através de que mecanismos se instalam e se perpetuam as profundas distorções nas representações que fazemos da vida daqueles que são diferentes de nós? No capítulo “O índio didático: notas para o estudo de representações”, do livro “A testemunha ocular: textos de Antropologia Social do Cotidiano, (ROCHA *et al*, 1984) trata dessa questão.

A questão central deste problema é quem fala o quê sobre quem. Não são os indígenas – entenda-se aqui os diversos grupos - que falam a respeito de si, de suas culturas ou modos de enxergar a realidade. É o homem branco, sob o ponto de vista do colonizador, que atribui características e valores aos povos indígenas: “aqueles que são diferentes de nós por não poderem dizer de si mesmos, são representados sempre através de nossa própria ótica e segundo necessidades ideológicas de um dado momento” (ROCHA *et al*, 1984:16).

Rocha divide em três momentos a representação que se estabeleceu sobre o índio, como forma de emprestar sentido a determinados fatos históricos no Brasil: no século XVI, quando o europeu se depara com as sociedades tribais, o índio é questionado em sua humanidade. “Teria ele alma? São antropófagos? Como animais?” Quando sua

humanidade é aceita, a questão se desloca para o paganismo: o índio, enquanto pagão e inocente de sua condição, precisa ser salvo através da catequese. Mais tarde, no século XIX, o índio assume o lugar de filho da pátria, de homem de coragem, de primeiro habitante da terra, portanto, formador da essência étnica do povo brasileiro, com base no Mito das Três Raças: o branco europeu, o índio e o negro, cada qual com sua contribuição à dita “essência” do brasileiro. O branco, como elemento intelectual, o índio como fator de coragem e pureza da terra e o negro, com a força física. Percebe-se claramente a base determinista e biologizante dessa linha de pensamento, portanto, etnocêntrica.

Dois conceitos definem, de acordo com o autor, o tipo de representação dada ao índio no livro didático: generalização e primitivismo. O índio é definido como uma categoria única, que existe em contraste com o homem branco. Este, por sua vez, sempre é especificado: os portugueses, holandeses ou espanhóis. Tal homogeneização leva ao entendimento errôneo do indígena como membro de um grupo unitário, o que passa longe da realidade. A única diferença apontada por esse discurso é sua classificação como índio do litoral e índio do interior, tal como fizeram os colonizadores nas primeiras cartas, sem levar em conta as múltiplas etnias e diferenças entre os grupos. Há ainda os aspectos que denotam o primitivismo: as características da sociedade tribal privilegiadas nos livros são sempre as mesmas: eles fazem canoas, vivem em ocas, andam nus, etc. Não se discute nada sobre a complexidade de sua vida ritual, sua concepção de mundo, seu sistema de parentesco ou descendência. Rocha explica bem as raízes desse tipo de representação:

parece lógico supor que de acordo com o critério de escolha das áreas da cultura indígena a serem privilegiadas, torna-se, então, possível generalizar o estabelecer o atraso cultural. Não foi assim que o evolucionismo procedeu? [...] Junta-se um certo número de aspectos, a partir deles compara-se vários grupos sociais e daí escalona-se os diferentes estágios de civilização. (ROCHA *et al*, 1984:35).

‘O indígena é o “outro” calado. A ele, não é permitido falar sobre si mesmo. “é mera imagem sem voz, manipulado de acordo com os desejos ideológicos, o índio é, para o livro didático, apenas uma forma vazia que empresta sentido ao mundo dos brancos.” (ROCHA *et al*, 1984:17)

2.5 A identidade social na pós-modernidade: descentramento e pluralização

Como se pode ver, a questão da identidade é um tema amplamente discutido pela Teoria Social. Stuart Hall, uma das figuras mais importantes da área dos estudos culturais das últimas décadas, discute o caráter essencialmente plural e negociável das identidades,

indo na contramão dos teóricos que tentaram fixá-las dentro de fronteiras geográficas e padrões culturais. Segundo Hall, as velhas identidades que, por tanto tempo, estabilizaram o mundo social, estão agora em declínio. O indivíduo moderno, até então visto como um sujeito unificado em sua identidade, se desloca, se fragmenta, e novas identidades surgem a cada contexto.

Em “A identidade cultural na pós-modernidade” (1992), Hall faz um histórico das concepções sobre a identidade sujeito até chegar ao estágio da pós-modernidade, ou a chamada “modernidade tardia”. São três concepções: o sujeito iluminista, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno. O sujeito do iluminismo estava baseado numa concepção de unidade, razão e consciência. O sujeito é, sob este ponto de vista, individualista, nuclear e centrado em si mesmo. Já a noção de sujeito sociológico surge no contexto em que o mundo moderno se complexifica, e o sujeito percebe que não é autônomo nem autossuficiente, mas que depende da relação com o outro para se estabelecer. A concepção do “eu” passa a ser interativa: a identidade se estabelece justamente como ponte entre o interior e o exterior. Hall explica que, neste sentido, “a identidade costura o sujeito à estrutura [...] Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (HALL, 1992:12). Entretanto, é exatamente essa concepção que está em mudança. Hall prossegue:

O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornado fragmentado; composto não só de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas. Correspondentemente as identidades eu compunham as paisagens sociais ‘lá fora’ e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as ‘necessidades’ objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se provisório, variável e problemático. (HALL, 1992:12).

Tal processo produz o sujeito pós-moderno, que não tem mais uma identidade fixa, essencial ou permanente, mas uma identidade móvel, que se transforma continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. Hall explica que o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, e que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente, ao contrário, se contradizem entre si, se deslocam na medida em que nos direcionamos para pontos diferentes.

O principal fator desencadeador deste processo é o impacto da globalização sobre as identidades culturais. Citando Anthony Giddens, sociólogo britânico, Hall destaca: “na medida em que áreas diferentes do globo são postas em interconexão umas com as outras, ondas de transformação social atingem virtualmente toda superfície da terra” (GIDDENS apud HALL, 1992:15). Nesse sentido, as sociedades modernas são - por definição e em oposição à sociedades tradicionais - as sociedades da diferença, da mudança constante. Elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que geram diferentes “posições de sujeito”. Poder-se-ia argumentar que tal panorama de instabilidade poderia desintegrar os grupos sociais. Contudo, as identidades, apesar de diferentes, se articulam conforme a necessidade.

Stuart Hall lista alguns pontos essenciais na questão do descentramento das identidades, da modernidade em diante. Primeiramente, o nascimento da biologia darwiniana, seguido do surgimento das novas ciências sociais. O pensamento marxista gera o primeiro descentramento do sujeito. Karl Marx deslocou duas proposições-chave da filosofia moderna: a de que há uma essência universal de homem e que essa essência é o atributo de cada indivíduo singular. Embora seu trabalho tenha sido amplamente criticado, seu anti-humanismo teórico teve um impacto considerável sobre muitos ramos do pensamento moderno.

O segundo dos grandes descentramentos no pensamento ocidental do século XX sobre a identidade vem da descoberta do inconsciente, por Sigmund Freud. A teoria de que nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma lógica muito diferente daquela Razão, desconstrói o conceito do sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada – o ‘penso, logo existo’, do sujeito de Descartes. As partes ditas femininas que se expressam inconscientemente nos homens, e assim por diante. Hall reforça essa ideia: “a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes e não algo inato [...] Existe sempre algo ‘imaginário’ ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre em processo, sempre sendo formada”. (HALL, 1992:38). Para o autor, ao invés de falarmos da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. Psicanaliticamente, nós continuamos buscando a “identidade” e construindo biografias que costuram as diferentes partes de nossos “eus”.

O autor assinala o terceiro descentramento com o trabalho do linguista francês, conhecido como pai do estruturalismo, Ferdinand de Saussure. Ele argumentava que nós não somos, em nenhum sentido, os autores das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua. A língua é um sistema social, e não individual: é o compartilhamento de significados embutidos na cultura. Na sequência, o quarto descentramento surge com a obra do historiador e filósofo francês Michel Foucault que destaca um novo tipo de poder, que chama de “poder disciplinar”, que se desdobra ao longo do século XIX, chegando ao seu desenvolvimento máximo no início do século XXI. O objetivo do “poder disciplinar” consiste em manter as vidas, as atividades, o trabalho, as infelicidades até os prazeres do indivíduo, assim como sua saúde física e moral, suas práticas sexuais e sua vida familiar, sob estrito controle e disciplina, com base no poder dos regimes administrativos, do conhecimento especializado dos profissionais e no conhecimento fornecido pelas disciplinas das Ciências Sociais.

O quinto elemento de descentramento das identidades foi o impacto do feminismo, tanto em sua acepção teórica quanto sua vertente de movimento social. O feminismo teve uma relação direta com o descentramento conceitual do sujeito cartesiano e sociológico: questionou a clássica distinção entre o “dentro” e o “fora”, o “privado” e o “público”; abriu para a contestação política a família, a sexualidade, o trabalho doméstico, o cuidado com as crianças, etc; enfatizou, como uma questão política e social, o tema da forma como somos formados e produzidos como sujeitos generificados; expandiu-se para incluir a formação das identidades sexuais e de gênero, enfim, o feminismo questionou a noção de que os homens e as mulheres eram parte da mesma identidade, a “Humanidade”, substituindo-a pela questão da diferença sexual.

Hall discute ainda a questão da nacionalidade como atributo da identidade cultural. Citando Benedict Anderson, ele coloca como as culturas nacionais são pensadas como parte da natureza dos indivíduos, quando, na verdade, são um discurso, um conjunto de símbolos e representações que nos influencia e organiza nossas ações quanto à concepção que temos a respeito de nós mesmos. Os sentidos sobre o que é a “nação” geram identificação e sentidos sobre nós mesmos. É por isso que as diferenças entre nações residem nas formas através das quais elas são “imaginadas”. E elas são imaginadas através dos seguintes elementos: a narrativa sobre a nação, através da cultura popular, da mídia e da literatura; o privilégio da tradição como caráter imutável e a existência de um mito fundacional, que localiza a origem da nação num tempo não real, mas mítico. Contudo,

Hall destaca que “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, 1992:59), como podemos observar na história da colonização europeia sobre a África e as Américas. O autor assinala que as identidades nacionais não subordinam todas as outras formas de diferença e não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições internas. Assim, quando vamos discutir se as identidades nacionais estão sendo deslocadas, devemos ter em mente a forma pela qual as culturas nacionais contribuem para “costurar” as diferenças numa única identidade.

Para Hall, o fenômeno da globalização é o fator desencadeante da movimentação das identidades culturais na pós-modernidade. Ela se refere aos processos atuantes numa escala global, que atravessam as fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado. A globalização enfraquece a ideia sociológica clássica da sociedade como um sistema bem delimitado, e a substitui por uma perspectiva focada na forma como a vida social está ordenada ao longo do tempo e do espaço, já que essas categorias são básicas para os sistemas de representação, o que gera efeitos diretos sobre as identidades culturais.

Muitas vezes, as “identificações globais” se deslocam e são colocadas acima do nível da cultura nacional. Algumas vezes, ameaçam apagar as identidades nacionais. Os sujeitos que estão em zonas “influenciáveis” do globo isto é, aquelas que recebem mais fácil e frequentemente influências de outras partes do mundo, são confrontados o tempo todo uma gama de diferentes identidades, dentre as quais parece possível fazer uma escolha. Entretanto, Hall faz uma ressalva ao afirmar que parece improvável que a globalização vá simplesmente destruir as identidades nacionais. É mais provável que ela produza, como produz, novas identificações globais e novas identificações locais:

a globalização tem, sim, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e ‘fechadas’ de uma cultura nacional. Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas. (HALL, 1992:87).

Neste sentido, ele continua a argumentar e lista três contratendências a ideia de que as identidades nacionais estão se homogeneizando diante do fenômeno da globalização. Novamente, afirma que “ao lado da tendência em direção à homogeneização global, há também uma fascinação com a diferença e com a mercantilização da etnia e da alteridade.

Há, juntamente com o impacto do ‘global’, um novo interesse pelo ‘local’.” (HALL,1992:77). Isso atrelado ao fato de que nem todas as partes do globo são atingidas na mesma proporção pelos efeitos da globalização, e as relações de poder cultural ainda são desiguais entre o ocidente e o oriente.

Ainda na discussão sobre a relação entre as identidades locais e os efeitos da globalização, o autor explica a noção tradução, que diz respeito às formações de identidade que atravessam as fronteiras naturais, compostas por sujeitos dispersos de seu local de origem. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus suas “terras natais” e tradições, mas não tem a ilusão de retorno ao passado. A situação as obriga a negociar com as novas culturas: não são assimiladas completamente pelos novos contextos, não perdem completamente as suas identidades. Hall afirma que elas têm suas identidades “traduzidas”, no sentido de transferidas, transportadas:

Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias pelas quais elas foram marcadas. A diferença é que elas não são nem nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias culturais interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias ‘casas’. As pessoas pertencentes a essas culturas híbridas tem sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural ‘perdida’ ou de absolutismo étnico. Elas estão irrevogavelmente traduzidas. (HALL, 1992:89).

Entretanto, em contraposição a ideia de que o hibridismo e o sincretismo cultural produzem, no sentido positivo, novas formas de cultura, esse mesmo relativismo também pode implicar, por indeterminação de identidades culturais, custos e perigos, o que ele exemplifica através do nascimento de grupos fundamentalistas no Oriente Médio, mas que, pode se aplicar também a deslegitimação da identidade indígena no contexto urbano, como veremos no capítulo de análise deste trabalho. Atrelado a isso, está também o conceito de negociação de identidades: o episódio da Aldeia Maracanã pode ser amplamente analisado nesse sentido, uma vez que uma reivindicação política se desenvolveu aliada a afirmação e negociação da(s) identidade(s) cultural(is).

3 ALDEIA MARACANÃ: CRONOLOGIA E RELATO ETNOGRÁFICO

Antes de analisar como os jornais “Jornal do Brasil” On Line e “O Globo” On line trataram os episódios que se sucederam no Rio de Janeiro em função dos conflitos em torno da ocupação da chamada Aldeia Maracanã, faz-se necessário um entendimento sobre a dinâmica deste fenômeno e também sobre como seus agentes se relacionaram com os veículos de comunicação no momento de maior efervescência do desses fatos no cenário da grande mídia. Para isto, foi feita uma breve observação etnográfica dos acontecimentos antes e durante a análise do tratamento jornalístico da questão. Nela foram coletadas informações dos diferentes agentes em interlocução no conflito no espaço em que ele ocorreu. Com base nas ideias apresentadas por Clifford Geertz em “Uma descrição densa” (1973). A intenção foi entender os significados das ações do movimento que se articulou em defesa da ocupação do local por um grupo de origem indígena no discurso de seus participantes e como esse discurso e ações se articulavam com os das instâncias exteriores: poder político, poder jurídico e veículos de comunicação.

3.1 O caso “Aldeia Maracanã”

Não há informação suficiente e disponível – ao menos por vias oficiais - que descreva, sem contradições, a origem do terreno da chamada Aldeia Maracanã. Portanto, serão levadas em conta neste trabalho as fontes de veículos jornalísticos, tanto os que serão analisados, quanto outros, que apresentaram informação sobre o caso.

O espaço, localizado às margens da Radial Oeste - umas das principais vias expressas da zona norte da cidade do Rio de Janeiro – e no entorno do Estádio Mário Filho - o Maracanã - remonta ao início do século XIX, quando era ocupado por engenhos de açúcar e era de propriedade jesuíta. Tais dados estão registrados em um relatório de 1997, do Instituto Estadual do Patrimônio Cultural, o INEPAC (órgão vinculado à Secretaria de Cultura do estado do Rio de Janeiro) e carimbado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional (IPHAN), divulgado pela Agência Pública de Jornalismo, em reportagem do dia 18 de janeiro deste ano².

² Disponível em:

http://www.apublica.org/wpcontent/uploads/2013/01/relat%C3%B3rio_inepac_processo_tombamento.pdf.

Acesso em: 26 de outubro de 2013.

No ano de 1889, quando o Brasil se torna República, tais terras, então adquiridas pelo Duque de Saxe, genro de D. Pedro II, deixariam de pertencer ao Império do Brasil e passariam a ser propriedade do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. O casarão imperial se tornou conhecido a partir de 1953, como sede do Museu do Índio, chefiado por Darcy Ribeiro, mas idealizado anos antes pelo Marechal Rondon então chefe do Serviço de Proteção ao Índio, como um local que serviria de sede à pesquisa e documentação da cultura indígena. O museu se tornaria referência internacional, servindo de “modelo a diversas instituições, orientando-a quanto à catalogação e classificação de material etnográfico e quanto aos melhores métodos de exposição museográficas”, como aponta o relatório do INEPAC supracitado e anexado a este trabalho. Embora os pesquisadores do então INEPAC não tenham verificado nenhuma menção ao fato nos jornais de 1953, todas as matérias que tratavam da comemoração de 30 anos do Museu do Índio foram publicadas em 1983.

Em 1978, o Museu do Índio mudou oficialmente de endereço: foi para a Rua das Palmeiras, em Botafogo, zona sul da cidade. O antigo prédio, então, passou para as mãos da Companhia Nacional de Abastecimento, que durante anos abandonou o casarão e o deixou praticamente em ruínas. Deteriorado, acabou não sendo tombado pelo IPHAN, que o avaliou como de baixa relevância nacional do ponto de vista histórico e arquitetônico, de acordo com o relatório também divulgado pela reportagem da Agência Pública³.

Em 20 de outubro de 2006, um grupo de índios de diferentes tribos ocupou o prédio, de acordo com informações dos próprios ocupantes, que serão melhor detalhadas no subcapítulo seguinte. Desde então, o grupo de indígenas fundou no local a Aldeia Maracanã, que passou a ser caracterizada como um espaço de resistência e luta pela criação de um centro cultural indígena, por seu significado e importância histórica. Segundo o Cacique Carlos Tukano, líder do movimento até março deste ano, a ocupação se deu pela vontade de um espaço sob gestão dos indígenas. De origem amazônica, Tukano conta que se mudou para o Rio de Janeiro em 1997 para trabalhar no Museu do Índio em Botafogo. Ele argumenta que a motivação da ocupação partiu de uma necessidade de um

³ Disponível em:

http://www.apublica.org/wpcontent/uploads/2013/01/processo_tombamento_iphan_antigo_museu_do_%C3%ADndio.pdf. Acesso em: 26 de outubro de 2013.

espaço próprio também para receber indígenas migrantes sem lugar para ficar, enfim, um espaço de preservação da cultura e convivência dos povos. Em 23 de outubro de 2006, segundo informações de uma reportagem do Jornal do Brasil⁴, ainda em versão impressa, o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, então dono do terreno, havia concordado em transformar o casarão em um centro de referência indígena. Com falas do Governador Sérgio Cabral (“vamos ter que fazer um grupo de trabalho para restaurar o espaço”), a matéria informa que o governo do Estado também havia aderido à causa e estava disposto a concretizar a proposta dos indígenas.

A partir disso, o prédio passou a ser recuperado de acordo com a pequena capacidade financeira dos indígenas que ali se instalaram. Como já citado, o péssimo estado de conservação do prédio não possibilitou, de fato, a construção de um centro de referência indígena como o imaginado. Várias pequenas casas foram sendo construídas ao redor do prédio principal, para abrigar os índios de cerca de 20 etnias diferentes que ali se instalavam e promoviam seus rituais à medida em que a estrutura permitia, já que não houve ação estatal, apesar da promessa.

Ainda de acordo com informações do Jornal do Brasil, o Governo do Estado do Rio formalizou em 29 de outubro de 2012 a compra do terreno, até então de posse do Governo Federal – através da Companhia Nacional de Abastecimento, em razão das obras de mobilidade no entorno do estádio do Maracanã para a Copa das Confederações (2013) e para a Copa do Mundo (2014). Segundo a matéria publicada, o governador Sérgio Cabral justifica a demolição:

“Será feita uma área de mobilidade com determinadas características. E no meio do caminho tem esse prédio, que não é tombado e não tem nenhum valor histórico. Portanto, não tem cabimento ele ficar no meio do caminho de uma concepção que é para garantir segurança e conforto para milhares de pessoas que vão ao Maracanã”⁵.

Neste momento, mesmo destino teriam a Escola Municipal Friendenreich e o Estádio de Atletismo Célio de Barros.

⁴ Disponível em: <http://www.jb.com.br/rio/noticias/2013/01/26/cabral-desconhece-promessas-de-outro-cabral/>. Acesso em: 26 de outubro de 2013.

⁵ Disponível em: <http://www.jb.com.br/rio/noticias/2012/10/29/apesar-da-proibicao-da-demolicao-do-museu-do-indio-cabral-compra-o-terreno/>. Acesso em: 26 de outubro de 2013.

Estabelecido o imbróglio, os veículos de comunicação - a exemplo do Jornal o Globo e do Jornal do Brasil, que serão analisados neste trabalho - e outros veículos que fizeram uma série de matérias especiais de fiscalização das obras da Copa do Mundo, reforçaram a cobertura do assunto, que envolve não só a posse de um imóvel, mas um jogo de identidades e poderes dentro do espaço da cidade do Rio de Janeiro.

O caso ganhou notória repercussão nacional e internacional quando o Batalhão de Choque da Polícia Militar do Rio de Janeiro cercou o local, no dia 12 de janeiro, a fim de desocupá-lo. Mais a frente, serão listados os episódios-chave, emblemáticos, que evidenciaram o tema na mídia nacional e internacional, sobretudo nos dois veículos aqui tratados, especificamente.

É importante ressaltar que a proposta deste trabalho é analisar os eventos que se sucederam entre os meses de janeiro (com a primeira ameaça militar ao local) e março (quando a força policial desocupa o imóvel e parte dos indígenas é transferida para um termo em Jacarepaguá, zona oeste do Rio). Entretanto, o caso não se esgota aí. Parte dos indígenas e outros militantes da causa mantiveram o movimento “Aldeia Resiste” e reocuparam o espaço no dia 5 de agosto. Inclusive, o prédio foi tombado em caráter definitivo pela prefeitura do Rio no dia 12 de agosto, como informa a Agência Brasil⁶

3.2 Uma semana na aldeia: o relato etnográfico como metodologia

“Quer ser índio, quer terra? Então vai pra floresta”. Ouvi esse comentário de uma editora-executiva de um telejornal de um importante canal de notícias a cabo, se referindo ao episódio da Aldeia Maracanã. Tal comentário é revelador acerca do que alguns setores da mídia tradicional entendem a respeito do que seja identidade cultural e, mais ainda, do que seja a identidade indígena. Algo engessado, sob a égide de critérios de pureza e contextos sociais pré-definidos. Esse cenário torna ainda mais necessária a discussão sobre que tipo de discursos foram disseminados e ratificados sobre este tema ao longo do período analisado por este trabalho.

Contudo, além de monitorar os conteúdos discursivos veiculados pelas plataformas de comunicação em questão, o presente trabalho está baseado em uma pesquisa de campo,

⁶ Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/noticia/2013-08-12/prefeitura-do-rio-decide-tombar-escola-friedenreich-e-antigo-museu-do-indio>. Acesso em: 26 de outubro de 2013.

realizada entre os dias 28 de janeiro e 1 de fevereiro deste ano. Ao longo destes 5 dias, visitei o espaço da Aldeia Maracanã afim de observar comportamentos, coletar informações, interpretar discursos e entender, internamente, a relação que se estabelecia entre os ocupantes do espaço, entre os ocupantes e a abordagem dos meios de comunicação e, principalmente, a articulação dos discursos e ações de ambos os lados, sem, no entanto, ter a pretensão de absorver o que se chame de “verdade dos fatos”. Em “Uma descrição densa” (1973), artigo que foi base teórica para a parte etnográfica deste trabalho, o antropólogo Clifford Geertz destaca que o que chamamos de nossos dados, numa pesquisa como esta, são a nossa própria construção a partir das construções de outras pessoas.

Neste sentido, ele ressalta o fenômeno da cultura como uma teia de significados:

O conceito de cultura (...) é essencialmente semiótico. (...) O homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu. Assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado. (GEERTZ, 1973:4).

A análise implica na escolha de algumas dessas construções simbólicas entendidas por Geertz como estruturas de significação, por serem estratégicas para a compreensão dos sentidos em pauta.

O que inscrevemos é aquela pequena parte do discurso social ao qual nossos informantes nos dão acesso e podem nos levar a compreender. A análise cultural é uma adivinhação dos significados, uma avaliação das conjecturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjecturas. (GEERTZ, 1973:7).

Basear-se apenas na interpretação dos jornais limitaria em grande escala a percepção dos significados da construção de identidade indígena que se busca neste trabalho, já que a disputa por um terreno e a reivindicação desse e de outros espaços da cidade – como veremos adiante – se relaciona diretamente com o fator “identidade étnica”.

Ao longo de uma semana, estive no local realizando entrevistas, documentando diálogos, observando rituais, perfis e comportamentos, e até mesmo participando de determinadas atividades coletivas. Geertz define:

Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios do comportamento modelado. (GEERTZ, 1973:7).

Ao contrário do que pensavam fazer alguns jornalistas – verificar a se a “indianidade” reivindicada era verdadeira para legitimar a luta pelo espaço – minha intenção era inscrever e interpretar a interpretação identitária que aqueles sujeitos tinham de si próprios. Como bem coloca Viveiros de Castro, o papel do etnógrafo não é inspecionar conteúdos culturais e julgá-los legítimos ou não, mas sim entender de que modo os sujeitos se auto-afirmam em questão de identidade e como isso se relaciona com suas ações, visão de mundo, e discurso sobre outras coisas. Outro aspecto importante nesta pesquisa de campo é a tentativa de relativização do ponto de vista, sob pena de cair na armadilha do etnocentrismo. Dois interesses divergentes estavam em conflito: a preservação de um espaço entendido como patrimônio cultural, imaterial, como significado importante da memória social brasileira; e a necessidade governamental e privada de apropriar-se do espaço em prol de eventos entendidos como econômica e socialmente importantes para a cidade.

Quem estava na chamada Aldeia Maracanã? Ou melhor: que sujeitos a constituíam enquanto movimento cultural e também político? Assim que cheguei ao espaço, bem marcado por pinturas e frases de ordem em seus muros, fui recebida por Hércio Mello, professor de História. Ele me contou, superficialmente, história do local, o antigo Museu do Índio de Darcy Ribeiro, me mostrou algumas partes espaço e me apresentou à Melissa, professora de cultura indígena e contadora de histórias. À beira de uma espécie de fogueira feita de palha seca, acesa todo fim de tarde, como ritual, Melissa conversava com um jovem, estudante de Ciências Sociais.

Sentei-me próxima a eles, no chão, em torno da fogueira. Melissa me contou que já frequentava o espaço há 2 anos e participava da organização e execução de eventos sobre a cultura indígena, rodas de contação de histórias, coisas desse tipo. Perguntada sobre o motivo de sua presença no local, a resposta não começou com um discurso sobre a resistência e luta indígena no Brasil. Para ela, a questão indígena era emblemática e simbólica em um contexto maior: o de privatizações, despejos e arbitrariedades que vinham sendo perpetradas pelas autoridades da cidade do Rio de Janeiro nos últimos anos, desde a promessa da Copa do Mundo e das Olimpíadas. A aldeia era, então, para ela, mais uma ferramenta simbólica de luta contra o governo do Estado, através da causa indígena que ali se estabeleceu.

O fluxo de pessoas era intenso: havia rodízio entre os ocupantes, cerca de 50, por causa da falta de espaço para todos, sem contar a presença de jornalistas e documentaristas

estrangeiros, que se hospedavam por mais tempo. O propósito era, além de absorver e partilhar novos elementos culturais, fortalecer a resistência a uma possível invasão do governo através da polícia.

Já no primeiro contato com o local, percebi que o perfil dos ocupantes era bastante diverso. Professores, estudantes universitários (quase todos de ciências humanas), militantes de movimentos sociais e os que se identificavam enquanto índios (e também partilhavam de outros papéis sociais, como colocou DaMatta como os de advogados, professores, entre outros). Também conheci Mônica Lima, pesquisadora da área da Saúde na UERJ, que se envolveu fortemente com a causa. Começou a frequentar o local e dar suporte à saúde do líder da ocupação, o Cacique Carlos Tukano. Era o caso também de Rossana, assistente administrativa, moradora do bairro do Maracanã. Visitou o espaço da Aldeia por curiosidade, ficou por afeto, transformou-se em militante da causa.

Também foi possível perceber pessoas que se juntaram à ocupação muito mais por estilo de vida – ou uma insatisfação política generalizada - do que por relação com a cultura indígena, reivindicada naquele espaço. Eram chamados anarco-punks. Alguns estavam lá, pois não se encaixavam nas regras da própria casa, outros, pelo estilo de vida simples e libertário que o próprio ambiente emanava. A rotina, totalmente coletivizada, pressupunha cooperação entre os membros e esforço em prol do grupo nas atividades do dia-a-dia, como cozinhar e limpar os espaços. A maioria, jovens entre 18 e 25 anos. Pude conversar com três deles. Estavam empolgados em viver a experiência de morar em condições simplórias e até precárias, partilhando o cotidiano com várias pessoas diferentes – além dos índios, professores, jornalistas, cineastas, brasileiros e estrangeiros, uma pluralidade de perfis ocupava o local.

Além dos rituais de canto e dança, dos quais participavam não só os indígenas, mas todos os ocupantes, já inseridos nessas práticas, a pintura era um fator visual importante como significado de adesão à causa, de inserção naquele contexto. Ao recusar a pintura (que era permanente por alguns dias), ganhei alguns olhares antipáticos de alguns ocupantes, os ditos “não-índios”. Também era assim na hora das refeições. Os rituais cotidianos, fossem eles básicos, como as refeições e a limpeza, ou manifestações culturais indígenas, como as rodas de canto, dança e fogueira, eram integradores de cada “estrangeiro” que adentrava aquele ambiente.

Ao conversar com alguns ocupantes indígenas - que migraram de outras regiões do país com suas famílias por oportunidades de sustento ou apenas se deslocaram para o Rio

para se juntar à resistência, temporariamente - fui várias vezes perguntada sobre a minha ascendência indígena. O que eu sabia sobre ela, de onde eram meus pais, avós, de que etnia poderiam ser meus antepassados. Das várias vezes que os abordei para conversas mais descontraídas ou entrevistas, a indagação por minha possível origem indígena sempre vinha à tona. Como se isso me torna-se parte daquele movimento, como adepta daquela comunidade que ali se estabeleceu.

Duas lideranças eram claras naquele espaço. A do Cacique Carlos Tukano, que deu início à ocupação em 2006, e a de José Urutau Guajajara, original do Maranhão e professor especializado em línguas indígenas, há 10 anos no Rio de Janeiro, também ocupante da Aldeia com sua esposa Potira Guajajara (que aprendeu a falar português quando se mudou para o Rio) e seus dois filhos, há cerca de 6 anos. Ambos eram articuladores do diálogo entre as cerca de 10 etnias presentes no local (aporimã, pataxó, guarani, guajajara, kalapalo, krikati, tupinambá, potiguara, puri, tukano, kaiapó) e os demais apoiadores, bem como instâncias do poder público, com o auxílio do advogado e também guajajara Aarão.

Embora caracterizar os grupos ali presentes seja mais conveniente à análise deste trabalho, dois personagens em específico, e um episódio ritual, merecem atenção especial. O primeiro deles é Kuati, original da Bahia, de etnia Pataxó. Na Aldeia maracanã, o responsável pela venda de artesanato indígena. Kuati conta que saiu de sua aldeia por dois motivos: um deles, o conflito de lideranças, não dentre os indígenas, mas entre as lideranças indígenas (das quais ele fazia parte) e entidades do governo do governo da Bahia, responsáveis por intermediar a relação da aldeia com os serviços públicos, além das relações de trabalho e emprego com o comércio da região. Kuati explicou o conflito de interesses nas seguintes palavras: “mesmo que eles quisessem ajudar, a gente não falava a mesma língua”, se referindo não ao detalhe do idioma, pois muitos em sua antiga aldeia falavam português, mas ao tipo de visão que se estabelecia acerca do mundo, dos dois lados. Tal afirmação nos leva de volta ao que DaMatta diz sobre os domínios, isto é, os sistemas de significado presentes nos discursos dos grupos sociais, que nem sempre são coerentes entre si. E quando há um choque de valores e/ou pontos de vista acerca do que é o mundo e como se deve agir nele, o domínio privilegiado hierarquicamente – neste caso, o estado – se sobrepõe aos outros, como as comunidades indígenas.

Movido pelo sentimento de insatisfação, Kuati decidiu vir para o Rio de Janeiro em busca de um trabalho autônomo, sem a mediação de nenhuma instância do governo. Veio vender artesanatos e logo se juntou a outros indígenas, até se estabelecer na Aldeia

Maracanã. “Meu povo é um povo guerreiro e eu não poderia deixar de me juntar aos irmãos em defesa da nossa cultura. Nós somos o Brasil, e não somos tratados como, estávamos aqui primeiro e fomos humilhados”, me disse ele. Quando soube que eu estudava jornalismo, recuou. E repetiu o discurso que eu já havia ouvido algumas vezes no local: o de que a imprensa manipula as informações e colabora com os interesses empresariais. Em outras palavras, é nociva à causa indígena, uma vez que parte de um ponto de vista absolutamente divergente. Mas ainda assim, Kuati reconheceu a importância dos veículos de comunicação para a visibilização da causa, e como ponto de partida para o engajamento da sociedade nela, ainda que pela via contrária, a da discordância com o discurso midiático.

Outro ponto que me chamou a atenção no discurso de Kuati foi a percepção em relação aos estereótipos reforçados pelos meios de comunicação, no caso, canais de televisão, mais especificamente a TV Globo. “Eles vem aqui, não conversam com a gente, não perguntam sobre nossa reivindicação, simplesmente filmam ou nos pedem para colocar nossos acessórios, cocares e colares.” O que nos leva novamente à discussão do índio como categoria não apenas generalizada, mas com ares de folclore, como Everardo Rocha argumenta em “O índio do livro didático” (1984).

O segundo personagem que merece um relato especial é Daniel Puri. Professor de História na rede pública paulista e natural de São Paulo, ele se encaixa perfeitamente no que Stuart Hall chama de “sujeito pós-moderno”, no que concerne à multiplicidade de identidades e identificações, dependendo dos contextos por onde o sujeito transita.

Por ocasião da pesquisa, Daniel havia começado a frequentar a Aldeia Maracanã há um ano e meio, desde que veio visitar o local durante um período de férias. Mas a história de identificação de Daniel com a indianidade bem antes disso. A partir de alguns costumes que figuravam nas histórias contadas pela avó, Daniel começou um trabalho de pesquisa e deduziu que tinha antepassados indígenas, da etnia Puri, original do sudeste, entre o Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo. Ele explica que os Puri são de uma etnia considerada extinta pela FUNAI, mas ainda assim, assumiu a identidade indígena no último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010. A partir de então, começou a estudar tupi, cantos indígenas, danças, e também a tentar localizar, através da internet, remanescentes dessa etnia, de modo a conservar os costumes do que ele passou a acreditar ser seu povo. Ele afirmou que não assumiu apenas uma memória social de um povo, mas de fato assumiu uma identidade. Daniel tornou-se, nas palavras de Stuart

Hall, fragmentado. Ele pluralizou sua identidade através de um processo de identificação em um determinado contexto, no caso, ao ser interpelado pela cultura indígena.

Por fim, vale descrever um episódio emblemático no que diz respeito ao uso da identidade étnica como elemento de negociação e persuasão na dinâmica dos interesses sociais. Além dos líderes da Aldeia Maracanã, já mencionados – Carlos Tukano, José Urutau – e de outros integrantes de destaque da ocupação – um casal de jovens indígenas também tem um peso simbólico importante neste relato etnográfico – Thiago Kayapó e Samantha Kalapalo. Ambos originais de Brasília, e que estavam na Aldeia há pouco tempo como apoiadores da resistência e, além disso, já eram relativamente conhecidos no cenário das lutas indígenas. Ela é filha do cacique e pajé Künüé Kalapalo, e ele, além de jogador da Seleção Brasileira Indígena de Futebol, é sobrinho de Raoni Kayapó, ambos engajados na luta pela região do Xingu. Antes de conhecê-los, ouvi repetidas vezes a seguinte história: as etnias kayapó e kalapalo são historicamente inimigas, em razão de um conflito em 1240, em que os Kayapós canibalizaram os vencidos, os Kalapalos. Desde então os filhos das etnias foram totalmente afastados, de modo que nenhuma união ocorresse. Era, portanto contra o peso da tradição que os dois eram namorados. Na verdade, estavam noivos e se casariam, rompendo uma poderosa tradição. Numa ocasião, quando os procurava para uma entrevista, eles conversavam com um homem que aparentava ser jornalista e dizia: “você são o Romeu e a Julieta do mundo indígena, isso tem apelo popular, vocês vão ficar famosos e isso vai ser bom para a Aldeia, para a luta de vocês. Vamos tirar umas fotos bonitas, fazer uma matéria.” O fator simbólico do conflito entre as etnias estava sendo explorado ali, tanto como elemento de apelo midiático quanto como elemento de luta política naquele contexto, através da identidade étnica.

Thiago concordava com a proposta, enquanto a expressão facial de Samantha era de dúvida. Depois disso, o casal me contou que se conheceu em virtude de uma partida de futebol em Brasília, e que a língua portuguesa foi a ponte entre os dois, já que um não conhece a língua do povo do outro, e vice-versa. Enfim, o dia do noivado chegou, dia 02 de fevereiro, organizado pelo cacique Tukano. O celebrante: o pai de Samantha. A cerimônia foi amplamente registrada por jornalistas e documentaristas estrangeiros. O evento deu destaque à causa do ponto de vista não só da ideia de união dos povos e reforço da tolerância, mas da perspectiva do apelo emocional. Segundo Clifford Geertz, o que se deve perguntar a respeito dos gestos e ações de um grupo não é seu status ontológico. Devemos nos indagar sobre a sua importância: o que está sendo transmitido com a sua

ocorrência através da sua agência, seja ela um ridículo ou um desafio, uma ironia ou uma zanga, um deboche ou um orgulho.

Dentre os veículos brasileiros, o Portal R7⁷ fez o registro, valendo-se da comparação com a história de Shakespeare, o que leva a crer que o suposto jornalista acima citado seja de fato o autor da matéria.

Mantive contato com o Thiago através da rede social Facebook através de sua página pessoal e ele mesmo me informou que o noivado havia terminado. De fato, havia durado menos de um mês. Neste caso, vale retomar a colocação de Roberto DaMatta sobre o acionamento da identidade étnica em determinadas situações:

a identidade étnica parece de fato atuar como uma identidade onipresente, ou seja, como uma identidade que está sempre ao lado da situação de conjunção e que pode ser acionada para qualificar negativamente, determinar alguns ganhos ou neutralizar conflitos. Parece pacífico que a identidade étnica é sempre ativada pelo grupo dominante para denegrir o grupo dominado, como parte de um conjunto de instrumentos que visam subjugar o índio. Mas não se deve esquecer, caso se queira realmente ultrapassar o plano puro e simples do senso-comum, que identidades étnicas são também acionadas para exigir proteção e/ou obter vantagens que, no contexto regional, podem parecer ponderáveis. (DAMATTA, 1976:51).

Enfim, percebe-se o quanto as dinâmicas internas de identidade cultural dos indivíduos formadores da Aldeia Maracanã se relacionaram diretamente com a ação política deles no contexto aqui analisado. Mas além das relações entre identidade étnica e ação política, este trabalho irá analisar, principalmente, como dois veículos jornalísticos interpretaram e reportaram essas relações, e de que modo os produtos finais – isto é, os textos – contribuem para uma visão etnocêntrica da questão ou alargam os pontos de vista sobre a temática indígena no espaço urbano do Rio de Janeiro.

⁷ Disponível em: <http://noticias.r7.com/rio-de-janeiro/noticias/casal-indigena-revive-drama-de-romeu-e-julieta-e-fcaim-noivos-contravontade-das-tribos-20130202.html>. Acesso em: 26 de outubro de 2013.

4 A ALDEIA E A IMPRENSA

Além do relato etnográfico, o outro enfoque deste trabalho reside na análise do discurso jornalístico sobre a Aldeia Maracanã em dois veículos de comunicação – Jornal do Brasil e O Globo, ambos em suas plataformas *online*. O objetivo é entender de que modo os discursos dos ocupantes do espaço e os discursos desses jornais se relacionam, se correspondem ou se contradizem. Além disso, entender como a noção de índio aparece nos textos através da escolha dos interlocutores e do tratamento da linguagem. Em primeiro lugar, será discutido, com base no artigo “A mídia e o lugar da História” (2000), de Ana Paula Goulart, o papel do jornalismo como criador de fatos históricos, e a necessidade de relativizar os discursos, uma vez que são produzidos em condições específicas – sociais, ideológicas e subjetivas – sobretudo no que diz respeito às visões particulares das empresas jornalísticas. Em seguida, será analisada uma série de textos jornalísticos de cinco momentos considerados emblemáticos por evidenciar a ocupação da Aldeia Maracanã na mídia, dentro do recorte temporal aqui proposto - entre os dias 12 de janeiro e 22 de março -, retomando também os conceitos apresentados no referencial teórico.

4.1 Jornalismo, discurso e fato histórico

Hoje em dia, mais do que em qualquer período de nossos tempos, os conceitos de jornalismo e história mantêm uma total afinidade. Convivem tão intimamente que tentar separá-los resultará em grave erro de avaliação histórica ou em imperdoável falha de compreensão do fenômeno jornalístico. (MARINHO apud RIBEIRO, 2000:25).

Essa afirmação, de um dos maiores donos de conglomerados de comunicação no mundo, Roberto Marinho, evidencia a ideia de que o jornalismo é a “testemunha ocular da história”, o que torna os fatos jornalísticos, então, fatos históricos. Jornalismo e História estariam, assim, inseparáveis.

Mas o que define o fato histórico? Ana Paula Goulart Ribeiro explica que o fato histórico se define não apenas por estar no passado, mas pela relação de encadeamento causal que ele estabelece entre fatos antecedentes e sucessores, de modo a formar uma totalidade processual. Ela explica ainda que:

A relação que um acontecimento mantém com outros acontecimentos não é, no entanto, dada, intrínseca. Nenhum fato é em essência é histórico porque nenhum traz consigo um sentido já dado [...] Não existe fato histórico ‘bruto’. Ele é sempre produto de uma elaboração teórica que o promove à categoria de histórico. (RIBEIRO, 2000:26).

É importante ressaltar que o conhecimento histórico é resultado de um processo de construção. Isto é, os sujeitos sociais desempenham papel ativo na construção dele, na medida em que selecionam, relacionam e atribuem sentidos aos fatos. Ainda que não se possa dizer que todo conhecimento histórico é totalmente subjetivo, não se anulam as mediações existentes entre a realidade e a consciência dos indivíduos. O universo social e o discursivo não são duas dimensões absolutamente estanques. Ao contrário, são permeadas e permeáveis.

Outro ponto importante é a memória, já que ela é a substância de trabalho do historiador. Mas a memória não é uma exclusividade da disciplina da História – através de objetos, relatos, tradições. Ela está intrinsecamente ligada às representações coletivas. E justamente por isso, se constitui como um instrumento de poder. O processo de estruturação da memória, isto é, seu processo de construção de sentido, é muito sensível à disputas entre grupos sociais. Segundo a autora, existem duas formas de estruturação da memória coletiva:

Há, de um lado, a memória oficial, que, ao selecionar e ordenar os fatos segundo certos critérios, se constrói sob zonas de sombras, silêncios, esquecimentos e repressões. De outro lado, há, opondo-se a oficial, várias memórias coletivas subterrâneas que, seja nos quadros familiares, em associações ou em grupos étnicos, culturais ou políticos, transmitem e conservam lembranças ‘proibidas’ ou simplesmente ignoradas pela visão dominante. Os limites entre essas duas memórias são, obviamente, muito difíceis de traçar. (RIBEIRO, 2000:31).

A autora explica ainda que a História enquanto disciplina exerceu um papel crucial na constituição e na formalização da memória oficial. Por estar próxima das instâncias de poder – através da academia -, a disciplina sempre se apresentou como discurso semantizador das ações e da transformação da realidade social. Entretanto, perdeu a posição central na construção da memória oficial com a inserção das tecnologias de comunicação nas sociedades industriais. Cada vez mais, os meios de comunicação são o *locus* principal das representações sociais. “A mídia é o principal lugar de memória e/ou de história das sociedades contemporâneas.”. (RIBEIRO, 2000:33). Sendo assim, os fatos históricos que até então eram resultado dos investimentos semiológicos da ciência histórica, passam a habitar o campo do discurso jornalístico. A produção de significado das transformações sociais passa a ser realizada, sobretudo, através das operações linguísticas e translinguísticas da mídia.

Os meios de comunicação, neste século, passaram a ocupar uma posição institucional que lhes confere o direito de produzir enunciados em relação

à realidade social, aceitos como verdadeiros pelo consenso da sociedade. A História passou a ser aquilo que aparece nos meios de comunicação de massa, que detêm o poder de elevar os acontecimentos à condição de históricos. O que se passa ao largo da mídia é considerado, pelo conjunto da sociedade como sem importância. (RIBEIRO, 2000:33)

Uma das razões disso é o mito da neutralidade jornalística e da imparcialidade, que surgem em meados do século XIX e se fortalecem ao longo do XX. Também o conceito de objetividade que se origina nos Estados Unidos nas décadas de 20 e 30. E tal processo foi concomitante à organização de grandes conglomerados jornalísticos. Antes, os jornais eram locais de análise e interpretação, comentário, polêmicas, críticas e ideias. Depois da industrialização da produção textual – expressa, por exemplo, através da criação dos manuais de redação - o jornalismo passa a ser o “espelho da realidade”. O fato jornalístico passa a se assemelhar, então, ao fato histórico: cada reportagem é um legado para construção de conhecimento histórico.

Neste sentido, Goulart ressalta que a apreensão do real pela mídia pressupõe a ação transformadora da linguagem. Nenhum discurso é puro ou reflexo de uma realidade exterior. No entanto, não se pode separar, em total oposição, o real e o discurso, já que a linguagem também constitui o real. Sem linguagem não existe produção, relações sociais, lutas de classes. Para que tudo isso exista, é preciso que os seres se constituam com suas identidades - expressas através de discursos - para que haja constituição de sentido. “Não se trata, portanto, de dois universos, dois reais (um material e outro discursivo). As duas instâncias estão estreitamente ligadas (...). O real é uno e é histórico. E a história se define exatamente como o processo temporal de constituição dos seres e das suas significações.” (CHAUI e ORLANDI apud RIBEIRO, 200: 39). Ao mesmo tempo, não se pode tomar como abstratas as categorias de imprensa e discurso jornalístico. A autora enfatiza ainda que:

Cada órgão de comunicação (seja de grande imprensa ou a dita nanica) possui um mecanismo ideológico próprio (entendendo ideológico não como conteúdo, mas como forma de funcionamento discursivo). Cada um possui uma economia discursiva própria e produz um campo de feito discursivo também específico. Mas, apesar de cada veículo construir um ‘real’ diferente, é bom não esquecer que há neles um fundo comum de referência. A coerência da mídia é o que lhes dá credibilidade e aceitação. (RIBEIRO, 2000:43)

É em busca da especificidade e particularidade dos discursos, que analisaremos o que foi publicado no Jornal do Brasil e n’O Globo.

4.1 JB online e O Globo online: caracterização dos veículos e exploração do tema

O ambiente online foi escolhido como foco de análise deste trabalho dado o intenso compartilhamento de informações sobre a Aldeia Maracanã – sobretudo como forma de militância cultural e política – nas redes sociais da internet, sobretudo no Facebook. Como já citado, foram escolhidos o Jornal O Globo, fundado em 29 de julho de 1925⁸ no Rio de Janeiro - e disponível em versão online desde 29 de julho de 1996 – e o Jornal do Brasil, fundado em 9 de abril de 1891⁹ também no Rio de Janeiro e disponível apenas na versão online desde o dia 1º de setembro de 2010, quando passou a ser o primeiro jornal 100% digital do país.

Ambos estão divididos em sete editorias: país, Rio, economia, internacional/mundo, tecnologia/ciência e tecnologia, esportes e cultura, além de colunas, blogs, etc. As matérias a seguir analisadas estavam todas hospedadas na editoria Rio. Em números, o Jornal o Globo publicou, no período entre 12 de janeiro e 22 de março, 33 matérias e/ou galerias fotográficas contendo a expressão “Aldeia Maracanã”. Já o Jornal do Brasil, por sua vez, publicou 59 matérias, número quase duas vezes maior.

4.2 Metodologia de análise do discurso jornalístico

Além da etnografia já relatada no capítulo 3, este trabalho está baseado na análise de textos jornalísticos sobre a Aldeia Maracanã. Para isso, foram escolhidos quatro acontecimentos emblemáticos para o desenvolvimento da temática nos jornais, entre os dias 12 de janeiro e 22 de março. São eles:

- o cercamento do espaço da Aldeia Maracanã pelo Batalhão de Choque da Polícia Militar no dia 12 de janeiro;
- A comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ) manifesta apoio à Aldeia Maracanã, em 19 de janeiro;
- No dia 18 de março, a Justiça determina prazo para desocupação da Aldeia Maracanã até o dia 20 de março;
- Os ocupantes são retirados violentamente do local pelo Batalhão de Choque no dia 22 de março.

⁸ Disponível em: <http://memoria.oglobo.globo.com>. Acessado em: 02 de novembro de 2013.

⁹ Disponível em: <http://www.jb.com.br/paginas/news-archive/>. Acessado em: 02 de novembro de 2013.

Os seguintes critérios serão levados em consideração na análise dos textos: de que modo relacionam a temática da Aldeia Maracanã com a disputa de outros espaços da cidade; como a noção de índio é apresentada nas matérias e, por fim, quem foram os interlocutores escolhidos para tratar da questão nos textos – e em que sentido isso qualifica o debate.

4.3 Análise comparativa das matérias

12 de janeiro

Na manhã do dia 12 de janeiro, o antigo Museu do Índio foi cercado por policiais do Batalhão de Choque da Polícia Militar, sob a alegação de estarem de prontidão, apenas aguardando uma ordem judicial de reintegração de posse – até então inexistente. A movimentação atraiu apoiadores do movimento de ocupação e vários jornalistas, e o episódio terminou sem conclusão neste dia: a polícia deixou o local após 12 horas de cerco.

O Jornal O Globo publicou uma nota de plantão noticiando o cerco, logo pela manhã, e uma matéria mais elaborada após a polícia deixar o local. Já o Jornal do Brasil publicou duas matérias grandes sobre o assunto, também nesses dois momentos. Analisaremos aqui as matérias publicadas no momento pós-cerco.

O texto do jornal O Globo, intitulado “Após cerca de 12 horas, Batalhão de Choque deixa antigo Museu do Índio, no Maracanã”¹⁰, começa dando a justificativa dos policiais para o cerco do local, e em seguida dá espaço à fala do defensor público Daniel Macedo, explicando que não existia ordem judicial para a desocupação do espaço. O presidente da Empresa de Obras Públicas do Estado do Rio, a Emop, também dá seu depoimento, seguido da fala do Cacique Carlos Tukano, líder da ocupação. O deputado estadual Marcelo Freixo, do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL-RJ), membro da Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Rio (Alerj), também pondera, pedindo cautela à justiça, à polícia e ao governo do estado.

¹⁰ Disponível em: <http://oglobo.globo.com/rio/apos-cerca-de-12-horas-batalhao-de-choque-deixa-antigo-museu-do-indio-no-maracana-7277708>. Acesso em: 31 de outubro de 2013.

O texto do Jornal do Brasil, intitulado “Batalhão de Choque abandona cerco à Aldeia Maracanã”¹¹, começa com a fala do deputado estadual Marcelo Freixo, que classifica a ação policial como “estranha” e levanta a hipótese de que a polícia invadiria o local, mesmo sem ordem judicial, não fosse a movimentação de apoiadores e jornalistas no entorno”. O defensor público Daniel Macedo também é ouvido, e adjetiva a ação de “vergonhosa”. Ele relaciona a ação com o episódio em que o governo afirmou que a derrubada do antigo Museu do Índio era uma exigência da Federação Internacional de Futebol (FIFA), que por sua vez, desmentiu o governo. Uma estudante de antropologia, acampada no local, também é ouvida, afirmando o quão absurda estava sendo a ação do estado.

Diferentemente da matéria de O Globo, o texto do Jornal do Brasil não se encerra na fala dos interlocutores presentes no episódio. O JB faz uma retrospectiva para que o leitor entenda o caso mais profundamente, desde o começo das ações na justiça em 2012. Um outro defensor público é ouvido, e explica o quão misteriosa é a motivação do governo do estado em demolir o antigo Museu do Índio, já que não se trata de uma exigência da FIFA e órgãos como o IPHAN e o INEPAC já tinham se manifestado contrariamente à demolição. A matéria faz menção a outro caso de disputa popular por um espaço da cidade: a Escola Municipal Friedenreich, que também seria demolida por estar no entorno do estádio do Maracanã. Em seguida, o texto põe em dúvida a integridade do processo de concessão do Maracanã, citando uma investigação do Ministério Público Federal. O texto termina com a fala de dois parlamentares, ratificando a necessidade de investigação do consórcio, que, entre outras coisas, programava a demolição da Escola Municipal Friedenreich, do antigo Museu do Índio, do Parque Aquático Julio Delamare e do estádio de atletismo Célio de Barros.

Em ambos os textos, o debate se sustenta majoritariamente no campo jurídico: estado e justiça – através de representantes do governo, da Alerj, da Defensoria Pública e do Ministério Público – argumentam e contra-argumentam sobre a legitimidade ou não da demolição do prédio. A matéria do Jornal do Brasil, em particular, enfatiza o debate sobre a disputa dos espaços da cidade uma vez que cita investigações do MPF sobre o consórcio ganhador da concessão do Maracanã e os outros imóveis também ameaçados de

¹¹ Disponível em: <http://www.jb.com.br/rio/noticias/2013/01/12/batalhao-de-choque-abandona-cerco-a-aldeia-maracana/>. Acesso em: 31 de outubro de 2013.

demolição. É importante também salientar o teor das falas escolhidas nos dois textos. Como já citado, em ambos, o defensor público Daniel Macedo é ouvido, bem como o Deputado Marcelo Freixo, mas em falas de conteúdos diferentes. Enquanto que em O Globo, a fala dos dois está no campo semântico jurídico, no Jornal do Brasil, as falas se aproximam do campo expressamente opinativo com adjetivos como “vergonhoso” (na fala de Daniel) e “estranho” (na fala de Marcelo Freixo).

19 de janeiro

No dia 19 de janeiro, a Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Alerj manifesta apoio à ocupação da Aldeia Maracanã, diante dos últimos acontecimentos envolvendo a presença do aparato policial do estado no local. O presidente da Comissão, o deputado federal Domingos Dutra (PT-RJ), divulgou, em nota, o repúdio às ações apressadas do governo em retirar os ocupantes da Aldeia Maracanã.

A matéria publicada em O Globo, intitulada “Comissão de direitos Humanos da Câmara manifesta apoio à Aldeia Maracanã”¹², destaca a fala do parlamentar, que demonstra preocupação com o envolvimento da polícia no caso e defende a causa indígena, afirmando que “a realização de um bom evento esportivo internacional não pode se dar à custa do enterro da memória nacional, expresso neste momento pelos povos indígenas, que foram dizimados ao longo destes 513 anos da descoberta do Brasil”. O texto segue na esfera jurídica, ao afirmar a necessidade de o governo federal se manifestar a respeito do caso, citando que o governo tem um prazo de 10 dias para reconsiderar a suspensão de duas liminares que impediam a remoção dos ocupantes e a demolição do antigo Museu do Índio. Além disso, explica que as liminares haviam sido revogadas a pedido da Procuradoria Geral do Estado do Rio de Janeiro para permitir a desocupação do prédio, mas que a Defensoria da União pede que a medida seja reconsiderada. Nenhuma liderança ou qualquer ocupante da Aldeia são ouvidos a respeito do trâmite jurídico.

No Jornal do Brasil, em “Índios: Comissão de Direitos Humanos da Câmara cobra explicações do governo”¹³, fala semelhante do deputado Domingos Dutra é usada, mas em

¹² Disponível em: <http://oglobo.globo.com/rio/comissao-de-direitos-humanos-da-camara-manifesta-apoio-aldeia-maracana-7345209>. Acesso em: 31 de outubro de 2013.

¹³ Disponível em: <http://www.jb.com.br/rio/noticias/2013/01/19/indios-comissao-de-direitos-humanos-da-camara-cobra-explicacoes-do-governo/>. Acesso em: 31 de outubro de 2013.

trecho mais incisivo, citando diretamente, com ironia, o governador Sérgio Cabral: "que infelicidade: carregam um sofrimento que começou com a chegada de Cabral em 1500 e ainda são perseguidos por Cabral." Semelhante ao texto anterior, a matéria do JB segue relatando fatos da esfera jurídica, explicando que a Procuradoria de Patrimônio e Meio Ambiente exige a retirada dos moradores da Aldeia Maracanã para a execução das obras de mobilidade do entorno do estádio, e dá voz ao Cacique Carlos Tukano, que explica que tem a notificação da Procuradoria em mãos, mas que nada foi assinado. A matéria cita ainda, diferentemente de O Globo, a visita de um procurador federal dos direitos do cidadão ao local, e expõe sua fala a favor da preservação do prédio enquanto patrimônio histórico. Há também a fala de outro procurador da república dos direitos do cidadão, dessa vez o do Rio de Janeiro, sobre o impedimento da demolição através de decisões judiciais.

O texto relata mais um fato favorável aos indígenas: ouve o presidente da Fundação Darcy Ribeiro, sobrinho do antropólogo que dá nome à fundação, dizendo que um documento de 1865, do Duque de Saxe, suposto dono do terreno na época, registrava a vontade do duque de destinar o local à causa indígena para sempre. O documento estaria sendo procurado no Arquivo Nacional. Por fim, reproduz, na íntegra, a nota de apoio da Comissão de Direitos Humanos da Alerj.

Novamente, a esfera jurídica é o principal campo semântico das vozes ouvidas pelos dois jornais. No entanto, o Jornal do Brasil amplia as fontes – contrárias à derrubada do prédio – e inclui como argumento um fato em potencial, isto é, a possível existência de um documento que legitimaria, através da memória histórica, a permanência do prédio e de seus ocupantes.

18 de março

Ao longo do mês de março, a pressão para a desocupação da Aldeia Maracanã aumentou significativamente. No dia 18 de março, terminava o prazo dado pela justiça para que todos os ocupantes deixassem o prédio, e a expectativa geral era pelo conflito, dadas as discordâncias seguidas entre ocupantes e o governo ao longo dos meses.

No Jornal O Globo, o primeiro texto, “Clima é de apreensão entre índios da Aldeia Maracanã”¹⁴ explica que o prazo judicial acabou e que os ocupantes aguardam uma

¹⁴ Disponível em: <http://oglobo.globo.com/rio/clima-de-apreensao-entre-indios-na-aldeia-maracana-7868872>. Acesso em: 31 de outubro de 2013.

possível reversão da decisão. O jornal ouviu novamente o defensor público Daniel Macedo, que diz que a Defensoria Pública está tentando estender o prazo para evitar o despejo – e um possível conflito, já que militâncias de outros movimentos sociais já haviam se deslocado para o local e mantinham uma vigília. A reportagem cita ainda que, na sexta-feira anterior à data, o grupo se revoltou após receber a notificação de imissão de posse, entregue por um oficial de justiça e, em protesto, fez cinco pessoas reféns, inclusive a subsecretária estadual de Direitos Humanos do Rio, Andréa Sepúlveda, que foi liberada, junto dos outros reféns, no mesmo dia. Fato que não aparece no Jornal do Brasil, como veremos a seguir. O defensor público destaca também a inexistência das propostas do governo, e o risco que o grupo corre de deixar o imóvel e ser esquecido. Segundo ele, “eles ocupam aquele prédio desde 2006 e deram vida a um local onde eram praticados crimes. Agora são tratados como bandidos pelo mesmo governo que os incentivava a realizar eventos culturais ali”.

O texto do Jornal do Brasil, por sua vez, “Aldeia Maracanã resistirá até o último minuto”¹⁵, começa com a decisão dos indígenas de permanecerem no local, e dá voz a dois deles, Afonso Aporinã e Urutal Guajajara, que explicam que o grupo vai permanecer no local e resistir pacificamente a qualquer ação de despejo - o que não é verificado na matéria de O Globo. A matéria se estende no campo jurídico, e explica que a Defensoria Pública tentou um recurso à decisão do Tribunal Regional Federal – que determinou a reintegração e posse – mas não conseguiu, o que torna a desocupação uma questão de horas.

22 de março

No dia 22 de março, o Batalhão de Choque da Polícia Militar cercou novamente o terreno do antigo Museu do Índio, mas dessa vez, retirou os ocupantes do local, em ação conflituosa. Parte dos ocupantes – 12 pessoas - aceitou ir para um alojamento provisório em Jacarepaguá, sob a promessa governamental de criar um Centro de Referência Indígena na cidade. Cada veículo publicou 5 matérias sobre o assunto nesta data.

A primeira matéria publicada pelo Jornal O Globo foi um texto da agência de notícias Reuters, intitulado “Polícia enfrenta manifestantes e invade antigo museu do

¹⁵ Disponível em: <http://www.jb.com.br/rio/noticias/2013/03/20/aldeia-maracana-resistira-ate-o-ultimo-minuto/>. Acesso em: 31 de outubro de 2013.

índio”¹⁶. A apuração inicial não foi do próprio jornal. O texto explica que a força policial usou escudos e bombas de feito moral no enfrentamento com índios e outros manifestantes, e que alguns deles usavam cocares e tinham parte do rosto e do resto do corpo pintados – adjetivação aparentemente descartável para o entendimento do evento, mas que, semanticamente, revela que tais elementos foram considerados importantes para definir os indígenas presentes na ação. A matéria mostra a versão da polícia para o conflito, que argumenta que a invasão só ocorreu depois de um princípio de incêndio. Em seguida, as explicações jurídicas sobre a desocupação e a demanda do projeto de obras no entorno do Maracanã são citados. Um dos líderes indígenas da Aldeia Maracanã é citado, explicando que o grupo quer garantias para deixar o local. Sua fala é seguida pela do defensor público Daniel Macedo, mais uma vez, que considera a ação da polícia um abuso de autoridade. A reportagem termina com os prazos para o término das obras do Maracanã.

Em outro texto, “Após manifestações, índios aceitam ficar em terreno de Jacarepaguá”¹⁷ O Globo explica que os indígenas aceitaram ser realocados em uma área de Jacarepaguá, mas não cita o grupo que não entrou nesse acordo com o governo do estado. Em seguida, relata novamente o conflito, atribuindo a confusão aos manifestantes que impediam a saída dos indígenas do local e cita uma manifestação a favor dos indígenas ocorrida no Centro da cidade, finalizando o relato com as mudanças no trânsito durante o protesto. Mais uma vez, o texto retoma a fala do defensor público Daniel Macedo, criticando a ação da Polícia Militar. Uma nota do ministério público também é citada, em desacordo com a força desproporcional aplicada pela polícia (na mesma data, matéria dedicada à nota é publicada¹⁸)

Nessa sequência, O Globo dedicou uma matéria às críticas do defensor público Daniel Macedo à ação da PM, “Ação da PM na Aldeia Maracanã foi ‘ato desastrado’, diz defensor público”¹⁹, juntamente com a fala de representantes do Ministério Público, do

¹⁶ Disponível em: <http://oglobo.globo.com/pais/policia-enfrenta-manifestantes-invade-antigo-museu-do-indio-no-rio-7920034>. Acesso em: 31 de outubro de 2013.

¹⁷ Disponível em: <http://oglobo.globo.com/rio/apos-manifestacoes-indios-aceitam-ficar-em-terreno-de-jacarepagua-7920038>. Acesso em: 31 de outubro de 2013.

¹⁸ Disponível em: <http://oglobo.globo.com/rio/mpf-pm-agiu-com-forca-desproporcional-na-desocupacao-da-aldeia-maracana-7919477>. Acesso em: 31 de outubro de 2013.

¹⁹ Disponível em: <http://oglobo.globo.com/rio/acao-da-pm-na-aldeia-maracana-foi-ato-desastrado-diz-defensor-publico-7914673>. Acesso em: 31 de outubro de 2013.

deputado estadual Marcelo Freixo, condenando a ação violenta da polícia. Informações sobre manifestantes detidos no conflito também são divulgadas. Além disso, o texto relata que a Ordem dos Advogados do Brasil, a OAB, através do procurador-geral Guilherme Peres de Oliveira, afirmava desconhecer qualquer mandado de segurança que impedisse a desocupação do antigo Museu do Índio, e que desconhecia as pessoas que se denominavam representantes da instituição, com tais documentos. O texto segue com informações da secretaria de assistência social do estado, explicando os possíveis locais de transferência dos índios que aceitaram deixar a Aldeia Maracanã, o possível pagamento de um aluguel social a estas pessoas ou ajuda financeira para retornarem aos seus lugares de origem. Todas essas propostas teriam sido acordadas entre a secretaria e os índios na quinta-feira anterior à desocupação.

O Globo também publicou a versão da Polícia Militar diante das severas críticas. Em “Em nota, a PM questiona diretamente as declarações de defensor sobre ocupação da Aldeia Maracanã”²⁰. A Corporação reitera que agiu de modo a “preservar o patrimônio público e a vida dos próprios manifestantes”, alegando que a invasão se deu após um princípio de incêndio provocado pelos próprios ocupantes, dentro do terreno do antigo Museu do Índio. A nota é reproduzida na íntegra.

Por fim, verifica-se que está presente, em todas as matérias, falas de representantes da Justiça avaliando um momento de violência, considerado desproporcional. A legitimidade da reivindicação cultural e política do local não foi posta em pauta nos textos publicados nesta data.

O Jornal do Brasil publicou texto de produção própria para anunciar a ação da Polícia Militar na Aldeia Maracanã. “Batalhão de Choque entra na Aldeia Maracanã para retirar índios”²¹ começa, como em O Globo, descrevendo o uso de bombas e outros artefatos no momento da desocupação. O defensor público Daniel Macedo também é ouvido, mas dessa vez, tem fala maior e mais detalhada: “Já estávamos retirando os idosos, as mulheres e as crianças para serem levados para um terreno em Jacarepaguá, oferecido pelo governo. Pedimos aos policiais para esperarem mais dez minutos, mas isso não

²⁰ Disponível em: <http://oglobo.globo.com/rio/em-nota-pm-questiona-declaracoes-de-defensor-sobre-ocupacao-da-aldeia-maracana-7924090>. Acesso em: 31 de outubro de 2013.

²¹ Disponível em: <http://www.jb.com.br/rio/noticias/2013/03/22/batalhao-de-choque-entra-na-aldeia-maracana-para-retirar-indios/>. Acesso em: 31 de outubro de 2013.

aconteceu e o comandante determinou a invasão do Batalhão de Choque. Isso não precisava ter terminado desta forma. Muitas pessoas foram atingidas por balas de borracha e spray de pimenta. Estamos estudando a possibilidade de entrar com uma representação contra o comandante por crime de abuso de autoridade”. A versão da polícia militar também é citada, em discurso indireto. Diferentemente de O Globo, o texto do Jornal do Brasil informa que representantes da OAB chegaram ao local, no momento da desocupação, com mandados de segurança e informa o nome do desembargador que teria concedido o documento. O texto também informa que o advogado dos ocupantes do local, Aarão da Providência Costa Filho, foi detido pela polícia ao tentar entrar no terreno. A matéria segue com mais detalhes, contextualizando a razão da retirada dos índios. Cita, por exemplo, a intenção do governo do estado de construir um museu olímpico no local e a promessa da secretaria de assistência social sobre um Centro de Referência Indígena. Destaca a discordância dos índios caso o antigo museu do índio seja o destino de um museu olímpico, citando a reunião deles com membros da secretaria de assistência social dias antes da desocupação - como também cita O Globo - mas de forma sutilmente diferente. O texto segue citando personalidades que se mostraram contrárias ao fim do museu do índio, como a ministra da cultura, Marta Suplicy, e artistas como Caetano Veloso, Chico Buarque e Leticia Sabatella (o jornal também dedicou matérias ao posicionamento desses artistas sobre o tema). A matéria se encerra com o depoimento do procurador regional do Ministério Público, Jaime Mitropoulos, reiterando a posição contrária da instituição à violência policial. O jornal inclui também parte da fala em que ele diz que representantes da justiça também foram atingidos pela ação da polícia com sprays de pimenta.

A matéria seguinte publicada pelo Jornal do Brasil, “Aldeia Maracanã: Freixo diz que entrará na Justiça contra violência policial”²² dedica-se à fala do deputado estadual Marcelo Freixo, afirmando que vai recorrer à justiça por causa da conduta da polícia na desocupação da Aldeia Maracanã, considerada por ele como “absurda”. Inclusive, o texto apresenta uma informação não apresentada em O Globo, dada pelo deputado: “A decisão da polícia de entrar foi absurda. A justificativa da PM de que entrou porque estava tendo

²² Disponível em: <http://www.jb.com.br/rio/noticias/2013/03/22/aldeia-maracana-freixo-diz-que-entrara-na-justica-contraviolencia-policial/>. Acesso em: 31 de outubro de 2013.

um incêndio na Aldeia e, por isso a entrada foi precipitada, é absurda. Os bombeiros entraram, apagaram o incêndio e 15 minutos depois a polícia entrou. Essa justificativa da PM é mentirosa.” O texto relata ainda que o deputado foi atingido por bombas de gás lacrimogênio lançadas pela polícia.

Ainda com foco na violência policial, o Jornal do Brasil publica um texto sobre a repercussão do caso na imprensa internacional: “Ação truculenta da desocupação do museu do índio repercute mundialmente”²³. A matéria dá destaque para a Reuters, a rede britânica BBC e o também jornal britânico Daily Mail, que reportaram a desocupação. Novamente, a fala do defensor público Daniel Macedo depõe contra a polícia militar afirmando que uma representação pode ser formalizada contra o comandante da ação.

Na contramão do que foi visto no Jornal o Globo no dia 22 de março, que citou em apenas uma matéria o depoimento de um indígena acerca da ação de desocupação, o Jornal do Brasil dedicou um texto – “Índios foram tratados como bandidos pelos policiais, diz cacique Tukano”²⁴ à fala do Cacique Carlos Tukano, um dos líderes da Aldeia Maracanã. O indígena, que critica veementemente a ação policial, alega que os ocupantes foram tratados como “bandidos”, e também dá detalhes sobre a transferência de parte do grupo para um terreno em Jacarepaguá, conforme acordado com o governo estadual. O texto ainda traz uma contradição de depoimentos: ao mesmo tempo em que afirma, através de depoimento de Carlos Tukano, que os indígenas preferem um Centro de Referência construído na região central da cidade, o secretário de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos, Zaqueu Teixeira, afirma que os índios “gostaram tanto que decidiram ficar por lá desde já. Eles decidiram também que o Centro de Referência da Cultura Indígena será construído na mesma área”.

Por fim, o Jornal do Brasil relata a manifestação a favor dos indígenas, ocorrida no mesmo dia, em matéria intitulada “Ativistas protestam contra a desocupação do antigo Museu do Índio”²⁵, reportada em um parágrafo de uma das matérias de O Globo, como já

²³ Disponível em: <http://www.jb.com.br/rio/noticias/2013/03/22/acao-truculenta-na-desocupacao-do-museu-do-indio-repercute-mundialmente/>. Acesso em: 31 de outubro de 2013.

²⁴ Disponível em: <http://www.jb.com.br/rio/noticias/2013/03/22/indios-foram-tratados-como-bandidos-pelos-policiais-diz-cacique-tukano/>. Acesso em: 31 de outubro de 2013.

²⁵ Disponível em: <http://www.jb.com.br/rio/noticias/2013/03/22/ativistas-protestam-contr-a-desocupacao-do-antigo-museu-do-indio/>. Acesso em: 31 de outubro de 2013.

supracitado. O texto cita ainda que a ação da polícia em relação aos manifestantes foi violenta, como informa um manifestante: “chegaram ao local com violência, batendo e utilizando o spray de pimenta e taser, arma utilizada pelos policiais que dispara choques no alvo”. A polícia também dá sua versão no texto, afirmando que apenas liberou a via para circulação e não agrediu ninguém. O texto segue citando artistas contrários à demolição do prédio, como Caetano Veloso, que critica a “vulgaridade que ronda a atual administração estadual”. O texto termina, em repetição dos outros contextualizando os planos do governo de construir um museu olímpico no local e alojar os índios em Jacarepaguá, local onde também seria construído um Centro de Referência Indígena.

4.4 Quem sustenta e direciona o debate

A análise que Ribeiro faz da construção do conhecimento histórico pode ser trazida para a análise do fenômeno jornalístico. Tal como o conhecimento histórico, o discurso jornalístico é um fenômeno prático, em que os sujeitos não são apenas intermediários de uma descrição ou registradores de fatos, existentes em si mesmo. A reportagem dos fatos está calcada no discurso, essa “substância” fronteira entre o real e a consciência social. O fato jornalístico é algo construído, ainda que a “ancoragem factual” legitime certas informações como nomes, datas, lugares e a maioria dos acontecimentos. Para além desse efeito de objetividade, que se dá através das próprias estratégias enunciativas do jornalismo, o fato concreto está envolto em determinado universo de entendimento produzido por determinado jornalista, que trabalha em determinada empresa e tem determinada postura ideológica sobre os acontecimentos. A autora destaca que:

sabemos [...] que nenhum registro é ingênuo ou descomprometido. Nenhum registro apenas registra. Todo ele pressupõe o trabalho da linguagem, pressupõe uma tomada de posição dos sujeitos sociais. Todo registro é discurso e possui, assim, mecanismo ideológico próprio, uma forma de funcionamento particular. Entender esse funcionamento, conhecer as operações discursivas através das quais o jornalismo atribui sentido aos fatos da atualidade é essencial para dar conta de como os meios de comunicação produzem uma ideia de história e como, no mesmo processo, constroem-se e legitimam-se como lugar social. (GOULART, 2000:37-38).

Os múltiplos sentidos que podem ser produzidos sobre um mesmo fato se verificam, dentre outras maneiras, a partir da simples comparação, por exemplo, de manchetes. O tratamento da linguagem nas manchetes abaixo, ambas lançadas no dia 22 de

março sobre a desocupação da Aldeia Maracanã, dá sentidos diferentes ao mesmo contexto social:

- O GLOBO: “Clima é de apreensão entre índios na Aldeia Maracanã”²⁶
- JORNAL DO BRASIL: “Aldeia Maracanã resistirá até o último minuto”²⁷

Além do tratamento semântico das informações, os personagens escolhidos para estruturarem o fato jornalístico são elementos ainda mais fundamentais para entendermos as bases do discurso, isto é, de que modo um fato social é semantizado e transformado em fato jornalístico. No caso específico da Aldeia Maracanã aqui tratado, a qualificação do fato está claramente inserida, em ambos os jornais, na esfera jurídica e administrativa. As fontes são praticamente as mesmas e se repetem ao longo de mais de três meses de cobertura sobre o assunto. Defensores públicos, procuradores de justiça, advogados e secretários de estado são as fontes majoritárias tanto do jornal O Globo quanto no Jornal do Brasil.

Como verificado através de entrevistas e conversas ao longo da pesquisa de campo, a base do movimento de ocupação do antigo Museu do Índio é uma reivindicação de preservação da memória e do patrimônio cultural indígena, aliada a uma resistência política à administração do atual governo do Rio de Janeiro. Entretanto, é plausível dizer que, em sua maioria, os textos giraram em torno do imbróglio judicial sobre o terreno. As fontes consultadas pelos veículos de comunicação direcionaram o debate para o direito de propriedade de um espaço da cidade: de quem é o terreno por direito? Quem pode ocupá-lo com legitimidade? O que será feito com ele? Qual será a eficácia de sua finalidade enquanto Museu do Índio, museu olímpico ou estacionamento do Estádio do Maracanã? Debate altamente em voga nesse momento em que outros espaços da zona norte do Rio de Janeiro também estavam ameaçados de demolição pela administração pública, em razão de futuros eventos esportivos.

Ainda que os dois veículos tenham se assemelhado bastante na abordagem através do campo semântico jurídico, a diferença de abordagem é significativa no que diz respeito

²⁶ Disponível em: <http://oglobo.globo.com/rio/clima-de-apreensao-entre-indios-na-aldeia-maracana-7868872>. Acesso em 31 de outubro de 2013.

²⁷ Disponível em: <http://www.jb.com.br/rio/noticias/2013/03/20/aldeia-maracana-resistira-ate-o-ultimo-minuto/>. Acesso em 31 de outubro de 2013.

à elementos contrários e elementos favoráveis à ocupação do terreno do antigo Museu do Índio. O Jornal do Brasil, além de dar maior destaque ao tema pelo número de matérias publicadas, publicou matérias maiores – mais contextualizadas – e apresentou com um número maior de depoimentos favoráveis à permanência da Aldeia Maracanã do que o verificado no Jornal O Globo. Além das falas de representantes da justiça e de parlamentares, o JB também recorreu à opinião de artistas e dedicou a essas falas diversas matérias que não foram foco de análise deste trabalho. Como já apresentado, não há registro puro quando se fala em fato jornalístico. Filtros ideológicos estão sempre intermediando o real e o discurso reportado. Ao trazer falas mais contrárias à ação do governo (não somente nos momentos de conflito entre ocupantes, manifestantes e a polícia), dedicar um texto inteiro à manifestação a favor dos índios, e buscar opiniões favoráveis à ocupação dentre a classe artística – este último aspecto, fora do debate em O Globo - o Jornal do Brasil se posiciona ideologicamente a favor da causa, legitimando-a através de depoimentos de defesa.

É importante ressaltar, a respeito dos interlocutores do debate, que os ocupantes da Aldeia Maracanã raramente foram ouvidos. O que é incoerente até mesmo com as estratégias enunciativas do jornalismo, que presumem o registro da fala dos atores centrais de um determinado acontecimento. Neste caso, os protagonistas do acontecimento – indígenas e demais ocupantes do terreno, ativamente participativos nas ações culturais e de negociação com o governo – não foram os protagonistas do discurso. Embora o Jornal do Brasil tenha dado um espaço um pouco maior para a fala dos líderes -como vimos em reportagem sobre a fala do Cacique Tukano – não foi com base no discurso dos indígenas que o acontecimento foi reportado. Como pude ouvir do índio de origem pataxó, Kwatí, ao longo da minha pesquisa de campo, os jornalistas brasileiros não paravam para ouvi-los. Queriam registros fotográficos e tiravam suas próprias conclusões através da observação.

É importante ressaltar também que o grande contingente de apoiadores dos indígenas da Aldeia Maracanã – que ajudaram a fortalecer a resistência de ocupação - também foi raramente consultado como fonte das matérias jornalísticas. Apenas uma reportagem do jornal do Brasil usa a fala de uma ocupante, estudante de Antropologia, para ratificar o quão absurdo foi o cerco do terreno pela polícia no dia 12 de janeiro. No dia 22 de março, o Jornal do Brasil também colhe o depoimento de um manifestante a favor da manutenção do antigo Museu do Índio. Os apoiadores apareceram, nos dois veículos,

enquanto “existentes”, mas não enquanto emissores do discurso e, sobretudo, composição do movimento.

Em suma, os simpatizantes da causa indígena, peças fundamentais no movimento de resistência, ou seja, também protagonistas do fenômeno, foram quase ignorados pelos jornalistas enquanto fontes de opinião (tal como foram emitidas por juristas, parlamentares e até artistas que simpatizavam com a causa) ou mesmo parte dos dados factuais. A maioria deles, como já mencionado, os militantes usaram em seu discurso o argumento da defesa da etnicidade indígena, mas, ao mesmo tempo, estabeleceram uma relação forte entre essa defesa e a defesa dos espaços da cidade contra a onda de privatizações imposta pelo governo estadual – como era o caso não só do Maracanã, mas também do Parque Júlio Delamare e o Estádio Célio de Barros, que na época seriam demolidos. Ou seja, a fala sobre a etnicidade indígena também foi usada como estratégia para defesa de outros interesses, mas os jornais não deram destaque a esse aspecto.

4.5 A noção de índio: o real e o discurso

Ainda que estejamos falando de um conflito que se deu dentro do espaço urbano, aliado a questões políticas de disputas por espaços da cidade, os conceitos básicos apresentados neste referencial teórico, sobre a relação entre grupos étnicos diferentes – neste caso, índios e brancos, minoria e estado – são altamente cabíveis. Tal como explica Roberto DaMatta (1976), verificamos o quanto assumir a indianidade na reivindicação por um espaço foi custoso. O papel de índio – ou simpatizante da categoria – foi veementemente desencorajado, uma vez, na situação em questão, os interesses indígenas se chocavam com interesses movimentados pela lógica do capital – que também foi a lógica do Estado no episódio. A reivindicação com base em um direito étnico, histórico e cultural não era compatível com a necessidade da eficácia – as obras de mobilidade do Maracanã, fonte de lucro em razão dos eventos esportivos internacionais. Foi visto, exatamente, o que DaMatta (1976) descreve como “situação não-gramatical”. O domínio do estado, mais forte do que um grupo minoritário de indígenas, se utilizou do poder totalizador da violência para institucionalizar seu ponto de vista: a reivindicação dos índios não era mais importante e legítima do que o planejamento de obras urbanas, e por isso, os que estavam a margem foram hierarquicamente esmagados pelos os que estavam no centro da sociedade. Por outro lado, os índios usaram o fator identidade como mecanismo de proteção diante do estado.

Como apresentado, a reivindicação de um patrimônio étnico e cultural indígena, questão central da ocupação da chamada Aldeia Maracanã (e também aliada a uma resistência política local, em um contexto específico do Rio de Janeiro) não foi eixo temático da discussão sobre os temas nas matérias jornalísticas analisadas. Como já apresentado, a discussão girou em torno de uma disputa jurídica por um espaço, e os índios, enquanto protagonistas daquela ação, foram raramente parte do discurso. O que foi verificado nas matérias pode ser retomado na obra de Everardo Rocha (1984), não são os indígenas que falam sobre si, suas perspectivas, culturas, aspirações. É o homem branco que fala sobre ele partindo de um ponto de vista diferente, de um universo de significação diferente. Segundo Rocha (1984), os índios “aqueles que são diferentes de nós por não poderem dizer de si mesmos, são representados sempre através de nossa própria ótica e segundo necessidades ideológicas de um dado momento” (ROCHA,1984:16). E ainda que, diretamente, não se possa verificar um discurso etnocêntrico nesses jornais, o fato de o índio ser objeto da fala do outro, mas não enunciador do próprio discurso, também é uma forma de etnocentrismo. Eles foram registrados em fotos, sempre adereçados com cocares e pinturas (entretanto, nem sempre estavam assim). Não falavam sobre si, apenas emprestavam sua imagem como ilustração do discurso jurídico e governamental.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o objetivo de discutir as representações do índio no cenário midiático brasileiro - em especial, em dois órgãos da imprensa carioca em suas versões online – esse trabalho começou por fazer uma contextualização histórica do modo como essas representações foram construídas na teoria antropológica brasileira. Para tanto, foram utilizados o livro do antropólogo Renato Athias, “A noção de identidade étnica na Antropologia Brasileira” (2007), que faz uma leitura de autores como Darcy Ribeiro, Gilberto Freyre, Roberto Cardoso de Oliveira, dentre outros. O autor faz uma linha do tempo teórica, e mostra como as Ciências Sociais interpretaram o indígena, desde sua interpretação como elemento formador da identidade brasileira, na fábula das três raças, até o entendimento do indígena descolado de suas origens e imerso em outros sistemas culturais.

As ideias de Roberto DaMatta e Eduardo Viveiros de Castro também foram referências centrais nessa parte e serviram de ponto de partida para o trabalho, sobretudo no que diz respeito ao custo das identidades sociais no Brasil. DaMatta mostra como ser indígena é algo que se choca com as perspectivas de mundo baseadas no capitalismo e que, por isso, torna-se demasiado custoso. O cenário está calcado no conceito de etnocentrismo, no qual o julgamento de uma visão de mundo é feito com base em outra visão de mundo, considerada “mais evoluída”. Eduardo Viveiros de Castro também trata desse tema e serviu de base para a discussão sobre a tutelização dos povos indígenas pelas políticas públicas e pela esfera jurídica ao longo dos últimos 100 anos, com base em concepções etnocêntricas. A obra de Everardo Rocha, “O que é etnocentrismo?” (1984) também foi consultada no que diz respeito a este conceito, em profundidade, e à materialização desta visão nos livros didáticos brasileiros, como consequência de uma visão política de estado. Por fim, a base teórica também se apoiou na noção de identidade cultural descentralizada, proposta pelo teórico cultural jamaicano Stuart Hall, no que se refere aos hibridismos identitários resultantes da chamada pós-modernidade.

Em seguida, ao longo do relato etnográfico, pôde-se perceber o quanto as identidades são intercambiáveis e, sobretudo, plurais. Conviviam, no espaço da Aldeia Maracanã, indígenas retirados de sua condição social e cultural original e ambientados, e também indígenas já ambientados à espaços urbanos e ocidentalizados, além de indivíduos natos do espaço urbano ocidentalizado.

Foi exatamente essa amálgama sócio-cultural a substância do movimento de ocupação do antigo Museu do Índio. Também no relato etnográfico, foi percebido o quanto os ocupantes se sentiam desmerecidos em seus depoimentos, ao que tinham a dizer sobre a própria identidade e sobre a luta pelo espaço no contexto de disputas da cidade à imprensa local. Na maioria das vezes, como visto nas matérias jornalísticas aqui analisadas, ela ignorou a importância do discurso deles, agentes do movimento, e destacou, unicamente, a fala de representantes da administração estatal e da justiça na qualificação dos acontecimentos. Nesse sentido, a hipótese levantada foi a do etnocentrismo e da “infantilização” do indígena. Ele não é emissor de um discurso sobre si mesmo, a ele não é dado poder de fala nem de repercussão sobre os fatos. Ele é apenas tratado sob a tutela da justiça, que define se ele deve ou não permanecer em determinado lugar e agir de determinada maneira, levando em consideração, sempre – e de forma hierarquicamente mais importante – os interesses do Estado e do capital. Ainda que ele esteja na posição de protagonista de um determinado acontecimento – como foi o caso da Aldeia Maracanã – não é a partir dele que, historicamente, os discursos midiáticos se estabelecem, mas no que é dito sobre ele nas esferas política, administrativa, militar (através da polícia) e jurídica.

A partir dessas análises, uma questão aparece como fundamental: a relação entre as perspectivas da antropologia e do jornalismo na descrição da realidade social. A antropologia pode ser definida, sinteticamente, como o ramo das ciências sociais que estuda as sociedades humanas e suas relações a partir do conceito de cultura, buscando compreender (e não avaliar) suas diferentes expressões. Na perspectiva da antropologia interpretativa, que tem em Clifford Geertz uma referência teórica central, a cultura é entendida como uma “teia de significados” e o foco da pesquisa deve ser os diferentes pontos de vista dos sujeitos cujo comportamento se visa interpretar. Para tanto, o principal método da pesquisa antropológica é a “observação participante”, na qual os pesquisadores passam longos períodos de tempo convivendo com o universo de seu objeto de estudo. O resultado dessa observação, que inclui longas entrevistas, diferentes formas de registro e anotações de diários de campo é a etnografia, definida por Geertz como “descrição densa”, isto é um relato que busca dar conta dos significados presentes no comportamento dos sujeitos estudados. Foi essa perspectiva que se tentou incorporar, embora que de forma restrita, dentro dos limites de uma monografia de graduação. Jornalismo e antropologia se assemelham na medida em que pretendem observar e analisar o comportamento e a experiência humanos, ainda que de maneiras bem diferentes e ao longo espaços de tempo

muito diversos. Por outro lado, ambos visam divulgar suas descobertas e interpretações sobre um determinado contexto da vida social para um público mais abrangente. No entanto, o que vemos é que os prazos quase que instantâneos do mundo jornalístico atuam em detrimento da profundidade ou “densidade” das interpretações e da sua validade. Não se trata necessariamente de mentiras ou invenção de fatos, mas da construção de discursos que se restringem a uma perspectiva simplista e reproduzem estereótipos do discurso dominante, que podem ocultar ou omitir a complexidade da realidade que se pretende retratar.

É importante salientar que, além dos filtros subjetivos de cada jornalista, existem muitos interesses envolvidos na produção de notícias, o que resulta em discursos deliberadamente enviesados e imparciais. Discursos jornalísticos são originários de empresas jornalísticas. Empresas estas que tem determinados patrocinadores, determinados acordos políticos e, evidentemente, formas ideologicamente específicas de avaliar o peso político e econômico dos fatos. Ainda assim, o jornalista, enquanto sujeito produtor de conteúdos, pode e deve se preparar em termos de conhecimento não só prático, mas sobretudo teórico, para realizar um trabalho mais profundo e, conseqüentemente, mais crítico sobre os fatos e os processos sociais que os desencadeiam, no sentido de atribuir aos textos noticiosos sua consistência e densidade necessárias.

Uma maior interlocução entre o campo do Jornalismo e da Antropologia poderia contribuir para uma maneira mais holística e muito mais rica de produzir conteúdos no contexto da informação jornalística. Permitiria também, ao jornalista, questionar boa parte dos conhecimentos recebidos através de entrevistas com os ditos especialistas, e seus comentários sobre determinados temas, que, muitas vezes, são aceitos por serem socialmente legitimados.

E isso é importante não apenas sob o ponto de vista da profundidade da apuração, mas do relacionamento entre veículos e sua audiência. O processo de recepção das notícias não é mais o mesmo desde o advento da internet e, sobretudo, das redes sociais. As audiências adquiriram um poder maior de questionar as informações recebidas e estabelecerem, elas mesmas, outras narrativas a respeito dos acontecimentos. Já não se assistem – ou se lêem – os noticiários passivamente. Os receptores se envolvem com a pós-transmissão via “comentários” postados nos jornais digitais, difundem conteúdos pelo Twitter e pelo Facebook através de seus dispositivos móveis. Audiências opinam e

desafiam os produtores da notícia em tempo real, como foi visto também no caso da Aldeia Maracanã.

Esse novo contexto, em que a relação entre receptores e a produtores de notícias se torna fluida, o papel dos jornalistas é posto em questão. Para fortalecê-lo e diferenciá-lo, é importante que possam aprofundar e dar mais consistência à sua perspectiva sobre os fatos sociais, não apenas no sentido de reforçar os processos de pesquisa e coleta e apuração de dados, mas de construir interpretações mais críticas, que dêem conta da complexidade social e se afastem dos estereótipos correntes. Assim poderão oferecer aos receptores – estejam eles onde estejam – uma narrativa mais robusta e menos simplista, que avalie o acontecimento factual com mais profundidade e com atenção à sua dimensão processual.

Essa pesquisa, de âmbito limitado, se restringiu ao discurso da grande imprensa carioca, num caso específico. Pesquisas que fizessem análises comparativas entre os discursos dos chamados jornalismo tradicional e jornalismo alternativo - produzido por indivíduos na internet – são necessárias para o futuro desse debate.

6 REFERÊNCIAS

ATHIAS, Renato. *A noção de identidade étnica na antropologia brasileira: de Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira*. 1 ed. Pernambuco: Editora Universitária UFPE, 2007.

AZEEZ, Walé e MARSHAL, Sarah. Por que as redações precisam de antropólogos. In *Observatório da Imprensa*, ed. 772, 12 nov. 2013. Disponível em: http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/ed772_por_que_as_redacoes_precisam_de_antropologos. Acesso em 14 nov. 2013.

DAMATTA, Roberto. Quanto Custa ser Índio no Brasil? Considerações sobre o Problema da Identidade Étnica. In: *Dados*, publicação do IUPERJ, Rio de Janeiro, n. 13- 1976, pp.33-54.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. 5 ed., Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1987.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa. In: *A interpretação das culturas*. 1 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 3-21

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed, Rio de Janeiro: DP&A editora, 2006.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura, um conceito antropológico*. 23ª ed., Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1986.

MOTTA, Luiz Gonzaga. Para uma antropologia da notícia. In: *Revista Brasileira s Ciências da Comunicação*, vol. XXV, nº 2, jul-dez 2002, pp.11-41.

RIBEIRO, Ana Paula Goulart. A mídia e o lugar da História. *Lugar Comum*, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 11 , pp. 25-44, mai/ago. 2000.

ROCHA, Everardo. *O que é etnocentrismo*. 1 ed., 26ª reimp., São Paulo: Brasiliense, 1984/2009.

ROCHA, Everardo *et al.* Um índio didático: notas para o estudo de representações. In: *Testemunha ocular: Textos de Antropologia Social e do Cotidiano*. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 13-43.

TADDEI, Renzo. Os Guarani-Kaiowá e as perversidades do senso comum. In: *Canal Ibase*, 12 nov. 2012. Disponível em: <http://www.canalibase.org.br/os-guarani-kaiowa-e-as-perversidades-do-senso-comum-dos-brancos-2/>. Acesso em: 23 jan. 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, vol. 2, n. 2, Rio de Janeiro, pp.115-144, out. 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. In: *Povos Indígenas no Brasil*, ago. 2006, Disponível em:

http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf. Acesso em: 02 set. 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Introdução ao Pensamento Indígena*. Disponível em: Curso ministrado na PUC-RS, out. 2002. Disponível em: <http://vimeopro.com/fiapome/viveiros>. Acesso em: 16 jul. de 2013.