



Teko Haw Maraka'nà quebrando o asfalto: Raízes da ancestralidade indígena e cosmopolíticas na cidade do Rio de Janeiro

Teko Haw Maraka'nà breaking the asphalt: Roots of Indigenous ancestry and cosmopolitics in the city of Rio de Janeiro

Michelle Reis de Macedo*

Recebido em: 27/08/2025

Aprovado em: 22/10/2025

Resumo: O artigo analisa a história da Teko Haw Maraka'nà, aldeia urbana localizada no antigo prédio do Museu do Índio no Rio de Janeiro, como agente epistêmico e político. As narrativas indígenas evidenciam o território como fronteira viva, atravessada por conflitos ontológicos desde a colonização até o século XXI, refletindo padrões transnacionais de Abya Yala nos quais políticas violentas de assimilação e apropriação territorial se repetiram. Confrontando a lógica moderna de propriedade privada e história única, as ações da intelectualidade indígena (Xakriabá, 2023) da Aldeia exemplificam a (re)existência criativa e epistemológica frente à letalidade branca (Tuxá Cruz, 2021), propondo outros modos de existir. A partir das categorias ontologia política e cosmo-história, propostas respectivamente pelos intelectuais latino-americanos Mário Blaser (2022) e Fe (Federico) Navarrete Linares (2017), a Aldeia é apresentada como uma experiência histórica de cuidado com o território urbano. Ao articular pensamentos indígenas e críticas latino-americanas, o artigo contribui para o debate sobre alternativas à crise civilizacional e climática da modernidade e futuros sustentáveis em Abya Yala e além.

* Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professora efetiva de História Indígena da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Bolsista de Produtividade do CNPq, com a pesquisa *Mário Juruna desafiando a colonialidade: estratégias políticas do primeiro deputado federal indígena do Brasil (1983 a 1987)*. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil (n.º do processo: 300067/2025-9). Esse artigo é resultado da pesquisa de estágio pós-doutorado em andamento pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), com o título *Maraká'nà (re)existe: narrativas indígenas sobre o processo histórico de territorialização da aldeia multiétnica no centro do Rio de Janeiro*. E-mail: michellemacedo.historia@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0388-8602>.



Palavras-chave: Aldeia Maraka'nà; conflitos ontológicos; intelectualidade indígena.

| 237

Abstract: The article examines the history of Teko Haw Maraka'nà, an urban Indigenous community in the former Museu do Índio building in Rio de Janeiro, as an epistemic and political agent. Indigenous narratives highlight the territory as a living frontier, traversed by ontological conflicts from colonization to the twenty-first century, reflecting transnational patterns across Abya Yala in which violent policies of assimilation and territorial appropriation were repeatedly enacted. Confronting the modern logic of private property and a single historical narrative, the actions of the village's indigenous intellectuals (Xakriabá, 2023) exemplify creative and epistemic (re)existence in the face of white lethality (Tuxá Cruz, 2021), proposing alternative ways of being. Drawing on the categories of political ontology and cosmohistory, respectively proposed by Latin American intellectuals Mario Blaser (2022) and Fe (Federico) Navarrete Linares (2017), the Native village is presented as a historical experience of care for the urban territory. By articulating Indigenous thought and Latin American critical perspectives, the article contributes to the debate on alternatives to the civilizational and climatic crises of modernity and on sustainable futures in Abya Yala and beyond.

Keywords: Maraka'nà Village; ontological conflicts; Indigenous intellectuality.

Ay kakuyri tama.

Ynua tama verano y tana rytama.

Ruaia manuta tana cultura ymimiua,

Sany may-tini, iapã iapuraxi tanu ritual.¹

O trecho acima, escrito na língua do povo Omágua/Kambeba, é a primeira estrofe do poema *Ay Kakuyri Tama* (Eu Moro na Cidade), de Márcia Wayna Kambeba. Nele, a autora afirma ser uma mulher indígena mesmo vivendo na cidade, contradizendo narrativas racistas que restringem a existência indígena ao passado e à floresta. Para Kambeba, o território indígena é também o corpo, a memória, a espiritualidade e o pertencimento – dimensões que se mantêm vivas mesmo no espaço urbano. Assim, a cidade pode ser (re)territorializada como espaço de ancestralidade. A Teko Haw Maraka'nà é um desses lugares: uma aldeia

¹ Tradução: Eu moro na cidade. Esta cidade também é nossa aldeia. Não apagamos nossa cultura ancestral. Vem homem branco, vamos dançar nosso ritual (Kambeba, 2013, p. 23).



multiétnica, localizada em uma área altamente urbanizada do Rio de Janeiro, que afirma um modo de existência distinto daquele promovido pela modernidade marcada pelo ritmo frenético, pelo excesso de concreto e pela corrida individualista por sucesso que desvitaliza a vida cotidiana.²

Durante o curso de Línguas e Culturas Tupi-Guarani com o cacique Urutau Guajajara, aprendi que “aldeia” é uma tradução limitada para Teko Haw. Mais que uma tradução imperfeita, trata-se de uma equivocação no sentido proposto por Marisol de la Cadena (2024): uma tentativa de manter em contato comunicativo mundos diferentes parcialmente conectados, sem reduzi-los um ao outro. Teko Haw nomeia uma dimensão espaço-temporal que escapa aos parâmetros da modernidade. Por isso, neste artigo, priorizo o uso dessa expressão em Ze’egte, língua Guajajara, do troco Tupi-Guarani, embora em alguns momentos recorra ao termo “aldeia” como forma provisória de aproximação entre mundos distintos. Já a grafia Maraka’nà – também de origem Tupi-Guarani – será mantida para me referir ao coletivo indígena, como forma de afirmar a força ancestral dos povos originários que habitavam aquele território. A escolha também remete ao pássaro sagrado de mesmo nome (Guajajara *et. al.*, 2023, p. 14), presente nas florestas tropicais brasileiras, além de distinguir esse território do Maracanã, nome associado ao estádio de futebol e ao bairro carioca onde se situa.

Em outubro de 2006, pessoas indígenas de diferentes povos ocuparam o antigo prédio do Museu do Índio, nos arredores do estádio do Maracanã, um espaço vinculado à história indígena e indigenista do Brasil. Nas palavras dos próprios indígenas da Aldeia, decidiram “instalar-se no território, pela memória dos moradores ancestrais e por considerar fundamental a ocupação de um lugar

² O grupo de indígenas que lá se encontra hoje é remanescente do movimento Aldeia Maraká'nà Rexiste, que não aceitou o acordo oferecido pelo Governo do Estado e retomou o território em 2016. Antes da expulsão em 2013, o coletivo que havia ocupado a área em 2006 compunha o Instituto Tamoio dos Povos Originários, que logo ficou conhecido como “Aldeia Maracanã”. Mas após a divisão do grupo em 2013, aqueles que aceitaram a proposta das autoridades do Estado, receberam apartamentos no conjunto habitacional no bairro do Estácio e formaram a Associação Indígena Aldeia Maracanã (SILVA, 2023). Mais adiante, esta cisão será mencionada no texto.



tradicional de preservação da cultura originária” (Guajajara *et. al.*, 2023, p. 31). Pretendiam também construir um espaço para acolher indígenas de passagem ou morando no Rio de Janeiro. Desde então, entre conflitos, ameaças, remoções, ações políticas e jurídicas, os indígenas da Teko Haw Maraka'nà vêm (re)construindo naquele território modos de vida rompidos pelo processo de colonização.

Do ponto de vista ocidental preocupado com os problemas sociais, essa experiência pode ser reduzida a uma ocupação de um prédio abandonado, como tantas que surgem nas grandes cidades, expondo a insuficiência de políticas habitacionais, a especulação imobiliária e a exclusão socioespacial. Já sob o olhar ocidental neoliberal, as ocupações urbanas são associadas à desordem, à criminalidade e à degradação do espaço público, sendo tratadas como empecilho ao “progresso” e à “modernização” da cidade. Apesar de partirem de campos ideológicos distintos, ambas as leituras classificam a Teko Haw Maraka'nà como uma ocupação irregular de uma área delimitada por duas vias expressas – Avenida Maracanã e Avenida Rei Pelé – e pela Rua Mata Machado, em plena vizinhança do estádio de futebol mais famoso do Brasil, numa região marcada pelo intenso fluxo urbano.

Este artigo propõe uma outra leitura. Ao invés de tratar a aldeia urbana como mero conflito fundiário, busco analisá-la como mobilização que ultrapassa os marcos de uma disputa material por um espaço na cidade. A Teko Haw Maraka'nà consiste na criação de um mundo que (re)existe a partir de saberes, temporalidades e formas de vida próprias, desafiando a gramática do mundo moderno-colonial em tempos de colapso ambiental, econômico, ético e epistemológico. Para tanto, considero a Teko Haw Maraka'nà como agente epistêmico e político, acionando a noção de intelectualidade indígena elaborada por Célia Xakriabá (2023), entendida não apenas como reação à letalidade branca (Tuxá Cruz, 2021), mas como proposição ativa de outros modos de pensar, narrar e viver. Como ferramentas teórico-metodológicas para pensar a potência de mundos em confronto, articulam-se a ontologia política do antropólogo Mario



Blaser (2022) e o modelo cosmo-histórico de análise proposto pela historiadora Fe Navarrete Linares (2017). Para esta autora, a cosmo-história refere-se às cosmopolíticas entendidas como “negociações diplomáticas que os habitantes de outros mundos socionaturais tem que empreender com a história, a ciência e a economia política ocidentais” (Navarrete Linares, 2017, p. 44).

Ao situar a experiência da Teko Haw Maraka'nà no horizonte das cosmopolíticas indígenas de Abya Yala³, este estudo insere-se no campo dos debates latino-americanos e indígenas que buscam compreender a persistência e a recriação de mundos diante da modernidade colonial.

A principal fonte histórica da pesquisa é o livro *Em nossas artérias nossas raízes*, escrito coletivamente pelos indígenas da Teko Haw Maraka'nà. Trata-se de uma narrativa polifônica, atravessada por múltiplas vozes, formas de enunciação, memórias ancestrais, espiritualidades, críticas políticas e experiências urbanas. Não é uma história linear e não se limita ao marco da retomada em 2006. Além das narrativas do livro, este texto também é atravessado por minhas próprias vivências na Teko Haw Maraka'nà ao longo do ano de 2025, que me permitiram romper com os protocolos distanciados da pesquisa ocidental e transitar da observação para a participação, da explicação para o sentir, do falar para o ouvir. De forma complementar, utilizo também fontes periódicas e documentos oficiais.

A Teko Haw Maraka'nà não é uma aldeia indígena tradicional e nem plenamente uma área urbana e moderna, é um território fronteiriço, onde mundos distintos coexistem, se contrapõem e se justapõem sem se fundir. Espaço de conflitos ontológicos, ela abriga modos diversos de ser, saber e lutar: entre rituais e processos judiciais, línguas indígenas e documentos oficiais, cantos e dossiês, corpos pintados e petições públicas. É um campo de disputas em que se entrelaçam encantados e argumentos jurídicos, cosmologias ancestrais e

³ Abya Yala, nome de origem indígena para o território que veio a ser chamado de América, é utilizado por movimentos e organizações indígenas como um ato de resistência e descolonização. Neste artigo, sua adoção representa uma escolha política em oposição à denominação eurocêntrica “América”.



estratégias de visibilidade nas redes sociais. Nessa tessitura, as lutas por território e reconhecimento se movem dentro e fora do sistema, ao mesmo tempo em que tensionam seus próprios limites. Ao reivindicar a demarcação de um território indígena urbano com base nos parâmetros constitucionais de 1988 – um texto ancorado na gramática moderna do direito –, os indígenas da Aldeia acionam ferramentas do Estado ao mesmo tempo em que afirmam ontologias que escapam a ele, desafiando as fronteiras entre o legal e o legítimo, o político e o sagrado.

Ao mesmo tempo, a experiência da Teko Haw Maraka'nà não está isolada, inserindo-se em um conjunto de mobilizações indígenas que, de norte a sul de Abya Yala, afirmam a continuidade de mundos diante das investidas violentas do mundo colonial-moderno. Movimentos como o Land Back nos Estados Unidos e no Canadá, as retomadas Mapuche no Cone Sul e as mobilizações Maia na Guatemala compartilham a recusa de serem reduzidos a sujeitos culturais do passado, reivindicando a atualidade de suas cosmologias e territorialidades. Essas experiências conformam cosmopolíticas continentais que desafiam o monopólio moderno do real e convocam a historiografia a reconhecer que a história de Abya Yala não pode ser contada apenas como narrativa linear do progresso nacional, mas como campo de disputas ontológicas em que mundos distintos persistem e se recriam, inclusive em contextos urbanos.

A partir das práticas e narrativas de indígenas que habitam e sustentam esses territórios, este texto propõe-se a refletir sobre como a Teko Haw Maraka'nà atua como contranarrativa à história oficial diante das múltiplas crises do presente, em especial a crise climática, valorizando as epistemologias indígenas como centrais para repensar não apenas a História do Rio de Janeiro e do Brasil, mas também a própria história de Abya Yala, onde mundos indígenas oferecem caminhos para imaginar futuros outros.

Territorialidades indígenas no Rio de Janeiro

A periodização tradicional da história do Brasil – estruturada em Colônia, Império e República – reflete uma perspectiva eurocentrada que marginaliza as



temporalidades e experiências dos povos indígenas. Ainda que a chamada História Indígena, nos moldes da historiografia ocidental, tenha avançado ao reconhecer os protagonismos indígenas em diferentes momentos, ela frequentemente permanece prisioneira de marcos cronológicos que ignoram as continuidades e rupturas próprias das ontologias e experiências indígenas. Como questiona Ivanilson Xokó (2024, p. 56), “Será que é possível fazer História Indígena no presente sem ter esse olhar sobre o que pensamos, escrevemos, lutamos e sonhamos?”. Ele mesmo responde a essa provocação ao reivindicar “uma escrita da História mais coletiva e epistemologicamente mais diversificada, em que nossas concepções de mundo sejam incorporadas nas bibliografias de referência nas faculdades e universidades brasileiras” (Xokó Santos, 2024, p. 51). Um mínimo esforço nesse sentido, quando feito em diálogo com intelectuais indígenas, revela que os marcos históricos convencionais não dão conta da realidade indígena: questões fundiárias, violências territoriais e processos de expropriação pouco mudaram ao longo dos séculos. O que há é uma continuidade de ações violentas, sistemáticas e recorrentes, que atravessam os diferentes períodos oficiais da história nacional, demonstrando que, para os povos indígenas, as relações coloniais não estão superadas.

Segundo Felipe Tuxá (2022, p. 37),

Estudar a violência contra os povos indígenas implica em se debruçar sobre as modalidades pelas quais a lógica da eliminação indígena se manifesta. A sua continuidade no tempo sugere ajustes e adaptações que surgem à medida que a sociedade muda, consubstanciando atitudes que às vezes se distanciam, à primeira vista, do terror aberto e evidente letalidade do momento inicial da instauração da sociedade colonial, dos massacres e motins.

As modalidades a que Tuxá se refere não se restringem à morte biológica nos termos ocidentais. Elas incluem ações igualmente letais que “sem disparar um único tiro, levam à morte e destruição dos mundos indígenas” (Tuxá Cruz, 2021, p. 37). É o que ele denomina letalidade branca: um padrão cultural enraizado que estabelece sua relação com os povos originários por meio da lógica



da eliminação, tratando suas presenças como obstáculos a serem removidos para garantir a afirmação de um modelo hegemônico de sociedade e território. Essa mesma lógica atravessa a produção do conhecimento histórico no Brasil, manifestando-se de maneira insistente na historiografia tradicional, que, ao narrar a formação do país, apagou sistematicamente a presença indígena em favor de marcos e sujeitos coloniais, eurocentrados e ocidentalizados.

A memória histórica oficial sobre a origem do Rio de Janeiro é um exemplo eloquente desse apagamento. Misturada ao mito cristão de São Sebastião, ela é contada como uma epopeia portuguesa, marcada por heroísmo e fé. Segundo versões comemorativas, durante os conflitos da década de 1560, o santo teria aparecido milagrosamente em 1566 para salvar “poucas dezenas de homens aterrorizados pelos tupinambás da Guanabara”, que se aproximavam em tocaia para retomar o território. Uma explosão em plena Baía de Guanabara teria destruído uma canoa indígena, interpretada como intervenção divina de um santo. No imaginário colonial, São Sebastião teria assim garantido aos portugueses sua primeira vitória militar relevante na região.⁴

No entanto, essa narrativa gloriosa esconde um episódio de violência brutal, própria das dinâmicas de colonização que avançavam pelo território. Fortalecidos, os portugueses atacaram a aldeia fortificada de Uruçumirim (atual Morro da Glória), centro estratégico da Confederação dos Tamoios, liderada por Aimberê. Como ficou conhecida, a batalha de Uruçumirim, em 1567, tornou-se um mito fundador da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro (Perrone-Moisés; Sztutman, 2010, p. 202). Sob o comando de Estácio de Sá, os colonizadores promoveram um massacre. Segundo Anapuaka Tupinambá Hãhãhãe (2023), lideranças indígenas, como Aimberê Tupinambá, foram assassinadas e suas cabeças foram cortadas e expostas em estacas. Estácio, apesar de liderar esse banho de sangue, entrou para a história como mártir por ter morrido em combate

⁴ O dia em que São Sebastião nos visitou. *O Globo*, 17 de janeiro de 2015. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/o-dia-em-que-sao-sebastiao-nos-visitou-15085754>. Acesso em: 27 jun. 2025.



para fundar a cidade. Enquanto isso, os poucos sobreviventes do massacre foram forçados a fugir para outras regiões, e o território indígena foi ocupado.

Mesmo diante de controvérsias historiográficas sobre a Confederação dos Tamoios e suas formas próprias de organização política e alianças,⁵ o fato incontestável é o extermínio em massa dos povos originários da Guanabara. Ainda assim, o dia 20 de janeiro – data do massacre de Uruçumirim – é celebrado como feriado municipal em honra a São Sebastião, com procissões e festividades católicas que reforçam a memória oficial sobre o nascimento do Rio de Janeiro. A morte de Aimberê e de centenas de outros indígenas naquele mesmo dia de 1567 é ignorada ou relegada ao esquecimento.

Esse gesto fundacional em narrativas performadas não é um evento isolado, mas parte de uma lógica mais ampla de modernização urbana profundamente colonial, que atravessa a história das grandes cidades do continente de Abya Yala. No caso de São Paulo, como observa Casé Angatu (2017), a afirmação da cidade como símbolo de progresso exigiu o apagamento das presenças indígenas. Dinâmica semelhante ocorreu no Rio de Janeiro, erguido sobre antigos territórios indígenas, onde a fundação de São Sebastião, celebrada como marco civilizatório, carrega igualmente a memória de um massacre. Processos semelhantes ocorreram em cidades como Montreal, Buenos Aires e Cidade do México, evidenciando uma continuidade continental de conflitos ontológicos: enquanto o mundo moderno impõe sua gramática, mundos

⁵ Maria Regina Celestino de Almeida (2017, p. 22) questiona a explicação, muito difundida, de que as guerras para a conquista do Rio de Janeiro caracterizaram-se pelas batalhas entre dois lados estanques: franceses e tamoios, de um lado, e portugueses e temiminós, de outro. Ao invés disso, a historiadora destaca uma complexa rede de interações e de idas e vindas de acordos e disputas entre os subgrupos tupis e com os europeus, mudando de lado constantemente, motivados por seus próprios interesses. Já Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman, refletindo sobre a categoria de “confederação” presente nas fontes históricas de missionários e cronistas, questionam versões que consideram a guerra dos Tamoio um conflito de “índios” contra “europeus”, como um movimento nativista para retomar a terra e a liberdade contra as investidas da colonização europeia (2010, p. 404). Além disso, eles questionam a tendência de projetar sobre a chamada Confederação dos Tamoios a ideia de uma união política estável entre diversos grupos tupis, que, ao contrário, pareciam mais afeitos às multiplicidades. Nesse sentido, qualquer unidade ou liderança “consistiria numa realidade momentânea já tendendo a uma traição inevitável” (2010, p. 424).



indígenas persistem, resistem e recriam formas de existir mesmo diante do desmantelamento sistemático de seus territórios.

Esse padrão de expansão urbana e imposição da modernidade não se limitou a momentos fundacionais, mas inaugurou uma dinâmica contínua de apagamento e reposicionamento do território indígena, substituindo florestas, rios e aldeias por avenidas e concreto. Desde o arrasamento de Uruçumirim, passando pelas expulsões de indígenas do litoral da Guanabara e da Ilha do Governador, pela transformação de aldeamentos em freguesias coloniais, pelo apagamento toponímico de nomes originários e pela marginalização dessas presenças nos mapas imperiais e censos republicanos, instalou-se um projeto de cidade e de Estado que naturalizava a ausência indígena. No século XIX, a expansão do café no Vale do Paraíba do Sul no interior do estado intensificou a devastação de territórios e forçou novas ondas de deslocamento indígena, enquanto a urbanização acelerava o apagamento de suas existências.

Já no início do século XX, a Reforma Pereira Passos, orientada pelo ideal de embelezamento e civilização, inspirada nos moldes parisienses, reconfigurou o centro da cidade carioca com a demolição de moradias populares e a expulsão de populações consideradas indesejáveis, entre elas, sujeitos indígenas já marginalizados ou miscigenados pela ótica racial da época. Com a industrialização, a expansão das favelas e as políticas de remoção do Estado nacional, a presença indígena foi ainda mais empurrada para as margens, enquanto o discurso da mestiçagem reforçava a ideia de igualdade nacional às custas do apagamento das diferenças ontológicas e da memória dos povos originários. Esse conjunto de práticas evidencia a atuação persistente da letalidade branca na conformação das cidades modernas, edificadas sobre camadas históricas de violência e negação, ocultando sob o asfalto a presença contínua dos povos originários. Curiosamente, é sobre esse solo marcado por apagamentos que, nas últimas décadas do século XX, o Rio de Janeiro passou a ser reimaginado como símbolo internacional de sustentabilidade e modernidade ambiental.



Com o avanço desenfreado da modernidade voltada a sustentar os lucros do capitalismo global, cresceu a preocupação de cientistas e ambientalistas em demonstrar a relação direta entre o crescimento econômico mundial e o esgotamento dos chamados recursos naturais do planeta. Diante de diagnósticos alarmantes sobre o aquecimento global e suas consequências, autoridades internacionais passaram a firmar tratados com o objetivo de desacelerar os impactos ambientais do modelo econômico vigente. Essa inquietação, que se manifestava em âmbito internacional, repercutiu também no Brasil e no Rio de Janeiro, onde projetos urbanos passaram a valorizar sua paisagem natural, consolidando uma imagem da cidade como patrimônio ambiental. A Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro em 1992, conhecida como Rio-92 ou Eco-92, simbolizou o ápice dessa tentativa de inserir a cidade no circuito global das discussões ambientais, ao mesmo tempo em que reproduzia tensões históricas sobre quem tinha voz e lugar na construção desse futuro sustentável. Apesar de reconhecer simbolicamente a importância dos povos indígenas, a Rio-92 falhou em garantir a esses sujeitos participação efetiva nas decisões sobre a agenda ambiental global, priorizando interesses de Estados-nação e grandes corporações.

Foi nesse contexto que surgiu o Movimento Tamoio dos Povos Originários, articulado, segundo Isabella Guimarães (2025), como uma iniciativa coletiva de lideranças indígenas para intervir nas discussões da conferência e pautar suas demandas diante da hegemonia diplomática ocidental. A partir dessas mobilizações, foi criado também, nos anos 1990, o Centro de Etnoconhecimento Sociocultural e Ambiental Caiuré (CESAC), fundado por Potyra Guajajara e Urutau Guajajara. Instalado em Tomás Coelho, no Complexo do Alemão, o CESAC surgiu da ocupação de uma antiga subestação do metrô e consolidou-se como o primeiro polo de afirmação da ancestralidade indígena em território urbano no Rio de Janeiro organizado pelas lideranças Guajajara. Experiências como as do Movimento Tamoio e do CESAC refletem tendências continentais nas últimas décadas, em que movimentos indígenas vêm buscando ressignificar



territórios urbanos historicamente colonizados, afirmando modos de vida e epistemologias que se contrapõem aos imperativos do mundo moderno, mesmo diante de políticas globais e agendas de “sustentabilidade” conduzidas por Estados e corporações.

Até 1991, as políticas censitárias do Brasil, guiadas pela lógica da letalidade branca, consideravam os povos indígenas em processo de extinção, classificando-os como mestiços, caboclos ou pardos – categorias que institucionalizavam a narrativa do desaparecimento indígena. Como observa Verônica Araújo Mendes (2025), a partir da inclusão da opção “indígena” nos censos demográficos do IBGE, os movimentos de afirmação e (re)existência urbana ganharam novos contornos, permitindo que os povos originários existissem estatisticamente e mobilizassem políticas públicas. No censo de 2022, o Rio de Janeiro figurou entre os três estados com maiores percentuais de indígenas residindo em áreas urbanas (94,59%). Essa tendência já havia sido observada nos dois censos anteriores: em 2000 e 2010, mais de 95% da população indígena do estado vivia em áreas urbanas (Cunha, 2019, p. 60). Com relação à capital, nos dois últimos censos (2010 e 2022) foram registradas quase 7 mil pessoas indígenas,⁶ representando uma grande diversidade de povos, inclusive provenientes de outros países.

Por trás desses números, há histórias e trajetórias marcadas por deslocamentos e retomadas identitárias. O Rio de Janeiro exerce, historicamente, uma atração sobre populações indígenas de outras regiões brasileiras, especialmente aquelas cujos territórios foram devastados ou tornaram-se insuficientes para garantir sua reprodução social. Diante disso, muitos migraram para os centros urbanos do Sudeste em busca de trabalho, acesso a políticas públicas e oportunidades educacionais. No entanto, os registros migratórios frequentemente invisibilizam a presença indígena nesses fluxos, diluindo suas identidades em categorias genéricas. Muitos desses migrantes, e também aqueles

⁶ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Panorama: Censo 2022*. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=3304557&tema=1>. Acesso em: 21 jun. 2025.



originários do Rio de Janeiro, foram ainda forçados a se integrar à dinâmica urbana, sobrevivendo em favelas e periferias, onde, após sucessivos apagamentos, acabaram se distanciando de suas memórias ancestrais, a ponto de não mais se reconhecerem como indígenas. Hoje, netos, bisnetos e tataranetos desses indígenas urbanos empreendem um caminho de volta, reconstruindo vínculos com suas raízes e territórios originários. Nesse processo de retomada e afirmação, a Teko Haw Maraka'nà tornou-se um ponto de referência, não apenas para indígenas da cidade, mas também para aqueles que vêm de outros países do continente de Abya Yala. Em uma das visitas que fiz, conheci um indígena Mapuche que veio do Chile de bicicleta e que, sem o acolhimento da Aldeia, talvez estivesse em situação de vulnerabilidade nas ruas cariocas. Essa dimensão continental evidencia que a Teko Haw Maraka'nà atua como espaço de circulação, solidariedade e resistência indígena transnacional.

Paradoxalmente, enquanto indígenas no Rio de Janeiro propunham outras formas de habitar o mundo, como as que se fortalecem na Teko Haw Maraka'nà, a agenda dominante da Rio-92, e de outros acordos internacionais posteriores como o Acordo de Paris em 2015, reafirmava modelos de progresso baseados no crescimento econômico e na financeirização da natureza. Como aponta Roger Colacius (2020, p. 473), “os primeiros anos do século XXI mostraram certa desilusão em relação a estas tentativas supranacionais para conter as causas antrópicas de aumento da temperatura média do planeta e suas consequências para toda a biosfera”. Não existe dissenso social, científico e político sobre a ação antropogênica das mudanças climáticas contemporâneas, mas os tratados assinados, em grande parte, não foram cumpridos, pois a racionalidade neoliberal limita o alcance das metas acordadas, perpetuando riscos para o futuro da humanidade.

Trinta e três anos depois da Rio-92 e dez anos depois do Acordo de Paris, a crise ambiental não apenas persiste, como se aprofundou, evidenciando a insuficiência das respostas formuladas a partir de um pensamento único, desvinculado das cosmologias e práticas dos povos originários. Diante desse



cenário, experiências como a da Teko Haw Maraka'nà não devem ser vistas apenas como ações de resistência cultural, mas como proposições ontológicas. A presença indígena na cidade confronta o projeto moderno-ocidental baseado na separação entre natureza e cultura, operando sob relações de reciprocidade, cuidado e interdependência com todos os seres. Logo, a crise climática global revela que a (re)existência de mundos indígenas em território urbano é central para imaginar alternativas históricas e ecológicas em escala continental, pois consistem em ações coletivas de uma intelectualidade insurgente enraizada em uma pedagogia que nasce da relação íntima, espiritual e política com o território.

Imagem 1: Frente do antigo prédio do Museu do Índio e, atualmente, Teko Haw Maraka'nà



Fonte: Arquivo pessoal da autora. Registro em 22 de junho de 2025, em uma visita para participar do evento Filhas da Terra, realizado pelo coletivo da Teko Haw Maraka'nà

Conflitos ontológicos no Rio de Janeiro na primeira retomada

No início dos anos 2000, o CESAC tornou-se um território no Complexo do Alemão fundamental para o fortalecimento de um grupo de indígenas



dispersos no Rio de Janeiro. Além desse espaço, alguns sindicatos também emprestavam suas sedes para a realização de encontros. Segundo Urutau Guajajara, eles “queriam um outro espaço que arrebanhasse um maior número de parentes indígenas que está no grande centro, no Rio de Janeiro, por exemplo, para discutir políticas públicas para nós, indígenas em contexto urbano”.⁷ A partir desses encontros, organizaram o I Congresso Tamoio dos Povos Originários, ocorrido na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em outubro de 2006, reunindo representantes de vários povos, professores e estudantes apoiadores, culminando “na retomada do terreno abandonado do antigo Museu do Índio, espaço que mais tarde chamaríamos de Aldeia Maraka'nà” (Guajajara *et. al.*, 2023, p. 86). Da UERJ, caminharam menos de 2 km, passando pelo estádio do Maracanã, para chegar no destino. Já instalados, montaram uma feira de artesanato para se manter no local, já que o Movimento Tamoio não recebia apoio da Funai.⁸

A trajetória que se iniciou no CESAC, passando pela UERJ até chegar no prédio abandonado do antigo Museu do Índio, é nomeada pelos seus agentes como retomada. Esse termo não se refere apenas à ocupação de um espaço ocioso, mas à reinstauração de um território ancestral. Como afirmam Flávia Meireles e Thaiany Guajajara (2019, p. 182-183), “as retomadas têm esse sentido de reconexão com a terra” e “a terra é viva, Pachamama, não como mera representação, mas como uma realidade da qual se cuida e que se cultiva como um ser vivo”. Nessa perspectiva, o território não é entendido como propriedade, mas como extensão do corpo – o vínculo é de pertencimento à terra, e não o contrário.

A noção de propriedade, por sua vez, se fundamenta na ontologia ocidental, que separa natureza e cultura e concebe a terra como um recurso a ser

⁷ GUAJAJARA, Urutau. Entrevista. História Indígena do Rio de Janeiro. *Mongabay Brasil*, 1 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yzBaxArCyyU>. Acesso em: 01 jul. 2025.

⁸ Índios discutirão com Ministério da Agricultura permanência em antigo museu do Rio. *Agência Brasil*, 22 de outubro de 2006. Disponível em: https://www.pick-upau.org.br/panorama/2006/2006.10.27/indios_saude_direitos.htm Acesso em: 01 jul. 2025.



apropriado, explorado e medido. Já na perspectiva dos povos indígenas, a terra é parte de um mundo relacional, no qual humanos e não-humanos coabitam redes de interdependência e reciprocidade. Trata-se de uma ontologia outra, em que o território não é um cenário neutro ou passivo, mas um ser vivo com agência, memória e espírito. As retomadas, portanto, não são apenas disputas por espaço físico, mas expressões de conflitos ontológicos (Blaser, 2022), isto é, confrontos entre modos de habitar, conhecer e compor o mundo. São ações coletivas de reocupação e (re)existência em territórios dos quais os povos indígenas foram expulsos ou que lhes foram negados por processos coloniais, sustentados pela lógica ocidental de dominação territorial e negação da existência de outros mundos possíveis.

A construção da Aldeia Maraka'nà se configura como um gesto de reconstrução do mundo ancestral, especialmente daqueles que habitaram originalmente essa terra, como os Tamoios. No curso de línguas com Urutau Guajajara, aprendi que “tamoio”, ou ta'mõi, significa “os mais velhos” (ta = mais; mõi = anciãos). Assim, os Tamoios seriam os Tupinambás mais antigos, os que integraram a Confederação dos Tamoios. É dessa referência histórica e ancestral que surge o nome Movimento Tamoio dos Povos Originários, evocando a diversidade de povos que lutaram ao lado dos Tupinambás no passado – uma associação não exclusiva desse grupo de indígenas no Rio de Janeiro. Segundo Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman (2010), o movimento indígena organizado do século XX havia se apropriado das narrativas históricas da Confederação dos Tamoios, ressignificando-a como símbolo de unidade indígena contra as investidas dos não-indígenas, propondo “um paralelo entre o caso quinhentista e as assembleias e as organizações pan-indígenas da atualidade” (2010, p. 424). Tal como nos primórdios do Rio de Janeiro, o Movimento Tamoio dos Povos Originários estaria incorporando a pluralidade dos povos indígenas que (re)existiam na cidade.

Desde o início, o objetivo não era construir um mundo apartado da cidade. Ao contrário, como afirmou o advogado Arão da Providência Guajajara, “nós



queremos divulgar os saberes e conhecimentos indígenas de forma igualitária, queremos espaço na sociedade nacional”.⁹ Um projeto que será chamado posteriormente de Universidade Indígena Aldeia Maraka'nà. Como explica Tutushamum Puri Teyxokawa (*apud* Guajajara *et. al.*, 2023, p. 20) no livro coletivo da Aldeia, a proposta da Universidade Indígena é estabelecer “relações com os saberes produzidos por não indígenas e com as instituições que propiciam essa produção”. Sob uma perspectiva desatenta, essa pretensão ao diálogo com as ciências ocidentais pode ser traduzida como sujeição ou assimilação, até porque muitos indígenas da Teko Haw são acadêmicos, formados por universidades oficiais. No entanto, com a perspectiva da cosmo-história proposta por Fe Navarrete Linares (2017, p. 44), podemos perceber a coexistência de ontologias diferentes, afinal,

não temos dois mundos separados que não podem se tocar nem se comunicar, como tampouco temos um único mundo real dominante que devora e integra todas as outras realidades. Em vez disso, temos algo intermediário – sempre mais do que um mundo único e singular, mas também sempre menos do que universos independentes.

A proposta da Teko Haw Maraka'nà envolve a convivência e a tensão entre diferentes regimes de verdade, nos quais os indígenas mobilizam traduções ontológicas para dialogar e resistir no contexto urbano-colonial. Muitas vezes, recorrem a discursos essencializantes impostos pelo olhar ocidental, mas também os reapropriam de forma crítica. Participando de oficinas com Julia Otomorinhori'õ Xavante nesse ano de 2025 na Teko Haw Maraka'nà, por exemplo, aprendi que as tiaras com penas coloridas podem ser usadas de modo performático, não como submissão à expectativa do outro, mas como forma de manipular os olhares do público não indígena, que espera ver nesse adorno um sinal autêntico de “indigenidade”. Ao mesmo tempo, Julia não deixa de usar uma gravata de corda com um nó no pescoço e uma única pena na parte de trás –

⁹ Ministério da Agricultura no Rio garante apoio a índios para uso de antigo museu. *Agência Brasil*, 23 de outubro de 2006. Disponível em: https://www.pick-upau.org.br/panorama/2006/2006.10.27/indios_saude_direitos.htm Acesso em: 02 jul. 2025.



símbolo distintivo de seu povo. Trata-se de uma estratégia inteligente de negociação ontológica, em que não há rendição ao estereótipo, mas sim uma tradução tática das expectativas coloniais, mobilizada como ferramenta política de visibilidade e reconhecimento.

No início da retomada em 2006, segundo *Jornal do Brasil*, o então superintendente do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento,¹⁰ Pedro Cabral, demonstrava disposição em negociar o imóvel com os sujeitos indígenas, com o intuito de revitalizar o espaço e transformá-lo em um centro de referência de culturas indígenas.¹¹ Todavia, nenhuma ação efetiva foi tomada, sobretudo porque, logo em seguida, teve início no Rio de Janeiro a agenda dos megaeventos esportivos internacionais – um processo que traria impactos significativos para a permanência deles no local.

Ainda em 2007, a *Fédération Internationale de Football Association* (FIFA) anunciou a escolha oficial do Brasil como sede da Copa do Mundo de 2014, dando início a um longo processo de preparação que incluiu obras em estádios, infraestrutura urbana e mobilidade em diversas cidades. Em 2009, foi a vez do Comitê Olímpico Internacional (COI) anunciar o Rio de Janeiro como sede dos Jogos Olímpicos de 2016 – decisão comemorada com festas no Brasil. Para a Teko Haw Maraka'nà, contudo, esse anúncio marcou o aprofundamento de um cenário de ameaça: as possibilidades de acordo em prol de um projeto de revitalização foram rapidamente esvaziadas, enquanto a permanência no terreno passou a ser contestada. O avanço dos interesses privados sobre a área tornou visível não apenas uma disputa fundiária, mas um embate entre formas distintas e divergentes de valorizar a terra, de construir pertencimentos e de imaginar o que poderia ser o espaço urbano.

¹⁰ Na época, esse Ministério possuía a propriedade do terreno.

¹¹ Cabral desconhece promessas de outro Cabral. Ministério queria Aldeia Maracanã como centro indígena. *Jornal do Brasil*, 26 de janeiro de 2013. Disponível em: <https://www.jb.com.br/rio/noticias/2013/01/26/cabral-desconhece-promessas-de-outro-cabral/>. Acesso em: 03 jul. 2025.



Enquanto isso, os moradores da Aldeia buscavam sobreviver em um local sem segurança e infraestrutura adequadas. De acordo com a arquiteta Luísa Valente (2020, p. 24), “pequenas tentativas de recuperação de partes da edificação eram feitas pelos próprios indígenas, a partir de contribuições financeiras pessoais e doações de parceiros”. Mesmo enfrentando desafios, o território parecia estar revivendo a partir das práticas de reflorestamento e encantarias que reafirmavam a presença espiritual e ancestral do lugar. No entanto, em 2009, diante dos riscos de desabamento do prédio, foram obrigados a construir habitações na área externa e o edifício passou a servir como depósito de pertences e para a realização de eventuais atividades.

A partir de 2011, o Rio de Janeiro passou por uma profunda e violenta reestruturação urbana para se adequar às exigências dos megaeventos esportivos, sob o discurso de modernização da cidade. Nesse processo, o governo estadual implementou um conjunto de políticas marcadas por remoções forçadas, parcerias público-privadas, expansão dos dispositivos de vigilância e segregação territorial. O objetivo era ampliar o controle sobre territórios classificados como “perigosos”, especialmente aqueles situados em áreas estratégicas para o turismo e os megaeventos. Simultaneamente, grandes obras de infraestrutura e mobilidade urbana priorizaram as regiões nobres da cidade, aprofundando as desigualdades históricas e empurrando populações vulnerabilizadas para as margens. Essas e outras intervenções consolidaram um modelo de cidade voltado ao capital financeiro e ao turismo internacional, em detrimento das formas populares de habitar, circular e existir na cidade.

Entre as transformações mais emblemáticas ocorridas no Rio de Janeiro no contexto dos megaeventos, destaca-se a reforma do Complexo do Maracanã, que sintetizou a lógica de exclusão e a disputa por narrativas e territórios. Construído para sediar a Copa do Mundo de 1950, o Estádio Jornalista Mário Filho, popularmente conhecido como Maracanã, tornou-se um símbolo da inserção do Brasil, e especialmente do Rio de Janeiro, então capital federal, no concerto das nações modernas, industrializadas e urbanizadas. Desde sua



origem, o projeto de monumentalização desse espaço implicou deslocamentos populacionais, reconfigurações paisagísticas e apagamentos históricos.

| 255

As reformas realizadas para a Copa de 2014 intensificaram essa lógica, inserindo o estádio e seu entorno em um modelo de cidade-empresa, pensado como “mercadoria exclusiva a compradores selecionados, que precisam não apenas conhecê-la, mas necessitá-la, tal como valor-de-uso extremamente luxuoso” (Domingues, 2013, p. 18). Esse tipo de planejamento urbano opera segundo uma ontologia única – a moderna, centrada na racionalidade técnica e no crescimento econômico – que recusa a coabitação com outras formas de vida e de relação com o território. Amparado pelo discurso do empreendedorismo urbano, o governo do Estado sustentava que a modernização era um caminho natural, necessário e inevitável, enquanto criminalizava, deslegitimava e infantilizava as vozes dissonantes, entre elas, a da Teko Haw Maraka'nà. João Domingues descreve esse processo como uma “atrofia da diversidade”, marcada pela invisibilização de expressões culturais indígenas. Para o autor, a reconfiguração urbana impulsionada pelos megaeventos não se limitava à recepção de competições esportivas, mas representava “oportunidades de renovação do ciclo de acumulação capitalista com base na exploração indiscriminada do ambiente urbano” (Domingues, 2013, p. 273).

Essa crítica à modernidade como sistema hierárquico e excludente é central para compreender a violência estatal – muitas vezes associada a interesses privados – contra os povos indígenas no Rio de Janeiro. Entretanto, reduzir tais disputas a embates entre culturas distintas é insuficiente, pois pressupõe um único mundo compartilhado por todos, no qual cada cultura oferece apenas representações diversas. Essa visão mantém intacta a separação moderna entre natureza e cultura. Como argumenta Mario Blaser (2022, p. 16-17), mesmo discursos multiculturalistas, que afirmam a validade das diferenças culturais, permanecem nesse enquadramento, legitimando a coerção quando os povos indígenas ultrapassam o “tolerável”. Ao tratar visões indígenas como meras expressões culturais, nega-se sua validade como mundos capazes de fundamentar



políticas, justiça própria, gestão territorial e projetos de futuro. Por exemplo, considerar as agências de entidades ancestrais no território da Teko Haw Maraka'nà como base legítima para projetos urbanos é algo inconcebível para as autoridades do Estado. Dentro da ontologia moderna, essas entidades são classificadas como crenças e, portanto, destituídas de realidade ou relevância política. Essa incomensurabilidade ontológica ajuda a explicar a dificuldade do governo em aceitar – e muito menos conviver com – a autonomia da Aldeia, ainda mais por estar em área de interesse imobiliário. A negação, portanto, não é apenas legal ou econômica, mas decorre da recusa em reconhecer que ali opera outro mundo, em que a terra não é considerada mercadoria.

Mesmo sob crescente pressão estatal, os indígenas da Aldeia mantiveram suas práticas de ensino-aprendizagem voltadas a visitantes não indígenas. Essas ações ocorriam muitas vezes em meio aos barulhos ensurdecedores das obras ao lado – ruídos que não apenas perturbavam, mas simbolizavam a tentativa de silenciar outras formas de habitar e narrar aquele território. Como estratégia de sensibilização e afirmação, os indígenas optaram por seguir com seus eventos, mesmo em condições adversas, reafirmando sua presença e sua pedagogia, fundada na convivência, na escuta e na espiritualidade do lugar.

Paralelamente, o governo do Estado avançava com o projeto de concessão do Complexo do Maracanã à iniciativa privada, por meio de um edital que previa a entrega do estádio por 35 anos. O plano incluía a demolição do prédio do antigo Museu do Índio, com a justificativa de ampliar a área de circulação e construir estacionamentos. Para viabilizar o projeto, o Estado firmou em outubro de 2012 um acordo de compra do terreno com a Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB)¹². Poucos meses depois, em janeiro de 2013, viaturas do Batalhão de Choque da Polícia Militar passaram a circular nos arredores da Aldeia, marcando a escalada de ameaças. Em um vídeo no Youtube, Dauá Puri relatou que, pela

¹² Proprietária do terreno desde 1984, a CONAB é uma empresa pública que atua na gestão das políticas agrícolas e de abastecimento do Brasil, vinculada ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA).



manhã, foram surpreendidos com carros do Batalhão de Operações Especiais (BOPE) posicionados em frente ao portão da Aldeia, mesmo sem a apresentação de mandado judicial. Ao conversar com os policiais, ouviu que aguardavam apenas a ordem jurídica para entrar no prédio e executar sua demolição. Diante da iminência do despejo forçado, Dauá reafirma as razões da permanência no território, rompendo com a lógica de que se tratava apenas de um imóvel urbano desocupado:

não é um espaço só material, é um espaço imaterial dos nossos povos, que ao longo do tempo, lá pelos idos de 1500, resistiram sob comando dos tupinambás [...]. Então, a gente continua essa resistência. Acho que mais de 400 anos depois nós continuamos lutando e dizer que o sonho de Aimberê não morreu, ele continua vivo, nós estamos aqui vivos e vamos lutar e vamos conquistar esse direito da plena cidadania indígena no Rio de Janeiro.¹³

O testemunho de Dauá Puri rompe com a história linear, reinscrevendo a Aldeia como continuidade de lutas ancestrais. Ao entender o espaço como território imaterial, ele revela um conflito ontológico: não se trata apenas do uso da terra, mas dos próprios fundamentos de realidade, direito, cidadania e futuro. Por outro lado, o então governador do Estado do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral, sequer reconhecia aquele coletivo como aldeia, muito menos como território ancestral. Para ele, “as pessoas que estão ali ocupam aquilo ali não é desde 1506, ou de 1406, ou de 1606, ou de 1706, ou de 1806, ou de 1906. Elas ocupam aquilo ali desde 2006, portanto é uma invasão recente. Chamar aquilo de aldeia indígena é um deboche”.¹⁴

Àquela altura, o prefeito Eduardo Paes já havia autorizado a demolição do prédio, contrariando um parecer do próprio Conselho Municipal de Proteção ao Patrimônio Cultural, emitido em dezembro do ano anterior. A tensão só crescia e

¹³ A saga da Aldeia Maracanã. Canal do Youtube de Aline Rochedo, 12 de janeiro de 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IWOq951hCEQ>. Acesso em: 4 jul. 2025.

¹⁴ Chamar de aldeia indígena é deboche', diz Cabral sobre museu. *G1 Rio*, 15 de janeiro de 2013. Disponível em: <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2013/01/chamar-de-aldeia-indigena-e-deboche-diz-cabral-sobre-museu.html> Acesso em: 12 ago. 2025.



as tentativas de acordo fracassavam, sobretudo porque nenhuma proposta das autoridades contemplava a manutenção da autonomia indígena na gestão do território. O objetivo era preservar o planejamento urbano alinhado à lógica moderna, que previa a transferência do Maracanã para a iniciativa privada e a derrubada de prédios ao redor, incluindo o antigo Museu do Índio, para dar lugar a um estacionamento, um centro comercial e melhorias na circulação do público.¹⁵

Estudos técnicos já apontavam a importância histórica e cultural do prédio, defendendo sua preservação e restauração. Entretanto, o debate hegemônico permanecia restrito aos espaços privilegiados de decisão política, onde mesmo aqueles contrários à demolição pareciam mais empenhados em salvar o prédio do que em garantir a permanência da Aldeia. O governador, em um recuo parcial, decidiu pelo tombamento do imóvel, mas o futuro dos indígenas seguia incerto: a única certeza do governo do Estado era removê-los dali. Uma das propostas oficiais era transformar o prédio em Centro de Referência da Cultura Indígena, com atividades voltadas à divulgação das culturas originárias, exatamente o que os indígenas já faziam, mas sob seus próprios termos e de forma autônoma, em diálogo com a sociedade. Ainda imbuída da mentalidade tutelar, a proposta do Estado visava retomar o controle sobre eles, incluindo a transferência para uma moradia provisória.

Após o fim do prazo imposto para a saída, o ápice do conflito ocorreu na madrugada de 22 de março de 2013, quando policiais do Batalhão de Choque invadiram o local, usando spray de pimenta e bombas de gás lacrimogênio para retirar os que ainda resistiam.¹⁶ Em meio à confusão, representantes do governo tentavam negociar a transferência dos indígenas para um alojamento improvisado com contêineres, em Jacarepaguá, na Zona Oeste do Rio de Janeiro,¹⁷

¹⁵ Idem.

¹⁶ Ação da PM na Aldeia Maracanã foi 'ato desastrado', diz defensor público. *O Globo*, 22 de março de 2013. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/acao-da-pm-na-aldeia-maracana-foi-ato-desastrado-diz-defensor-publico-7914673> Acesso em: 12 ago. 2025.

¹⁷ A área correspondia à antiga Colônia de Curupati, que abrigava portadores de hanseníase em regime de isolamento até os anos 1980.



até que fossem realocados em habitações populares. Parte do coletivo aceitou a proposta, dividindo o movimento. Em carta aberta, o grupo explicou sua escolha pela negociação, pois a outra opção

| 259

colocaria em perigo não só a perda do nosso projeto, como também o que levaria às ações violentas como as que foram utilizadas naquele dia, espelho do que têm sido as formas de violência registradas na história dos povos indígenas em nosso país, há 513 anos, que lutaram e continuam lutando pela demarcação de nossas terras, do resgate de nossa cultura, pelo direito à educação e saúde diferenciada, pelo respeito à nossa dignidade.¹⁸

Evitando o confronto direto, decidiram deslocar o projeto da Aldeia para outro lugar, enquanto cobravam do governo o cumprimento das promessas feitas. A proposta estatal, de viés assistencialista, oferecia soluções imediatas, mas reproduzia lógicas colonialistas, ignorando formas próprias de organização e práticas coletivas indígenas. Longe de significar rendição, a negociação foi uma estratégia de resistência ontológica, preservando a continuidade dos mundos indígenas frente à pressão homogeneizadora da modernidade ocidental. Na perspectiva cosmo-histórica proposta por Navarrete Linares (2017), é possível perceber um grande esforço desses indígenas em negociar com o governo para evitar mais perdas, mesmo diante de infinitas investidas modernas para destruir seus mundos.

Esse episódio revela práticas de (re)existência que não se limitam à defesa física, mas reinventam o espaço urbano a partir de outras matrizes. Em 2015, foram realocados no Condomínio Zé Kéti, no centro do Rio, onde exigiram permanecer juntos em um mesmo prédio. Ali criaram a chamada Aldeia Vertical, fundando a Associação Indígena Aldeia Maracanã, a Rádio Yandê e o Museu da

¹⁸ Carta aberta à imprensa e a todos que apoiaram a Aldeia Maracanã e o Movimento Tamoio dos Povos Originários. FENASPS - Federação Nacional dos Sindicatos de Trabalhadores em Saúde, Trabalho, Previdência e Assistência Social, 28 de março de 2013. Disponível em: <https://fenasps.org.br/2013/03/28/carta-aberta-a-imprensa-e-a-todos-que-apoiaram-a-aldeia-maracana-e-o-movimento-tamoio-dos-povos-originarios/> Acesso em: 15 ago. 2025.



Cultura Puri, transformando uma estrutura pensada para o urbano ocidental em território indígena.

| 260

Enquanto isso, aqueles que recusaram o acordo com o governo tentaram retornar ao território em diferentes ocasiões, mas foram dispersados pelo BOPE, até reocuparem a área em agosto de 2013. Sem avanços e com diálogos cada vez mais tensos, no dia 16 de dezembro a Polícia Militar voltou a cercar o prédio para removê-los. Nesse momento, Urutau Guajajara realizou um gesto emblemático de resistência: “subiu na copa de uma árvore dentro do território da Aldeia e lá permaneceu por ininterruptas 26 horas, sem água e sem comida, já que a Polícia Militar, além de ameaça-lo, recusava-se a deixar que os parentes o alimentassem” (Guajajara *et ali*, 2013, p. 82). Segundo *O Globo*, bombeiros chegaram a lançar uma corda em seu pescoço para forçá-lo a descer, gesto que simboliza a violência de um Estado que tenta impor sua gramática de mundo. Urutau, no entanto, também recorreu à linguagem do direito moderno, denunciando a ilegalidade da operação pela ausência de mandado judicial.¹⁹ Assim, entre o argumento jurídico e o gesto cosmopolítico de permanecer na árvore, a Aldeia “tomava corpo de um homem só” (Guajajara *et ali*, 2023, p. 82), desestabilizando a ação dos agentes do Estado.

No livro coletivo da Aldeia, seus autores contam que, embora Urutau tenha sido retirado à força, ele não pôde ser acusado de nada, “ao contrário, são atos de floresta, ou ainda brincadeiras de criança: ato, num só tempo, fora da esfera urbana e policial” (Guajajara *et ali*, 2023, p. 82). O Estado sabia lidar com invasão, manifestação, desobediência civil, mas não com alguém que sobe numa árvore. Sem protocolo para agir diante de um gesto inofensivo e, ao mesmo tempo, profundamente político, produziu-se um curto-circuito ontológico, revelando que a realidade não é tão estável quanto o Estado pretendia. Essa

¹⁹ Após 26 horas, índio é retirado de árvore em terreno no Maracanã. *O Globo*, 17 de dezembro de 2013. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/apos-26-horas-indio-retirado-de-arvore-em-terreno-no-maracana-11088799#:~:text=RIO%20%2D%20Depois%20de%2026%20horas,a%20desocupa%C3%A7%C3%A3o%20da%20Aldeia%20Maracan%C3%A3>. Acesso em: 15 ago. 2025.



concepção se articula a outras memórias da Aldeia. Em relato publicado no mesmo livro, Júlia Xavante lembra que, nos primeiros tempos da retomada de 2006, quando ainda não havia muros, muitos dormiam sobre árvores para se proteger:

Algum tempo atrás quando não tinha muros o pessoal dormia muito em cima de algumas árvores. Essa ausência de muro, a insegurança que gerava, era muito ruim... Algumas pessoas vinham à aldeia e diziam: estive lá na Aldeia e não vi ninguém. Só que as pessoas estavam em cima das árvores. Árvore é casa também. Pode ser casa de gente e também de outros animais, de pássaros e outros bichos... (Júlia Xavante *apud* Guajajara *et ali*, 2023, p. 43)

Aqui, a noção de casa desloca-se radicalmente. No paradigma ocidental, casa é construção delimitada por muros; nas ontologias indígenas, a árvore pode ser casa, abrigo e morada compartilhada por humanos, animais e espíritos. Essa compreensão rompe com a lógica de propriedade e exclusividade e reinscreve o urbano como território de coabitação.

Mesmo sob ameaça de cortar a árvore – ordem dada pelo próprio governador Sérgio Cabral – Urutau permaneceu, até ser retirado pela força. O movimento conhecido como Okupa Árvore confirmou a força dos ancestrais presentes na Teko Haw Maraka'nã. Segundo o coletivo indígena, o silêncio ativo de Urutau foi guiado por Caiuré Imana, seu bisavô, importante tuxaua Guajajara que defendeu seu povo em 1901, no Maranhão, e morreu preso após brutal espancamento (Urutau *apud* Paula, 2019, p. 209). Caiuré, constantemente presente nas narrativas da Aldeia, não é apenas memória de um antepassado, mas uma entidade com agência política no presente, orientando ações cosmopolíticas decisivas.

Considerar essas formas de produzir mundos pressupõe trazer a prática de negociação ontológica para o campo metodológico da pesquisa histórica. Portanto, é necessário aprender a escutar aquilo que não cabe nas categorias do saber acadêmico moderno. O prédio do antigo Museu do Índio pode parecer apenas uma arquitetura moderna reivindicada pelos indígenas por ter sido palco



de eventos históricos importantes para a política indigenista. Mas nas visitas à Teko Haw percebi que o prédio é vivo, parte de um território ancestral cuja existência antecede a construção da estrutura arquitetônica. Foi esse vínculo ancestral que sustentou a persistência dos indígenas, que três anos depois voltaram ao local, em 2016, reafirmando que a luta não havia se encerrado na remoção em 2013.

Imagem 2: Entrada da Teko Haw Maraka'nà entre a Avenida Maracanã e a rua Mata Machado e, ao fundo, o estádio do Maracanã



Fonte: Arquivo pessoal da autora. Registro em 10 de maio de 2025, em uma visita para participar de uma audiência pública sobre o processo judicial movido pelo governo do Estado desde 2012.



Imagem 3: Entrada lateral da Teko Haw Maraka'nà pela Avenida Rei Pelé



Fonte: Arquivo pessoal da autora. Registro em 10 de maio de 2025, em uma visita para participar de uma audiência pública sobre o processo judicial movido pelo governo do Estado desde 2012.

Imagem 4: Registro de dentro da Teko Haw Maraka'nà em dia de jogo clássico Flamengo X Fluminense



Fonte: Arquivo pessoal da autora. Registro em 16 de março de 2025, em uma visita para participar do evento Março Mulher – Corpo Terra, especialmente do Ciclo Sagrado Feminino promovido por Potyra Guajajara.



Segunda retomada do território ancestral em 2016

| 264

Em uma das visitas à Teko Haw Maraka'nà, presenciei uma cena que, à primeira vista, poderia ser interpretada apenas como um mal-entendido cultural, mas que se revela, à luz da ontologia política, como um conflito de mundos. Aos finais de semana, quando a Aldeia abre suas portas ao público, é comum a realização de eventos e de uma feira de artesanato, espaço em que as artistas indígenas expõem pulseiras de miçangas com grafismos tradicionais, além de outras artes. Em uma dessas ocasiões, um visitante não indígena, acompanhado da família, aproximou-se das bancas e, ao observar as peças, demonstrou incerteza sobre sua beleza. Dirigindo-se a mim, perguntou se eu considerava as pulseiras bonitas, já que sua filha desejava comprar uma, mas ele não sabia como avaliar. Em seguida, voltou-se a uma das artesãs e sugeriu: “Por que vocês não fazem uma pulseira com a imagem do Museu, já que é tão importante para vocês?”, apontando para o antigo casarão do Museu do Índio. A resposta da artista foi imediata: “A minha cultura desenha grafismos, não prédios”. Nesse desencontro ontológico, o visitante partia de uma lógica estética moderna de representar objetos, monumentos e patrimônios materiais. Já a artista indígena reafirmava outro regime de sentido: o grafismo como inscrição de ancestralidade, território e memória, incompatível com a lógica de representação de um edifício.

Esse episódio evidencia o modo como a presença do antigo Museu do Índio assume sentidos distintos nos diferentes mundos em disputa. Nas estratégias jurídicas dos indígenas para reivindicar a permanência no local, o prédio é constantemente mobilizado como “patrimônio histórico e cultural”, categoria inteligível para o Estado e suas instituições. Porém, na vida da Teko Haw, o que se reivindica não é o edifício em si, mas o território ancestral, cujas inscrições emergem nos grafismos, nas narrativas e nas práticas cotidianas. O gesto do visitante reproduziu uma postura colonial de tutelar a arte indígena a partir de seus próprios critérios de valor, ignorando o mundo que a sustenta. A resposta da artista, por sua vez, reafirmou a irredutibilidade de seu modo de existência, vinculado ao território.



A história da Teko Haw Maraká'nà não se inicia em 2006. Para os povos indígenas que lá habitam, trata-se de uma história que atravessa os séculos e que justifica a ocupação no século XXI por ser considerado um lugar ancestral de (re)produção dos modos de vida originários. Desde a colonização, a expansão das fronteiras ocidentais se fez sobre territórios indígenas, produzindo situações de justaposição de mundos e inúmeros conflitos ontológicos. As reflexões de Marina Machado ajudam a compreender esse processo ao propor que a fronteira não é um limite fixo e atemporal, mas um espaço “cotidiano, gestado a cada dia” (Machado, 2017, p. 221), marcado por tensões, conflitos, negociações e coexistências. Essa leitura permite entender a Teko Haw Maraká'nà como fronteira viva, onde se entrelaçam projetos de modernidade urbana e reivindicações indígenas de continuidade ancestral. Historicamente, o discurso de “terra livre” para expansão da civilização sustentou a ocupação colonial e, adaptado ao século XXI, ainda fundamenta ações político-jurídicas contrárias à permanência da Aldeia, tratada como fronteira aberta para a expansão do mundo moderno no Rio de Janeiro. Como estratégia de (re)existência, os povos indígenas ressignificaram a própria lógica fundiária do Estado baseada em limites territoriais – especialmente a categoria de terra indígena, criada para mediar conflitos – como forma de garantir sua existência. Assim, a reivindicação da demarcação da Teko Haw Maraká'nà como território indígena emerge do processo de territorialização em contexto colonial, encontrando respaldo na Constituição de 1988 e afirmando, no presente, o direito de estabelecer uma aldeia urbana como expressão de resistência e agências das ancestralidades.

Essa compreensão da Aldeia Maraká'nà como fronteira viva, marcada por tensões e resistências, se articula diretamente com a história do próprio território. Narrada pelos indígenas no livro *Em nossas artérias, nossas raízes* (2023), essa história remonta a um tempo ancestral, anterior à ocupação colonial, e sustenta a legitimidade da presença indígena no local. Ao reconstruir a memória do território e do antigo prédio do Museu do Índio, as narrativas afirmam que a luta atual pela permanência não é uma criação recente, mas a continuidade de



um vínculo profundo que atravessa séculos. Contar a história do território, portanto, é também reivindicar o direito à demarcação reconhecido pela Constituição de 1988, atualizando no presente uma longa trajetória de resistência e pertencimento.

As narrativas, nesse sentido, acessam tempos imemoriais, antes da invasão, quando toda a terra que hoje corresponde à cidade do Rio de Janeiro ainda era povoada por povos originários. Com a chegada dos portugueses, a Baía de Guanabara se tornou espaço de conflitos intensos, sobretudo com a deflagração da Confederação dos Tamoios. Nas histórias de (re)existência Tupinambá, destaca-se a aldeia Jabeberacica, situada numa região “povoada por grande quantidade de pássaros conhecidos em sua língua como “Maraka’nã”, ao longo das margens do rio que recebeu o seu nome e, posteriormente, nomeou o bairro carioca!” (Guajajara *et ali*, 2023, p. 27). Embora seus líderes tenham sido assassinados e suas casas destruídas, as narrativas indígenas enfatizam que a história da Teko Haw não termina aí: os nomes, os rios e as aves permaneceram, mantendo vivo o território em sua ancestralidade.

Nos séculos seguintes, a região foi convertida em propriedade fundiária, marcada pela presença de engenhos, palacetes e instituições da Coroa que alteraram profundamente a paisagem, impondo uma ontologia de posse, riqueza e status. Em pesquisa recente, Isabella Guimarães (2025, p. 138) registrou um relato de Urutau Guajajara sobre a existência de pessoas indígenas escravizadas naquele espaço, ainda que não haja até então evidências materiais que confirmem essa memória. Em conversa pessoal, Isabella também me contou que Urutau mencionou a presença de um cemitério de indígenas escravizados na área – lembrança que dialoga com um relato que ouvi dele na Aldeia, quando sugeriu que o nome Favela do Esqueleto se devia justamente a esse motivo. Essa favela, formada na primeira metade do século XX em área próxima ao que hoje é a



Aldeia, foi removida nas décadas seguintes, e a maior parte de seus moradores foi transferida para a Vila Kennedy, em Bangu, distante do centro da cidade.²⁰

| 267

As disputas de memória em torno da favela se somam às controvérsias acerca da construção do prédio que posteriormente abrigaria o Museu do Índio. O território Tupinambá passou pelas mãos de um comerciante português, que após a chegada da Corte portuguesa ao Brasil em 1808, doou para o príncipe regente. Ainda segundo os escritos indígenas, não há certeza sobre o momento exato da construção do prédio (Guajajara *et ali*, 2023, p. 28). De fato, as fontes divergem: algumas reportagens produzidas durante os conflitos da Aldeia Maraka'nã afirmam que a edificação teria sido construída no final do século XIX, enquanto o parecer técnico do pedido de tombamento de 2006, com base em documento de 1997, sugere o início do século XX, já que em sua fachada constam os algarismos “1” e “9”, seguidos provavelmente de “1”, remetendo à década.²¹

Independentemente dessa controvérsia, o ponto central para a narrativa indígena é a hipótese de que o Duque de Saxe, casado com a princesa Leopoldina, teria se apropriado do terreno e, em seguida, doado *ad eternum* para fins de estudos sobre sementes e seus domesticadores. Essa hipótese, segundo Paulo Ribeiro, então presidente da Fundação Darcy Ribeiro, em entrevista de 2013, representaria, na prática, um apoio à causa indígena, e a comprovação documental seria decisiva para a luta da Teko Haw Maraká'nã. Ele afirmou que o documento estaria no Arquivo Nacional, mas ainda não havia sido localizado.²² Atualmente, os integrantes da Aldeia continuam a se referir à necessidade de

²⁰ Nas narrativas oficiais, o nome da Favela do Esqueleto se refere à estrutura inacabada do Hospital das Clínicas, em torno da qual a comunidade se formou a partir dos anos 1930. Removida na década de 1960 pelo governo Carlos Lacerda, a área deu lugar ao campus da UERJ, inaugurado em 1976. Disponível em: https://wikifavelas.com.br/index.php/Favela_do_Esqueleto. Acesso em: 26 ago. 2025.

²¹ Parecer nº 011/06/DITEC/6ªSR/IPHAN, 29 de setembro de 2006, p. 29. In: Processo de tombamento nº 1538 - T - 06. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional / IPHAN.

²² Índios: Comissão de Direitos Humanos da Câmara cobre explicações do governo. *Jornal do Brasil*, 19 de janeiro de 2013. Disponível em: <https://www.jb.com.br/rio/noticias/2013/01/19/indios-comissao-de-direitos-humanos-da-camara-cobra-explicacoes-do-governo/>. Acesso em: 22 ago. 2025.



encontrar esse documento como estratégia de legitimação jurídica de sua permanência, embora sem sucesso até o momento.

Com o início da República, a área foi incorporada ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, “tendo funcionado no edifício um centro dedicado a pesquisas do cultivo de plantas das florestas, validadas, sobretudo, pelo conhecimento indígena” (Guajajara *et ali*, 2023, p. 30). Há ainda versões que afirmam ter sido o prédio sede do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em seus primórdios, o que também é questionado por outras narrativas. O que não gera dúvidas, no entanto, é que o edifício sediou o primeiro Museu do Índio do sul do continente, inaugurado em 1953. A narrativa indígena acrescenta ainda que “Rondon obteve autorização para ali sediar, também, uma Seção do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), responsável pela orientação da política indigenista oficial”, além do Curso de Pós-graduação em Antropologia e do Curso de Graduação da Escola Nacional de Agronomia, “um dos embriões da futura Universidade Federal Rural do RJ” (Guajajara *et ali*, 2023, p. 30).

A história que se desenrola no livro destaca os episódios que conectam o território aos povos indígenas, eixo principal da reivindicação da Aldeia Maraká'nà. Afinal, “o prédio e seu terreno se relacionam, há mais de um século, ao movimento pela proteção e preservação das culturas indígenas no país” (Guajajara *et ali*, 2023, p. 30). De Jabeberacica ao Museu do Índio, atravessando os séculos, o território permanece mesmo com fissuras, guardando camadas de memória que o conecta aos ancestrais dos povos que, hoje, reivindicam sua demarcação. É nesse ponto que se evidencia o contraste entre ontologias. Para a modernidade, os engenhos, palacetes e instituições são signos de progresso, projetando um futuro linear em que cada nova função descarta e converte a anterior em ruína de um passado superado. Para os povos indígenas, ao contrário, as mesmas estruturas apontam para um tempo não linear, no qual passado e presente coexistem e se atualizam. Afinal, foram incorporadas ao território, que possui agência histórica, não se resumindo a palco para as ações dos seres humanos. Na perspectiva de Blaser (2022) sobre os conflitos ontológicos,



percebe-se que não se trata apenas de uma disputa pela posse do território, mas de um embate mais profundo: a disputa sobre o que o território é. Esse conflito entre mundos diferentes coloca em jogo definições do real e da própria agência histórica. Para os estudos históricos, isso significa romper com a visão de que os povos indígenas são meros sujeitos culturais inseridos no fluxo da história nacional. Mais do que isso, são produtores de mundos, aqueles que a modernidade tentou silenciar, mas jamais conseguiu aniquilar.

Em 1953, a criação do Museu do Índio por Darcy Ribeiro acrescentou uma nova dimensão a essa história. Sua inauguração ocorreu em meio a um contexto de intensa urbanização da região. Seguindo o padrão ocidental, a proposta do Museu era preservar e exibir uma suposta verdade sobre o passado e as culturas indígenas. Como explica Paulo Henrique Martinez (2012), diante da expansão dos projetos desenvolvimentistas sobre territórios indígenas a partir dos anos 1940, pretendia-se salvar do suposto processo de desaparecimento elementos culturais indígenas e fragmentos de uma natureza em devastação. Para o indigenismo da época, o desaparecimento de mundos indígenas seria inevitável por serem considerados incompatíveis com o progresso. Nesse quadro, a salvaguarda de vestígios desses mundos em centros urbanos assumia dupla função: por um lado, preservava fragmentos da história nacional, importantes para a memória oficial que buscava unificar a identidade do país; por outro, representava uma demonstração do triunfo do progresso urbano e industrial, comprometido em integrar os povos indígenas ao fluxo da modernidade. A própria lógica institucional do museu reforçava essa visão: reunia materiais coletados por etnógrafos e agentes do SPI, além de coleções doadas, apropriando-se de artefatos indígenas tratados como objetos de observação e estudo, e não como expressões de sujeitos históricos.

No entanto, embora o Museu do Índio tenha sido criado com esses propósitos institucionais, os povos indígenas também se apropriaram dele de outras formas. Tornou-se um espaço de circulação de saberes vivos, não domesticados, que resistiam à institucionalização. Isabella Guimarães (2025, p.



140) relata que o cacique Urutau Guajajara, em diversas conversas, mencionava que grupos de indígenas vinham de diferentes regiões do país ao Museu para reivindicar do SPI coisas básicas. Esses episódios revelam estratégias históricas e criativas de utilização do próprio discurso tutelar do Estado como meio de garantir direitos e benefícios. Esse histórico ajuda a compreender por que o antigo Museu do Índio foi escolhido como espaço de retomada em 2006. Para os indígenas, tratava-se de um lugar marcado por uma produção histórica de políticas públicas para seus povos, mas que, naquele momento, encontrava-se abandonado pelo Estado – transformando-se, assim, em símbolo do próprio abandono das políticas públicas voltadas aos indígenas, sobretudo aqueles em contexto urbano.

Vinculado ao SPI, o Museu do Índio foi atingido pela crise do órgão indigenista nos anos 1960, quando passou a ser investigado por corrupção e crimes contra povos indígenas. Extinto pela ditadura civil-militar após o escândalo do Relatório Figueiredo, o SPI foi substituído pela Funai em 1967, sem alterar a lógica autoritária e genocida da política indigenista, voltada à remoção de comunidades, integração forçada e negação da autonomia indígena (Macedo, 2024, p. 88 e 89). Vinculada à política econômica da ditadura, a ação estatal levou o modelo capitalista às últimas consequências, subordinando as políticas indigenistas aos interesses econômicos privados. Logo, não havia mais espaço para o Museu do Índio nas agendas do governo, relegando-o ao abandono, até sua remoção para o bairro de Botafogo, zona Sul da cidade, em 1977 sob o pretexto da construção de uma estação de metrô e, portanto, a necessidade de demoli-lo.

A partir de então, o edifício permaneceu abandonado por três décadas. De acordo com a Certidão de Ônus Reais do imóvel, emitida em 2024, a propriedade continua sendo da União Federal, que a cedeu à atual CONAB em 1984. O documento também registra a promessa de compra e venda firmada em 2012 entre a empresa pública e o governo do Estado do Rio de Janeiro, pelo valor de



60 milhões de reais, dos quais apenas 10% foram efetivamente pagos.²³ Em uma audiência pública realizada na Teko Haw, em maio de 2025, acompanhei a defesa enfatizar um argumento central: se o governo estadual não honrou o pagamento, não há aquisição válida do bem. Assim, a reivindicação apresentada é pela anulação do contrato de compra e venda e, a partir disso, pelo pedido de demarcação do território indígena.

Após a expulsão em 2013, todas as edificações da aldeia foram destruídas, restando apenas o prédio principal, novamente abandonado até 2016. A área passou a servir como estacionamento do Maracanã, em área asfaltada que sufocava o território vivo. Apesar disso, o movimento permaneceu mobilizado em outros espaços, como no CESAC ou nas universidades. Destacou-se, naquele contexto, o 1º Congresso Intercultural da Resistência dos Povos Indígenas e Tradicionais do Maraká'nà (COIREM), realizado em junho de 2014, quando foi consolidado o movimento Aldeia Maraká'nà Rexiste. Enquanto isso, a promessa do poder público de transformar o espaço em centro cultural não havia sido cumprida. Até que em 2016, parte dos indígenas retornou e iniciou o processo de reconstrução da Teko Haw Maraká'nà, quebrando o asfalto, replantando e retomando o território. Nas palavras de Thaiany Guajajara (*apud* Guajajara *et. al.*, 2023, p. 44),

Depois de 2013 sufocaram a terra com asfalto. O que aconteceu foi um crime ambiental. Cortaram várias árvores e plantas. Ao retirarmos o asfalto, a terra continua resistindo, continua viva. Se jogar uma semente nela, e cuidar, ela vai dar o fruto, vai dar alimento. Tivemos força para retirar o asfalto na mão e plantar tudo de novo. Acompanhar isso na aldeia foi ao mesmo tempo doloroso e muito enriquecedor. A gente começa a pensar na possibilidade de aldeias em vários cantos da cidade, do Brasil, do mundo. A gente se lembra que resiste como a terra. A terra é esse organismo vivo que continua nos dando suporte.

Desde então, com apoio de aliados, ergueram muros de tijolos, tapumes e grades, mantendo atividades permanentes apesar das inúmeras dificuldades.

²³ Certidão de Ônus Reais, matrícula 62.610. 11º Ofício do Registro de Imóveis, Poder Judiciário. Emitida em 29 de janeiro de 2024.



Essa prática de quebrar o cimento e fazer a terra respirar novamente desafia a monocultura do concreto e reafirma a possibilidade de outros mundos no coração do Rio de Janeiro.

| 272

Desde a segunda retomada, a Aldeia vem enfrentando ataques políticos, sobretudo em razão da escalada da extrema-direita nos últimos anos, como evidenciam as polêmicas envolvendo o bolsonarista Rodrigo Amorim, deputado estadual mais votado no Rio de Janeiro nas eleições de 2018.²⁴ Assim que assumiu o mandato em 2019, declarou:

Aquele lixo urbano chamado Aldeia Maracanã é um absurdo. E é logo em um dos trechos mais importantes sob o ponto de vista logístico, numa área que liga a Zona Norte à Zona Sul, bem do lado do Maracanã. O espaço poderia servir como estacionamento, shopping, área de lazer ou equipamento acessório do próprio estádio do Maracanã. Como carioca, me causa indignação ver aquilo do jeito que está hoje. Quem gosta de índio, que vá para a Bolívia, que, além de ser comunista, ainda é presidida por um índio.²⁵

Para os autores indígenas, os atos racistas e fascistas de Amorim e outros parlamentares, como visitas provocativas à Aldeia e disseminação de *fake news* para deslegitimá-la, têm como finalidade “conseguir likes nas redes sociais, que revertem em votos, e com isso enriquecem lícita ou ilícitamente o seu patrimônio através do estado” (Guajajara *et. al.*, 2023, p. 81). Os povos indígenas reconhecem, portanto, que esses ataques não se limitam a ofensas simbólicas ou retóricas, mas possuem um propósito estratégico eleitoral e econômico. Além disso, as notícias falsas funcionam como instrumento de deslegitimação, construindo uma narrativa de ódio que mobiliza seguidores e sustenta práticas autoritárias. Ao qualificar essas ações como ocorrendo “lícita ou ilícitamente”, os

²⁴ Rodrigo Amorim ficou conhecido a partir do episódio em que, juntamente com o então candidato ao governo do estado Wilson Witzel e o então candidato a deputado federal Daniel Silveira, quebrou uma placa de rua em homenagem a vereadora Marielle Franco, assassinada meses antes.

²⁵ 'Aldeia Maracanã é lixo urbano. Quem gosta de índio, vá para a Bolívia', diz Rodrigo Amorim. *O Globo*, 4 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/aldeia-maracana-lixo-urbano-quem-gosta-de-indio-va-para-bolivia-diz-rodriigo-amorim-23345028>. Acesso em: 23 ago. 2025.



autores indicam a ambiguidade moral e legal das práticas políticas, reforçando a gravidade das estratégias violentas direcionadas aos povos indígenas.

273 | Mesmo durante a pandemia a Aldeia não se viu livre de ameaças, inclusive jurídicas. Em março de 2021, os indígenas ficaram apreensivos porque o desembargador Alcides Martins, do Tribunal Regional Federal – 2ª região (TRF-2) intimou o governo do Estado a informar sobre as condições necessárias para a reintegração de posse da área.²⁶ O temor não era infundado, já que no Brasil o número de famílias despejadas continuou alto mesmo durante a crise sanitária proveniente da Covid 19. Felizmente, o ministro Luís Roberto Barroso, do Supremo Tribunal Federal, determinou em junho daquele ano a suspensão de qualquer ação de desocupação ou remoção forçada em contexto de pandemia, decisão favorável ao caso da Aldeia. No entanto, a continuidade das ameaças e dos conflitos políticos e jurídicos mantinham os indígenas em constante estado de alerta.

Mais recentemente, no dia 12 de junho de 2024, a Teko Haw Maraká'nà recebeu um mandado de imissão na posse da Justiça Federal determinando novamente a remoção da Aldeia em 30 dias, em cumprimento ao processo movido pelo Estado do Rio de Janeiro desde 2012.²⁷ Paralelamente, o território indígena tornou-se alvo do PL 3769/2024, protocolado pelo mesmo deputado já citado, que previa a “limpeza e desinfecção” do local, com a demolição das construções irregulares para fins de reurbanização.²⁸ A retórica de Amorim e de setores do Estado revela uma visão de mundo centrada na mercadoria, na

²⁶ Famílias indígenas da Aldeia Maracanã temem despejo em meio à pandemia. #Colabora, 1 de abril de 2021. Disponível em: <https://projetocolabora.com.br/ods16/familias-indigenas-da-aldeia-maracana-temem-despejo-em-meio-a-pandemia/>. Acesso em: 25 ago. 2025.

²⁷ Aldeia Maraká'nà sofre ameaça de despejo requerida pelo Estado. *Aldeia Maracanã Oficial*, 13 de junho de 2024. Disponível em: https://www.instagram.com/p/C8KpT2VJgeB/?igsh=ZXB6NmtodXNybjZ4&img_index=1. Acesso em: 06 jul. 2024.

²⁸ Professor Josemar (PSOL) x Rodrigo Amorim (União) = Aldeia Maracanã: entre a preservação cultural e a reurbanização. *Última Hora*, 01 de julho de 2024. Disponível em: <https://www.ultimahoraonline.com.br/noticia/professor-josemar-psol-x-rodrigo-amorim-uniao-aldeia-maracana-entre-a-preservacao-cultural-e-a-reurbanizacao>. Acesso em: 06 jul. 2024.



eficiência econômica e na ocupação linear do território urbano. Nessa lógica, a Aldeia é percebida como um obstáculo à circulação urbana e ao capital – um espaço a ser “limpo” e “desinfectado”. Essa violência ontológica expressa a tentativa de impor um único modo de existência sobre a multiplicidade de formas de habitar e produzir mundos que a Aldeia representa.

Em contraposição, a Teko Haw Maraká'nà encarna uma ontologia indígena distinta, constituindo-se como território de elaboração de saberes insurgentes, onde se rompem os limites entre política, educação, espiritualidade e memória. Nos termos propostos por Célia Xakriabá (2023), a Teko Haw é um espaço urbano que *amansa o giz* cotidianamente, subvertendo instrumentos da educação ocidental ao aplicar formas próprias de ensino e aprendizagem indígenas. Seus intelectuais deslocam a centralidade da escrita, do diploma universitário e da razão universal como critérios de legitimidade, propondo uma pedagogia do território em que a produção de saberes em contexto urbano emerge das relações com a terra e recusa a separação moderno-ocidental entre teoria e prática. Como define Xakriabá (2023, p. 320),

A intelectualidade indígena não está apenas na elaboração do pensamento que acontece na cabeça. Está na elaboração do conhecimento produzido a partir das mãos, das práticas e de todo o corpo. Todo corpo é território e está em movimento, desde o passado até o futuro. É aí que a intelectualidade indígena acontece.

Dentro dessa perspectiva, os intelectuais da Teko Haw idealizaram transformar o prédio restaurado do antigo Museu do Índio e seu entorno em uma universidade indígena. Embora essa proposta não tenha recebido reconhecimento oficial de instituições não indígenas ou da sociedade em geral – restrita, até o momento, a apoios e alianças pontuais – a Universidade Indígena Aldeia Maraká'nà já se concretiza em suas práticas educacionais, oferecendo cursos, oficinas, encontros, vivências com indígenas e não indígenas em espaços na Aldeia ou fora dela. Segundo Tutushamum Puri Teyxokawa, a ideia é que “a sabedoria das culturas indígenas possa dialogar em pé de igualdade, o tempo



todo, com o conhecimento produzido pelos não indígenas” (Teyxokawa *apud* Guajajara *et. al.*, p 19), tanto em conteúdos quanto em métodos de ensino-aprendizagem.

| 275

Assim, os intelectuais indígenas da Teko Haw atuam como pontes entre mundos. Eles demonstram que a defesa do território deve caminhar junto com a retomada dos ensinamentos ancestrais, o que Célia Xakriabá (2023) denomina “educação territorializada”: aquela que nasce no território, potencializando epistemologias indígenas transmitidas pela memória e pela oralidade. Desse modo, a noção ocidental de intelectualidade é tensionada, pois mesmo aqueles sem formação acadêmica são reconhecidos como intelectuais, especialmente os mais velhos. Ademais, o próprio território e as entidades espirituais são compreendidos como mestres, ampliando a pesquisa para além do âmbito acadêmico e incorporando conhecimentos tradicionais, como o cultivo de ervas medicinais e práticas agroecológicas de produção de alimentos. Nessa lógica, experiências transmitidas de geração em geração se afirmam como saberes legítimos, valorizando aquilo que cada pessoa oferece em sua relação com a coletividade e com a terra.

Essa produção de saberes não ocorre em isolamento. Como observa Navarrete Linares (2017, p. 44), “a cosmopolítica começa justamente nos limites, muitas vezes não reconhecidos, desse cosmopolitismo histórico, nas negociações diplomáticas que os habitantes de outros mundos sacionaturais têm que empreender com a história, a ciência e a economia política ocidentais”. Essas operações cosmohistóricas são negociações tensas e complexas que só podem ser acessadas, ainda que parcialmente, por olhares atentos e descolonizados, capazes de ultrapassar “a leitura superficial da obediência e da integração” (Navarrete Linares, 2017, p. 45). Nesse movimento, torna-se possível compreender como os intelectuais da Aldeia transitam entre espaços indígenas e não indígenas, ressignificando o ensino, inclusive em escolas institucionalizadas, *amansando o giz* e propondo uma pedagogia comunitária e intercultural, em que saberes corporais, ancestrais e escritos coexistem e se (re)territorializam.



A experiência da Aldeia Maraká'nà no Rio de Janeiro, constitui, portanto, um exemplo potente de intelectualidade indígena insurgente, conforme propõe Célia Xakriabá. Ali, o processo coletivo de produção de conhecimentos em contexto urbano é marcado pela resistência territorial, pela memória ancestral e por práticas pedagógicas que subvertem as formas coloniais de saber. Mais do que um espaço a ser explorado pela lógica mercadológica da ontologia ocidental, a Teko Haw se afirma como território de saber, no qual o corpo-território dos indígenas que ocupam e reocupam o antigo prédio do Museu do Índio se transforma em lugar de memória viva.

No livro *Em nossas artérias, nossas raízes*, Urutau Guajajara reclama que o atual Museu do Índio, localizado em Botafogo, “só queria saber do índio xinguano, do índio ideal, aquele índio que contaram nos livros. E nós éramos indígenas nesse contexto urbano, estudando, discutindo política pública, exigindo direitos” (Urutau Guajajara *apud* Guajajara *et. al.*, 2023, p. 26). Já a Universidade Indígena Aldeia Maraká'nà resignificou o antigo Museu do Índio, tomando-o como espaço de criação. Ao apresentar uma entrevista com Gustavo Caboco sobre museus, José Xêcajçàr Alecrim (curador da Revista Pihhy) nos convida a “pensar o museu como verbo, como ação, como processo – não como vitrine do passado, mas como plano de futuro em disputa”.²⁹ Essa formulação ajuda a compreender a potência da Teko Haw Maraká'nà: mais do que preservar memórias, ela as atualiza no presente e as projeta para o futuro, transformando o espaço antes destinado a exibir um “índio ideal” em território de pedagogia indígena insurgente. Apesar de todos os obstáculos, das remoções forçadas e das ameaças latentes, a Teko Haw Maraká'nà permanece até o momento no território ancestral do antigo Museu do Índio, afirmando a (re)existência indígena no Rio de Janeiro e de seus criativos projetos.

²⁹ Conversa com Gustavo Caboco – Parte 2: Repensando museus. Por José Xêcajçàr Alecrim. *Revista Pihhy*, 9ª edição, 9 de julho de 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/cultura/pt-br/assuntos/revista-eletronica-conexao-cultura-e-pensamento/9a-edicao/entrevista-com-gustavo-caboco-parte2> Acesso em: 25 ago. 2025.



Considerações finais

A trajetória histórica da Teko Haw Maraka'nà é marcada por disputas ontológicas em torno da permanência indígena naquele território da invasão europeia até a atualidade. Desde a retomada do antigo prédio do Museu do Índio, em 2006, as mobilizações indígenas nesse território urbano no Rio de Janeiro vêm tensionando narrativas hegemônicas sobre a nação, o progresso e o lugar dos povos originários na história do Brasil. Trata-se de uma experiência local, mas que também se conecta a um movimento continental no qual comunidades indígenas, diante da expansão da modernidade colonial, afirmam seus mundos como modos legítimos e necessários de existir.

Comparações com outras regiões em Abya Yala permitem situar a Teko Haw Maraka'nà dentro de uma cartografia maior de cosmopolíticas indígenas. Na Bolívia e no Equador, por exemplo, a emergência do *Buen Vivir* como horizonte constitucional expressa a tentativa de reposicionar epistemologias indígenas no centro do debate sobre sociedade, natureza e política. No México, os processos de autonomia zapatista afirmam a pluralidade de mundos possíveis frente ao Estado e ao capitalismo. Em territórios Mapuche no Chile e na Argentina, a luta pelo reconhecimento da terra e do *Wallmapu* articula cosmologia, identidade e resistência histórica. A experiência da Teko Haw dialoga com esses movimentos não apenas por compartilhar o enfrentamento à violência da letalidade branca, mas também por reafirmar que os povos indígenas são produtores de histórias e de mundos, e não apenas sujeitos culturais inseridos em uma narrativa nacional.

O horizonte comparativo das cosmopolíticas indígenas adquire maior relevância diante da crise climática, ao revelar os limites do modelo civilizatório ocidental baseado na exploração predatória da terra. Ao conceberem a terra como ser vivo e relacional, povos indígenas oferecem chaves críticas para compreender os impasses do presente e projetar alternativas históricas em escala planetária. A experiência da Teko Haw Maraka'nà, longe de ser uma contranarrativa isolada, integra um movimento mais amplo de Abya Yala, no qual comunidades indígenas



reafirmam suas cosmopolíticas frente às violências coloniais e aos desafios contemporâneos. Ao colocar a luta pela terra, memória e vida no centro da cidade, a Aldeia conecta-se a outras experiências de resistência continental, revelando que a persistência de mundos indígenas não apenas protege territórios, mas também constitui condição para imaginar futuros plurais e pluriversais, rompendo com a linearidade da história moderna.

Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 37, nº 75, 2017.

BLASER, Mario. Conflictos ontológicos y las historias de los pueblos a pesar de Europa: hacia una conversación sobre la ontología política. In: RUIZ-SERNA, Daniel et al (orgs). *Humanos, más que humanos y no humanos: Intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2022.

CADENA, Marisol de la. *Seres-terra: cosmopolíticas em mundos andinos*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.

CALACIUS, Roger D. Soprar ao vento: consensos, neoliberalismo e as mudanças climáticas do século XXI. In: DRUMMOND, José Augusto; FRANCO, José Luiz de Andrade; SILVA, Sandro Dutra e; BRAZ, Vivian da Silva (orgs). *História Ambiental. Natureza, sociedade, fronteira*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Garamond, 2020.

CUNHA, Barbara Coelho Barbosa da. *Indígenas do Estado do Rio de Janeiro segundo os Censos Demográficos 2000 e 2010: perfil populacional, distribuição espacial e características do domicílio*. Tese (Doutorado em Epidemiologia em Saúde Pública). Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Rio de Janeiro, 2019.

DOMINGUES, João Luiz Pereira. *A diversidade atrofiada: políticas de regulação urbana e movimentos culturais insurgentes na cidade do Rio de*



Janeiro. Tese (Doutorado em Planejamento Urbano e Regional). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

GUIMARÃES, Isabella Alves. *A gente somos muitas andanças: uma etnografia multissituada do desterro e da diáspora em mirada feminista descolonial*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Pelotas, 2025.

GUAJAJARA, Potyra; GUAJAJARA, Urutau; XAVANTE, Júlia Otomorinhori'õ; MUNDURUKU, Lucas; ICÓ, Lucas. *Em nossas artérias nossas raízes*. Teko Haw Maraka'nà/Universidade Indígena Aldeia Maraka'nà. Rio de Janeiro: Aldeia Maraka'nà; Cesac; I-motirõ, 2023.

GUAJAJARA, Urutau. Entrevista. In: PAULA, Regina de. José//Urutau//Guajajara: Ave Fantasma. *Arte & Ensaios: Revista do PPGAV/EBA/UFRJ*, n. 38, julho 2019.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Ay Kakyri Tama (Eu moro na cidade)*. Poemas. Manaus: Grafisa Gráfica e Editora, 2013.

MACEDO, Michelle Reis de. Resistências e (re)existências indígenas. A formação do Xavante Mário Juruna como liderança política em contexto de expansão dos projetos econômicos da ditadura civil-militar (década de 1970). In: QUADRAT, Samantha (orga.). *60 Anos do Golpe: história, memória e novas abordagens da ditadura no Brasil*. Rio de Janeiro: Fólio Digital, 2024.

MACHADO, Marina Monteiro. Fronteiras dinâmicas: propriedade de terra e trabalho indígena nos sertões fluminenses (1800-1810). *Outros Tempos*, vol. 14, n. 23, 2017.

MARTINEZ, Paulo Henrique. A nação pela pluma Natureza e sociedade no Museu do Índio (Rio de Janeiro, 1953-1957). *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, v.20, n.2, p. 119-148, jul.- dez. 2012.

MENDES, Verônica Araújo. *Indígenas mulheres e subversão na metrópole*. Palmeira dos Índios, AL: GPFIAL, 2025.

MEIRELES, Flávia; GUAJAJARA, Thaiany. Mulheres indígenas em contexto urbano, a partir da experiência na Aldeia Maraká'nà. *Arte & Ensaios: Revista do PPGAV/EBA/UFRJ*, n. 38, julho 2019.



NAVARRETE LINARES, Federico (Fe). Historia mundial y cosmohistoria. In: RIOJAS, Carlos; RINKE, Stefan (Eds.). *Historia global: perspectivas y tensiones*. Stuttgart: Verlag Hans-Dieter Heinz, Akademischer Verlag, 2017.

SANTOS, Carlos José Ferreira dos (Casé Angatu). *Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza (1890-1915)*. 4ª edição. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2017.

SANTOS XOKÓ, Ivanilson Martins dos. Por uma escrita decolonial da História: intelectuais indígenas e práticas de pesquisa no tempo presente. In: MACEDO, Michelle Reis de (orga.). *Povos indígenas no Brasil republicano: por uma outra narrativa da História*. Curitiba: CRV, 2024.

SILVA, Erlan Raposo da. *Aldeia Maraká'nà Rexiste: um espaço intercultural na cidade do Rio de Janeiro*. Dissertação (Mestrado em Educação, Cultura e Comunicação). Faculdade de Educação da Baixada Fluminense, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2023.

TUPINAMBÁ HÃHÃHÃE, Anapuaka. Território Uruçumirim: Um Marco Cultural Carioca no Coração do Rio de Janeiro. *Rádio Yandê: etnomídia indígena*, 10 dez. 2023. Disponível em: <https://radioyande.com/territorio-urucumirim-um-marco-cultural-carioca-no-coracao-do-rio-de-janeiro/>.

TUXÁ CRUZ, Felipe S. M. *Letalidade branca. Negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio*. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Brasília, 2022.

VALENTE, Luísa da Costa. *(R)Existe um Museu para antes da queda da arquitetura*. Trabalho Final de Graduação (Graduação em Arquitetura e Urbanismo). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

XAKRIABÁ, Célia. Amansar o giz. In: CARNEVALLI, Felipe; REGALGO, Fernanda; LOBATO, Paula; MARQUEZ, Renata e CANÇADO, Wellington (orgs). *Terra: antologia afro-indígena*. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.