



**RETOMADAS INDÍGENAS NA
METRÓPOLE DE BELO HORIZONTE:
ENTRE VULNERABILIDADES, ALIANÇAS
E PRÁTICAS PARA R-EXISTIR**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Escola de Arquitetura
Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo

Thiago Barbosa de Campos

RETOMADAS INDÍGENAS NA METRÓPOLE DE BELO HORIZONTE:
entre vulnerabilidades, alianças e práticas para r-existir

Belo Horizonte
2024

Thiago Barbosa de Campos

**RETOMADAS INDÍGENAS NA METRÓPOLE DE BELO HORIZONTE:
entre vulnerabilidades, alianças e práticas para r-existir**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Arquitetura e Urbanismo.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Luís de Melo Monte-Mór

Coorientador: Prof. Dr. Philipp Horn

Belo Horizonte
2024

FICHA CATALOGRÁFICA

C198r

Campos, Thiago Barbosa de.

Retomadas indígenas na metrópole de Belo Horizonte [manuscrito] :
entre vulnerabilidades, alianças e práticas para r-existir / Thiago Barbosa de
Campos. - 2024.

221 p. : il.

Orientador: Roberto Luís de Melo Monte-Mor.

Coorientador: Philipp Horn

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de
Arquitetura.

1.Espaço urbano - Teses. 2. Indígenas - Teses. 3. Território - Teses. I.
Monte-Mor, Roberto Luís de Melo II. Horn, Philipp. III. Universidade Federal
de Minas Gerais. Escola de Arquitetura. VI. Título.

CDD 306.08



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO




FOLHA DE APROVAÇÃO

**Retomadas indígenas na metrópole de Belo Horizonte:
entre vulnerabilidades, alianças e práticas para r-existir**

THIAGO BARBOSA DE CAMPOS


Tese submetida à Comissão Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da UFMG como requisito para obtenção do Grau de Doutor em Arquitetura e Urbanismo, área de concentração: Teoria, produção e experiência do espaço.

Aprovada em 28 de outubro de 2024, pela Comissão constituída pelos membros:


Documento assinado digitalmente
 **ROBERTO LUIS DE MELO MONTE MOR**
Data: 29/10/2024 18:25:47-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Roberto Luís de Melo Monte-Mór - Orientador
FACE-UFMG

Prof. Dr. Philipp Horn - Coorientador
University of Sheffield, UK


Documento assinado digitalmente
 **FREDERICO CANUTO**
Data: 31/10/2024 20:13:19-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Frederico Canuto
EA-UFMG

Documento assinado digitalmente
 **ANA MARIA RABELO GOMES**
Data: 03/11/2024 11:09:47-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Ana Maria Rabelo Gomes
FAE-UFMG

Prof. Dr. José Maurício Paiva Andion Arruti
Unicamp

Documento assinado digitalmente
 **ANA CLAUDIA DUARTE CARDOSO**
Data: 11/11/2024 22:17:12-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Ana Cláudia Duarte Cardoso
UFPA

Belo Horizonte, 28 de outubro de 2024.

Ao guerreiro Cacique Merong, morto em março de 2024 na luta pela terra dentro da retomada Kamakã Mongoió, em Brumadinho – MG.

AGRADECIMENTOS

Roberto Monte-Mór, orientador, pelo apoio ao longo de toda a jornada, pela leitura cuidadosa da tese e dos artigos elaborados nesse período e pela inspiração nas teorias e práticas urbanas. Philipp Horn, coorientador, pela leitura atenta, pelas recomendações de trabalhos sobre indígenas e cidades, fundamentais para as discussões da tese, e pelo apoio em Sheffield. Marden Campos, irmão e parceiro de pesquisa, pelo incentivo para iniciar, seguir e finalizar o doutorado e pelas reflexões empíricas, teóricas e metodológicas. Ana Gomes, Wellington Cançado e Philipp Horn, pelas contribuições na banca de qualificação. Ana Cláudia Cardoso, José Maurício Arruti, Frederico Canuto e Ana Gomes, pelas contribuições na banca final.

Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da UFMG (NPGAU), por oferecer as condições para o desenvolvimento da pesquisa, em especial à Maria Paula Berlando. Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), pela bolsa de pesquisa. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de doutorado sanduíche através do programa Capes Print. Equipe do Department of Urban Studies and Planning da The University of Sheffield (Reino Unido), pela recepção e estrutura disponibilizada no período de intercâmbio. Global Challenges Research Fund (GCRF), do Reino Unido, pela bolsa para participar da pesquisa 'Alternativas de Desenvolvimento Decolonial: Uma Contra-cartografia dos Territórios Urbanos de Povos Tradicionais no Pará e Minas Gerais, Brasil', parceria entre Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), The University of Sheffield e Universidade Federal do Pará (UFPA). Instituto Cultural Banco de Desenvolvimento de Minas Gerais (BDMG Cultural) e equipe do Cosmópolis, pela criação do inspirador Urbe Urge e pela bolsa que possibilitou minha participação no programa.

Povos originários no Brasil, em especial os guerreiros envolvidos nas retomadas na metrópole de Belo Horizonte, em especial Angohó, Carlos Arapowanã, Sucupira, Tatiana, Arakuã, Tehé e Merong, pela inspiração nas 'práticas de r-existência'. Rebeca Andrade, amiga e parceira de pesquisa, e Maria José Alkmim (Zeza Xakriabá), pela colaboração no 'Mapeamento Colaborativo das Práticas do Romzã' que desenvolvemos com os Xakriabá em 2021 e que trouxe muitos aprendizados. Júlia Marques, pelo auxílio na elaboração dos mapas.

Luisa Ventura, pelo apoio, carinho e paciência cotidianos que tornaram essa jornada possível e mais leve. Meus pais, por terem despertado meu gosto pelos estudos e me dado as condições de chegar até aqui. Todos os amigos, por não deixarem o distanciamento dos últimos anos enfraquecer nossa amizade.

RESUMO

A colonização e, mais recentemente, a expansão da urbanização, afetaram diretamente os espaços e modos de vida dos indígenas em todo o mundo. No entanto, o tema despertou pouco interesse por parte das pesquisas acadêmicas, especialmente no campo dos estudos urbanos no Brasil. Este trabalho busca aproximar as questões urbanas e indígenas a partir dos estudos de caso de duas retomadas de terra na metrópole de Belo Horizonte: a Aldeia Katurãma, criada por indígenas das etnias Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe, e a aldeia Arapowã Kakyá, criada por um grupo Xukuru-Kariri. O objetivo da pesquisa é conhecer os fatores que possibilitam a existência desses territórios. O método adotado foi a pesquisa qualitativa. Os dados levantados foram analisados com base na teoria fundamentada e na análise temática. Os resultados mostram que os indígenas convivem com uma série de *vulnerabilidades* dentro e fora das retomadas, que a continuidade das aldeias depende de *alianças* com diversos agentes externos e que seus moradores adotam uma série de *práticas para r-existir* diante das precarizações e apagamentos. O estudo mostra que as retomadas funcionam como força catalizadora na reelaboração da indigeneidade e que os moradores absorvem, subvertem e indigenizam elementos do 'mundo branco'. Conclui-se que as experiências concretas das retomadas apontam para modos outros de habitar e produzir (n) o urbano e que, no entanto, as difíceis condições tornam seu futuro incerto. Por fim, argumenta-se que os caminhos para um urbano(-indígena) socio e ambientalmente mais justo devem passar não só pelo fortalecimento das alianças e práticas de r-existência, mas pela superação do atual imaginário político-jurídico sobre os indígenas no Brasil. É preciso reconhecer a realidade multiterritorial desses povos e sua presença nas aglomerações urbanas, e valorizar seu potencial para a proteção e recuperação dos ecossistemas. Não há razões para que 'urbanidade' e 'indigeneidade' sigam como condições excludentes.

Palavras-chave: produção do espaço urbano; povos indígenas; retomadas de terra.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), através do programa Capes Print.

ABSTRACT

The processes of colonization and the expansion of urbanization have directly affected indigenous spaces and living conditions all over the world. However, the subject has raised little interest in academic research in the field of urban studies in Brazil. This work seeks to bring urban and indigenous issues closer through case studies of two land reclaiming (*retomadas de terra*) in the metropolis of Belo Horizonte: Aldeia Katurãma, created by indigenous people of the Pataxó and Pataxó Hã-Hã-Hãe ethnic groups, and Aldeia Arapowã Kakyá, created by a Xukuru-Kariri group. The research aims to understand the factors that make these territories possible. The method adopted was qualitative research. The data collected was analyzed based on grounded theory and thematic analysis. The results show that the indigenous people live within a series of *vulnerabilities* inside and outside the retaken areas, that the continuity of the villages depends on *alliances* with various external agents and that their residents adopt a series of *practices to r-exist* within precariousness and invisibility. The study shows that the reclaimed lands act as a catalyzing force for the re-elaboration of indigeneity and that the residents absorb, subvert and *indigenize* elements of the 'white world'. The conclusion is that the concrete experiences of the land reclaiming point to other ways of inhabiting and producing (in) the urban, but that the difficult conditions make their future uncertain. Finally, it is argued that the paths to a more equitable urban environment for indigenous peoples must include not only strengthening alliances and practices of r-existence, but also overcoming the current political and legal understanding about indigenous peoples in Brazil. It is necessary to recognize the multi-territorial reality of these peoples and their presence in urban centers, as well as to valorize their potential for the protection and recovery of ecosystems. There is no reason why 'urbanity' and 'Indigeneity' should continue to be mutually exclusive.

Keywords: production of urban space, indigenous peoples, land reclaiming.

RESUMEN

La colonización y, más recientemente, la expansión de la urbanización, han afectado directamente a los espacios y modos de vida indígenas en todo el mundo. Sin embargo, el tema ha despertado poco interés en la investigación académica, especialmente en el campo de los estudios urbanos en Brasil. Este trabajo pretende aproximar las cuestiones urbanas e indígenas a través de estudios de caso de dos retomadas de tierras en la metrópoli de Belo Horizonte: Aldeia Katurãma, creada por indígenas de las etnias Pataxó y Pataxó Hã-Hã-Hãe, y Aldeia Arapowã Kakyá, creada por un grupo Xukuru-Kariri. El objetivo de la investigación es comprender los factores que hacen posibles estos territorios. El método adoptado fue la investigación cualitativa. Los datos obtenidos se analizaron utilizando la teoría fundamentada y el análisis temático. Los resultados muestran que los indígenas conviven con una serie de *vulnerabilidades* tanto dentro como fuera de las áreas retomadas, que la continuidad de sus territorios depende de *alianzas* con diversos agentes externos y que sus habitantes adoptan una serie de prácticas para *r-existir* frente a la precariedad y la exclusión. El estudio revela que las retomadas actúan como fuerza catalizadora en la reelaboración de la indigeneidad y que los residentes absorben, subvierten e *indigenizan* elementos del 'mundo blanco'. La conclusión es que las experiencias concretas de los territorios retomados apuntan a otras formas de habitar y producir (en) lo urbano, pero que las difíciles condiciones hacen que su futuro sea incierto. Finalmente, se argumenta que los caminos hacia un urbano(-indígena) social y ambientalmente más justo deben incluir no sólo el fortalecimiento de alianzas y prácticas de *r-existencia*, sino también la superación del actual imaginario político y jurídico sobre los indígenas en Brasil. Es necesario reconocer la realidad multi-territorial de estos pueblos y su presencia en las aglomeraciones urbanas, y valorar su potencial para proteger y restaurar los ecosistemas. No hay razón para que 'urbanidad' e 'indigeneidad' sigan siendo excluyentes.

Palabras clave: producción del espacio urbano, pueblos indígenas, retomadas de tierra.

LISTA DE FIGURAS

01 Terras Indígenas Homologadas no Brasil. Fonte: Instituto Socioambiental – ISA	35
02 Domicílios com pelo menos uma pessoa indígena – 2022	36
03 Diagrama relacionando os temas abordados no referencial teórico	49
04 Mapa com a localização das retomadas existentes na metrópole de Belo Horizonte ...	64
05 Esquema explicativo da dinâmica histórico-geográfica dos Pataxó até a retomada Katurãma	72
06 Esquema explicativo da dinâmica histórico-geográfica dos Xukuru-Kariri até a retomada Arapowã Kakyá	75
07 Representação da dinâmica de territorialização (T), desterritorialização (D) e reterritorialização (R) dos grupos Pataxó e Xukuru-Kariri que retomaram terras na metrópole de Belo Horizonte	78
08 Mapa representando as trajetórias histórico-geográficas dos Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe e dos Xukuru-Kariri que resultaram em retomadas na metrópole de Belo Horizonte	79
09 Diagrama relacionando as retomadas na metrópole de Belo Horizonte com os aspectos abordados no referencial teórico	84
10 Diagrama relacionando as etapas da pesquisa	108
11 Mapa realizado por analista do MPU mostrando as invasões na propriedade da Aldeia Katurãma	118
12 Seguranças da Vale intimidam moradores na Aldeia Arapowã Kakyá logo após início da retomada	118
13 Habitação em barraco de lona na Aldeia Katurãma	119
14 Escola da Katurãma destruídas após fortes chuvas na aldeia	119
15 Reunião dos Xukuru-Kariri e habitações provisórias em barracos de lona (ao fundo)	120
16 Casas abandonadas na fazenda retomada pelos Xukuru-Kariri	120
17 Indígenas Pataxó recolhem peixes mortos no Rio Paraopeba dias após o rompimento da barragem da Vale	121
18 Vista aérea mostrando a lama contaminada que foi carregada para dentro da Aldeia Naô Xohã após enchente do Rio Paraopeba	121
19 Água invadindo uma habitação em barraco de lona na Aldeia Katurãma após fortes chuvas	122
20 Incêndio na Aldeia Arapowã Kakyá que queimou mais de duas mil mudas de árvore plantadas pelos moradores	122
21 Material de divulgação do evento 'Sem Demarcação Não Tem Jogo' realizado na Aldeia Katurãma	135

22 Material de divulgação do evento Jogos Indígenas (esquerda) e do mutirão de construção na Aldeia Katurãma (direita)	135
23 Esquerda: Campanha para arrecadar recursos para comparecer na manifestação em Brasília. Direita: Convite para evento realizado na Aldeia Arapowã Kakyá	136
24 Material de divulgação do curso 'Aldear a Cidade' realizado na UEMG (esquerda) e do evento 'Aldeias que Ensinam' realizado na Puc Minas (direita)	136
25 Indígenas da Aldeia Katurãma na marcha ao Supremo Tribunal Federal em Brasília em protesto contra o Marco Temporal	137
26 Moradores das retomadas da RMBH fecham a rodovia BR381 em São Joaquim de Bicas em protesto contra o Marco Temporal	137
27 Lideranças das retomadas da RMBH reunidas na Puc Minas durante o evento 'Aldeias que Ensinam'	138
28 Representante da Associação Mineira de Cultura Nipo-Brasileira transfere a propriedade da terra para as lideranças da Aldeia Katurãma	138
29 Representantes da Comissão de Direitos Humanos da Embaixada da Holanda na ONU visitam Aldeia Arapowã Kakyá	139
30 Walter Casagrande, Maria Ribeiro, Cacica Angohó e Thiago Lacerda no evento 'Sem Demarcação Não Tem Jogo' realizado na Aldeia Katurãma	139
31 Lideranças da Aldeia Katurãma em reunião com Joenia Wapichana, presidente da Funai (esquerda) e com o ministro Luiz Marinho, no Ministério do Trabalho (direita)	140
32 Esquerda: Deputada Federal Célia Xakriabá ao lado de Angohó no ato público em Brumadinho. Direita: Célia Xakriabá apoiando o cacique na aldeia Arapowã Kakyá	140
33 Mapa do entorno da Aldeia Katurãma	146
34 Mapa do entorno da Aldeia Arapowã Kakyá	147
35 Indígenas e apoiadores comemorando a entrada no novo território da Aldeia Katurãma	169
36 Esquerda: Crianças indígenas com placa identificando a Aldeia Katurãma como propriedade particular. Direita: Capa do Protocolo de Consulta Livre, Prévia e Informada da Aldeia Katurãma	169
37 Lideranças na Aldeia Katurãma	170
38 Moradores da Aldeia Arapowã Kakyá	170
39 Indígenas realizando o Awê durante evento na Aldeia Katurãma	171
40 Cerimônia de batizado do filho do cacique Arapowanã na Aldeia Arapowã Kakyá	171
41 Atividade durante os Jogos Indígenas realizados na Aldeia Katurãma	172
42 Participação dos Xukuru-Kariri na 7ª edição dos jogos indígenas de Minas Gerais	172
43 Esquerda: Construção da escola na Aldeia Arapowã Kakyá em pau-a-pique e cobertura em telha de fibrocimento. Direita: Habitação em construção na Aldeia Katurãma mesclando materiais locais e industrializados	173

44 Oca Cultural e venda de artesanato na Aldeia Arapowã Kakyá	173
45 Indígenas e apoiadores em frente à escola da Aldeia Katurãma	174
46 Livro em Patxohã produzido na escola da Aldeia Katurãma	174
47 Esquerda: Divulgação da recuperação da nascente na Aldeia Katurãma. Direita: Plantio de alimentos na Aldeia Arapowã Kakyá	175
48 Chegada da caixa d'água fornecida pela prefeitura na Aldeia Katurãma	175
49 Guia de Etnoturismo da Aldeia Katurãma produzido pela associação AIKA	176
50 Esquerda: Anúncio de 'serviço' de pintura com jenipapo durante evento na Aldeia Arapowã Kakyá. Direita: Peças de artesanato à venda durante encontro na Aldeia Arapowã Kakyá	176
51 Indígenas da Aldeia Arapowã Kakyá realizando apresentação cultural em escola municipal	177
52 Projeto da Casa de Farinha a ser construída na Aldeia Arapowã Kakyá elaborado por alunos da Escola de Arquitetura da UFMG	177
53 Diagrama relacionando as quatorze categorias que emergiram da análise de dados aos três âmbitos abordados no referencial teórico (precarização, politização e indigenização)	180
54 Diagrama relacionando os três temas que emergiram da análise de dados aos três âmbitos abordados no referencial teórico (precarização, politização e indigenização)	181
55 Modelo interpretativo relacionando os temas criados a partir da análise do banco de dados	200
56 Diagrama apontando o fortalecimento das alianças e das práticas para r-existir como caminho para reduzir as vulnerabilidades enfrentadas pelos indígenas no contexto urbano	206

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
2. TERRITORIALIZAÇÕES	18
2.1. Precarização	18
2.2. Politização e Indigenização	37
2.3. Das Terras Indígenas ao Contexto Urbano	60
3. OBJETIVOS	85
4. MÉTODOS	86
4.1. Pesquisa Qualitativa	86
4.2. Estudo de Caso	88
4.3. Coleta dos Dados	92
4.4. Análise dos Dados	99
5. RETOMADAS NA METRÓPOLE DE BELO HORIZONTE	110
5.1. Espaços de Vida Precários	110
5.2. Insegurança	112
5.3. Dificuldade de Acessar Serviços Públicos	115
5.4. Fragilidade Ambiental	116
5.5. Denúncia e Visibilidade	123
5.6. Apoiadores	127
5.7. Agentes Públicos	129
5.8. Parentes	132
5.9. (Re)conquista da Terra	141
5.10. Afirmação da Indigeneidade	148
5.11. Autonomia na Organização	153
5.12. Gestão do Espaço	155
5.13. Soberania Econômica	160
5.14. Soberania Pedagógica	164
6. URBANO-INDÍGENA	178
6.1. Vulnerabilidades	182
6.2. Alianças	186
6.3. Práticas para R-existir	188
6.4. Utopia Urbano-Índigena?	201
6.5. Apontamentos Finais	205
REFERÊNCIAS	210

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho discute a inserção de indígenas no contexto urbano - e a inserção do urbano no contexto indígena - a partir do estudo de caso de duas retomadas de terra na metrópole de Belo Horizonte: a Aldeia Katurãma, criada por indígenas das etnias Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe, e a aldeia Arapowã Kakyá, criada por um grupo Xukuru-Kariri.

O processo global de urbanização afeta cada vez mais diretamente os povos indígenas. O crescimento da proporção de indígenas vivendo em áreas classificadas como 'urbanas' é uma tendência em toda a América Latina.¹ No caso do Brasil, o Censo Demográfico de 2010 apontou que cerca de 38% das pessoas que se autodeclararam indígenas viviam em áreas urbanas no país, sendo que na região Sudeste a proporção ficou acima dos 80%.² No que se refere ao Censo de 2022, resultados preliminares mostram que mais de 63% dos indígenas viviam fora das terras demarcadas naquele ano.³

Os povos originários fazem parte da formação das cidades e estão presentes nesses espaços desde o período colonial até os dias atuais.⁴ Embora tenha sido abordado por alguns pesquisadores nas últimas décadas,⁵ de um modo geral esse tema despertou pouco interesse por parte das pesquisas acadêmicas até o momento.⁶ Além disso, as publicações existentes tratam, em sua maioria, de casos na região Norte do país.⁷ No que se refere ao campo da teoria crítica urbana, o interesse no assunto é ainda menor. Este trabalho vem se somar ao conjunto de produções que têm procurado aproximar as questões urbanas das questões indígenas no contexto brasileiro.⁸

O trabalho está organizado do seguinte modo: o segundo capítulo (TERRITORIALIZAÇÕES) diz respeito às territorializações impostas aos povos

¹ (UN-HABITAT, 2010)

² (IBGE, 2024; ROSA e REIS, 2023)

³ (CABRAL e GOMES, 2023)

⁴ (ROSA e REIS, 2023)

⁵ Alguns exemplos são (NUNES, 2010), (HORTA, 2017), (DE PAULA, 2017), (CAMPOS, SANTOS, *et al.*, 2021), (SERTÃ, 2021), (ARRUTI, 2019) e (ROSA e REIS, 2023).

⁶ (ROSA e REIS, 2023)

⁷ (ARRUTI, 2019)

⁸ (CAMPOS, 2019; CANUTO e CAMPOS, 2019; CAMPOS e CAMPOS, 2023; CAMPOS, CAMPOS e HORN, 2023; CANÇADO, 2019; CANÇADO, 2024; CAMPOS, 2024; CAMPOS, 2024; KRENAK, 2022b)

indígenas no Brasil e alguns de seus efeitos. Na primeira seção do capítulo (Precarização) mostro como o empreendimento colonial e, mais recentemente, a expansão da urbanização, afetaram diretamente os espaços e modos de vida dos povos indígenas no país. Enfatizo como a lógica "urbano-industrial"⁹ que se alastrou pelo território nacional resultou em desapropriações materiais - como a perda de territórios - e simbólicas - como a "dissolução de tramas comunitárias"¹⁰ e o apagamento de modos de vida. Na sequência, mostro como os povos indígenas se encontram desamparados pelo Estado e suas políticas públicas nos diversos espaços em que habitam. Para encerrar a primeira parte do capítulo, dou ênfase a uma das consequências mais significativas das desapropriações, o deslocamento para as cidades e metrópoles. Destaco, por fim, como a lógica (socio)espacial das cidades funciona como um *continuum* do viés colonizador ao promover novas desapropriações e apagamentos, acentuando a precarização dos espaços de vida habitados pelos indígenas.

Na segunda seção do capítulo (Politização e Indigenização) trato de outra consequência da "urbanização extensiva":¹¹ a ampliação da politização que irá levar aos povos do campo o sentido de cidadania e reforçar a luta pela efetivação de direitos e por qualidade nos espaços de vida. Primeiro, enfatizo como a politização é potencializada pelo próprio espaço construído, o chamado "meio técnico-científico-informacional",¹² que amplia as possibilidades de alianças e redes. Na sequência, discuto como a politização ganha contornos próprios no caso dos indígenas. Para que sua alteridade não seja apagada no contexto urbano, esses povos colocam em prática uma série "alter-nativas"¹³ materiais e simbólicas. Como parte de um processo de "emergência étnica"¹⁴ que ocorre há décadas, os indígenas fazem da afirmação da indigeneidade uma ferramenta para conquista de direitos. Dando seguimento, discuto uma alter-nativa para "r-existir"¹⁵ na metrópole que interessa particularmente neste trabalho: a retomada de terras. Finalizo a segunda parte com exemplos de desapropriações e de alter-nativas

⁹ (MONTE-MÓR, 1994)

¹⁰ (RIVERA CUSICANQUI, 2018)

¹¹ (MONTE-MÓR, 1994)

¹² (SANTOS, 2013, p. 70)

¹³ (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 73).

¹⁴ (ARRUTI, 1995)

¹⁵ (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 47)

colocadas em prática por diferentes grupos étnicos nos contextos nacional e internacional.

Na terceira parte do capítulo (Das terras indígenas ao contexto urbano), apresento as sete retomadas existentes na metrópole de Belo Horizonte. Em seguida, descrevo as trajetórias histórico-geográficas de dois grupos: os Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe que criaram a Aldeia Katurãma no município de São Joaquim de Bicas e os Xukuru-Kariri que fundaram a aldeia Arapowã Kakyá em Brumadinho, territórios que serão tema dos estudos de caso. Em seguida, enfatizo como as retomadas fazem parte de um ciclo mais longo de "territorialização - desterritorialização - reterritorialização".¹⁶ Para encerrar a terceira parte, trago de volta o tema da urbanização enfatizando que as práticas indígenas, se tomadas como "utopias concretas experimentais",¹⁷ podem apontar caminhos para a solução dos problemas ambientais e urbanos contemporâneos. Por fim, concluo que as aldeias na metrópole podem ser compreendidas a partir da sobreposição dos três âmbitos abordados ao longo do capítulo: a *precarização*, a *politização* e a *indigenização*. Elas estariam, portanto, em uma "zona de fricção"¹⁸ na qual 'indigeneidade' e 'urbanidade' são transformadas, resultando em modos próprios de pensar e viver no urbano. É justamente essa zona de fricção, a qual denomino 'urbano-indígena', o objeto de investigação desta tese.

No terceiro capítulo (OBJETIVOS) apresento o objetivo geral dos estudos de caso: *conhecer os fatores que possibilitam a existência das retomadas na metrópole de Belo Horizonte*. Em seguida, detalho os objetivos específicos traçados para alcançar o objetivo geral.

O quarto capítulo (MÉTODOS) é dedicado a explicar os métodos adotados no trabalho. Como será detalhado na primeira seção, a pesquisa qualitativa foi o método escolhido, por possibilitar uma investigação situada, que considera o contexto e o ponto de vista dos pesquisados na interpretação do fenômeno. Na segunda seção, discuto como a escolha de dois estudos de caso enriquece as análises e amplia a representatividade do estudo. Na terceira seção, trato das estratégias adotadas para coleta de dados. Para fechar o capítulo, a quarta seção

¹⁶ (FERNANDES, 2005, p. 29)

¹⁷ (LEFEBVRE, 2016, p. 118; MONTE-MÓR, 2024, p. 364)

¹⁸ (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 102)

detalha as estratégias para abordar o material coletado que, devido à sua extensão e complexidade, foi analisado com base na *teoria fundamentada* e na *análise temática*.

Avanço então para o quinto capítulo (RETOMADAS NA METRÓPOLE DE BELO HORIZONTE), onde são apresentados os resultados da pesquisa sobre as retomadas Katurãma e Arapowã Kakyá. O capítulo se divide em quatorze seções que apresentam diferentes fatores que possibilitam a existência das retomadas. As quatro primeiras seções tratam, respectivamente, da precarização nos espaços de vida, da insegurança, da dificuldade de acessar serviços públicos e da fragilidade ambiental nas retomadas. A quinta seção trata das estratégias adotadas pelos indígenas para a denúncia e visibilidade da situação nas novas aldeias. Nas três seções seguintes são apresentados os agentes externos que apoiaram as retomadas, separados entre apoiadores, agentes públicos e parentes. Por fim, as seis últimas seções apresentam uma série de práticas adotadas nas retomadas, começando pelo processo de (re)conquista da terra, avançando para as ações ligadas à afirmação da indigeneidade e a autonomia na organização dentro das aldeias, e finalizando com exemplos de ações para gestão do espaço e para a construção das soberanias econômica e pedagógica.

No sexto e último capítulo (URBANO-INDÍGENA), aprofundo na interpretação do fenômeno estudado relacionando as descobertas empíricas como os elementos discutidos no capítulo introdutório. Na primeira seção, discuto como as *vulnerabilidades* estão presentes nos diversos espaços habitados pelos indígenas, desde as terras de origem, passando pelas cidades, até atingir as retomadas na metrópole. Na segunda seção, enfatizo como os habitantes das retomadas mantêm relações constantes com o 'exterior' e analiso como esses territórios provavelmente não existiriam sem as *alianças* com agentes externos. Além disso, destaco como a presença na metrópole, ao propiciar o encurtamento das distâncias, impulsiona a criação de novas alianças. Na terceira seção, discuto as ações adotadas pelos moradores das novas aldeias para resistirem às vulnerabilidades e, ao mesmo tempo, existirem como indígenas, tratadas como *práticas para "r-existir"*.¹⁹ Abordo, ainda, como a imersão no contexto metropolitano

¹⁹ (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 47)

afeta os modos de habitar indígenas. Nesse sentido, discuto o processo contínuo de reelaboração da indigeneidade, por meio do qual os moradores das retomadas absorvem, subvertem e *indigenizam* elementos do 'mundo branco'. Enfatizo, ainda, como os novos territórios têm funcionado como "força catalizadora"²⁰ para a afirmação da indigeneidade, literalmente 'criando espaço' para o desenvolvimento de uma série de outras práticas que têm possibilitado a continuidade das retomadas na metrópole belo horizontina.

Dando sequência ao último capítulo, a quarta seção apresenta as experiências concretas das retomadas como "utopias experimentais"²¹ que anunciam novos modos de habitar e produzir o urbano e rompem dicotomias como homem-natureza, campo-cidade, urbano-rural e tradicional-contemporâneo. Ainda nessa parte, proponho o uso do termo "urbano-indígena" não só para compreender as retomadas na metrópole, mas como conceito que amplia a própria noção de 'urbano' dentro do campo da teoria crítica urbana. Por fim, na quinta seção enfatizo que a vulnerabilidade ainda toma conta das retomadas e me arrisco a indicar caminhos para melhorar as condições das aldeias na metrópole. Nesse sentido, destaco que é preciso superar o atual imaginário político-jurídico sobre os povos indígenas no Brasil ao compará-lo com a realidade empírica das retomadas. Concluo, ao final, que não há razões para que 'urbanidade' e 'indigeneidade' sigam sendo condições excludentes.

²⁰ (OLIVEIRA FILHO, 1996, p. 9)

²¹ (LEFEBVRE, 2016, p. 118)

2. TERRITORIALIZAÇÕES

2.1. Precarização

É notório que a relação de povos indígenas com seus espaços de vida foi profundamente alterada a partir da invasão europeia ao território atualmente denominado Brasil. Isso se deve, primeiramente, ao genocídio dos povos autóctones, resultado das epidemias, guerras, concentrações compulsórias e explorações empreendidas pelos colonizadores. Embora não se saiba o número preciso de pessoas que habitavam a atual região do país, estimativas mostram que a população local foi dizimada, literalmente reduzida à menos de um décimo, já nos primeiros séculos de contato.²² Aos sobreviventes lhes foi imposta uma nova lógica espacial.²³ Como resultado, praticamente todos os grupos indígenas perderam grande parte das áreas que habitavam ao longo dos últimos séculos, se refugiando em regiões que não correspondem às que circulavam antes da frente colonizadora.²⁴

Sendo assim, antes de abordar os processos de retomadas de terras na Região Metropolitana de Belo Horizonte é preciso situá-los em um contexto histórico e geográfico mais amplo. Como ponto de partida, utilizaremos as noções de “territorialização”, “desterritorialização” e “reterritorialização” trazidas por outros autores. João Pacheco de Oliveira Filho define *territorialização* como “uma intervenção da esfera política que associa de maneira prescritiva um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados”.²⁵ Como explica o antropólogo, a territorialização acontece quando os espaços habitados por um grupo - as terras e recursos ambientais que utilizavam - passam a ser definidos por limites sobre os quais agentes externos vão estabelecer e impor sua própria forma de uso e administração. Na mesma linha, Fernandes²⁶ aponta que a territorialização é a expansão ou criação de territórios, a partir de uma forma de poder.

²² (CUNHA, 2012)

²³ (GALLOIS, 2004, p. 41)

²⁴ (GALLOIS, 2004, p. 39)

²⁵ (OLIVEIRA FILHO, 2022, p. 16)

²⁶ (FERNANDES, 2005)

Halvorsen, por sua vez, define *território* como “a apropriação do espaço em busca de projetos políticos”.²⁷ O autor toma como referência o trabalho do geógrafo Stuart Elden,²⁸ para mostrar que a definição moderna ocidental de ‘território’ foi criada histórica e geograficamente no contexto europeu, se configurando a partir de conjunto de *tecnologias políticas* (por exemplo, a cartografia e as leis) que possibilitaram medir e controlar o terreno. Tecnologias essas, que estiveram na base dos empreendimentos coloniais europeus e do estabelecimento dos Estados Nacionais modernos. Na mesma linha, Haesbaert²⁹ atenta que a delimitação de territórios envolve não só o controle *material*, da ordenação dos indivíduos, mas também um controle *simbólico* sobre o espaço.

A construção de um território geralmente leva à destruição de outro. Justamente pelo fato de possuir fronteiras, o território configura um espaço de conflitos.³⁰ Fernandes destaca que o refluxo ou a destruição de um território conforma um processo que denomina por *desterritorialização*. Novamente, Haesbaert nos lembra que a desterritorialização resulta na perda de acesso à terra, impedindo não só a reprodução física e material de determinado grupo, como na perda da apropriação simbólica.

Indo um pouco mais além, Halvorsen³¹ nos convoca a pensar o território como resultado de diferentes projetos políticos, não só aqueles centrados no Estado para exercer controle e dominação, mas também as ações “de baixo para cima”, aquelas postas em prática por grupos desprivilegiados, visando se apropriar de espaços. Do mesmo modo, Fernandes³² aponta que os movimentos sociais - aos quais prefere denominar ‘movimentos socioespaciais’ - também podem transformar espaços em territórios. Portanto, esses grupos também se territorializam, assim como são desterritorializados e podem, ainda, se reterritorializar (re)criando novos territórios. Haesbaert³³ chama a atenção para a concomitância entre desterritorialização e reterritorialização, duas faces de um mesmo processo. Esse processo simultâneo de destruição e criação de territórios

²⁷ (HALVORSEN, 2019, p. 791) tradução minha.

²⁸ (ELDEN, 2013)

²⁹ (HAESBAERT, 2003)

³⁰ (FERNANDES, 2005)

³¹ (HALVORSEN, 2019)

³² (FERNANDES, 2005)

³³ (HAESBAERT, 2003)

é conhecido no campo da geografia por TDR, ou territorialização – desterritorialização – reterritorialização.³⁴

Embora nosso objetivo não seja discutir conceitos ligados ao 'território' em profundidade, eles serão úteis para a compreensão da relação dos povos indígenas e seus espaços de vida. Podemos tomar como princípio que as retomadas de terra protagonizadas pelos indígenas representam o momento histórico-geográfico atual de processos mais abrangentes de TDR. Desse ponto de vista, para compreendê-las se faz necessário abordar também as territorializações e desterritorializações que as antecedem.

Oliveira Filho destaca que os povos indígenas no Brasil sofreram territorializações a partir de processos políticos complexos e em várias escalas, que podem ser organizados em cinco momentos históricos distintos. A primeira territorialização se deu na primeira metade do século XVI, quando os portugueses mantiveram relações de trocas comerciais baseadas no escambo e permuta com os povos locais. Naquele momento os indígenas mantiveram certa autonomia sobre seus espaços de vida.

A segunda territorialização, bem mais violenta, durou quase trezentos anos (entre 1550 e 1822), advinda da catequização e sedentarização dos indígenas em aldeamentos reservados e mantidos sob controle das ordens religiosas, as "terras de missão". A visão predominante era a de que esses territórios possibilitariam a integração gradativa dos aldeados a um projeto unificado de Nação. Além disso, interessava aos colonos manter os aldeamentos próximos a seus estabelecimentos, uma vez que os indígenas eram utilizados como mão de obra.³⁵ Nesse período, uma parcela considerável da população indígena foi dizimada pela falta de resistência às doenças trazidas, a concentração imposta pelos missionários que contribuiu para a propagação das doenças e a guerra travada pelos colonos para escravização. Além disso, muitos indígenas se deslocaram forçadamente para regiões distantes, fugindo do extermínio.³⁶

A terceira territorialização, também de caráter perverso para os indígenas, se deu a partir de 1822, com a independência do Brasil, quando os antigos

³⁴ (FERNANDES, 2005, p. 29)

³⁵ (CUNHA, 2012, p. 15, 75-76)

³⁶ (OLIVEIRA FILHO, 1996, p. 8)

aldeamentos missionários foram extintos com a justificativa de os seus habitantes tinham se tornado “mestiços”, e não mais “índios”.³⁷ A regularização das propriedades rurais advinda da Lei de Terras de 1850 viria reforçar o caráter de mercadoria da terra e legitimar a propriedade privada. Assim, os terrenos dos aldeamentos extintos foram incorporados aos municípios em formação e vendidos para particulares. Esse processo de assimilação forçada, que se estendeu por cerca de um século, reduziu os indígenas a camponeses sem terra, arrendatários ou parceiros dos grandes proprietários.³⁸

A quarta territorialização ocorreu a partir das primeiras décadas do século XX, como reflexo da nova frente expansionista do governo brasileiro em direção ao interior do país. Visando “pacificar” os conflitos surgidos entre o projeto modernizador do governo e os povos indígenas, se deu um novo processo de sedentarização. A transferência territorial dos nativos visava liberar áreas destinadas à colonização do interior do país, uma vez que estes eram vistos como “entrave ao desenvolvimento”.³⁹ Assim como nas terras de missão, neste período foram determinados aos indígenas territórios de posse coletiva, porém agora sob tutela da agência indigenista do governo, o SPI.⁴⁰ Na prática, os novos “tutores” dos indígenas passaram a ser os militares, responsáveis por impulsionar a ocupação do interior do país a partir de projetos de infraestrutura e ocupação de terras, dinâmica intensificados durante o período da ditadura militar.

A quinta forma de territorialização se deu a partir da promulgação da Constituição de 1988, quando o Estado passou a ter a responsabilidade de demarcação de territórios étnicos com o propósito de atender às necessidades socioculturais de cada comunidade, superando-se a função de outrora, de amortecimento da integração dos indígenas à nação. A redemocratização do país, após 21 anos de ditadura, conjugada com um cenário de cooperação internacional, favoreceram a ampliação dos direitos constitucionais dos indígenas naquele momento.⁴¹ Com a nova Constituição, a função do Estado passa a ser não só

³⁷ (OLIVEIRA FILHO, 2022, p. 23)

³⁸ (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 58) (CUNHA, 2012)

³⁹ (CUNHA, 2019, p. 6)

⁴⁰ O Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que foi criado em 1910 e viria a se tornar a FUNAI – Fundação Nacional do Índio - em 1967. A FUNAI foi renomeada em 2023 para Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

⁴¹ (CUNHA, 2012, p. 22)

demarcar as terras, mas garantir o usufruto *exclusivo* aos indígenas com base no modo de ocupação tradicional. Segundo o texto da lei,

“são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.” (Art. 231. § 1º)⁴²

No entanto, é preciso ter em mente que a noção de demarcação de terras, que não é uma exclusividade no contexto brasileiro, representa uma continuidade das rígidas hierarquias étnico-raciais das populações impostas de fora para dentro a partir dos processos de colonização. Castro-Gómez e Grosfoguel⁴³ enfatizam que essa hierarquização, formada durante séculos, não se transformou significativamente com o fim do colonialismo e a formação dos Estados Nacionais. Tal discurso político-jurídico tem reproduzido imaginários coloniais, associando direitos específicos com territórios específicos e construindo “cenários para uma exibição quase teatral de alteridade”.⁴⁴ Dá-se, assim, uma “inclusão condicional”,⁴⁵ uma vez que o Estado reconhece a alteridade indígena nas terras demarcadas, porém nega a daqueles que vivem fora delas.⁴⁶

Subordinação à lógica urbano-industrial

O processo de expansão da urbanização irá intensificar os processos de territorialização e afetar a relação dos povos indígenas com seus espaços de vida. A metáfora de implosão-explosão, adotada por Lefebvre,⁴⁷ ilustra o processo dual da urbanização contemporânea, desencadeado a partir da entrada da indústria na cidade. Essa ideia é explorada por diversos estudiosos da teoria crítica urbana.⁴⁸ A

⁴² (BRASIL, 2022)

⁴³ (CASTRO-GÓMEZ e GROSFOGUEL, 2007, p. 13)

⁴⁴ (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 59) tradução minha.

⁴⁵ (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 60)

⁴⁶ (DE PAULA, 2017)

⁴⁷ (LEFEBVRE, 2019)

⁴⁸ Adoto a definição de ‘teoria crítica urbana’ apresentada por Brenner (2010). O autor destaca quatro características principais da teoria crítica urbana: (1) ela enfatiza o caráter político do espaço urbano, a partir da crítica da ideologia, do poder, da desigualdade, da injustiça e da exploração nas (e entre as) cidades; (2) ela

implosão remete à concentração intensa de pessoas, atividades e riqueza nas cidades. Por outro lado, a explosão se manifesta pela enorme expansão do 'tecido urbano' para as áreas circundantes, abrangendo desde as periferias metropolitanas até o espaço rural como um todo. Esse 'tecido' significa não necessariamente os espaços edificados, mas "o conjunto de manifestações do domínio da cidade sobre o campo",⁴⁹ engloba não só "sistemas de objetos", mas também "sistemas de valores".⁵⁰ Esse processo de integração de áreas rurais e regionais ao tecido urbano industrial, denominado por Monte-Mór 'urbanização extensiva',⁵¹ se dá a partir da extensão da trama de relações sócio-espaciais e das condições de produção e reprodução antes limitadas às cidades.

Monte-Mór⁵² mostra que, no contexto brasileiro, as cidades capitais emergiram como centralidades urbanas, concentrando os processos de desenvolvimento socioeconômico resultantes da industrialização e modernização do país. A urbanização impulsionou a migração em massa das áreas rurais e de cidades menores para esses centros a partir da década de 1950. Na década de 1970, a geopolítica militar deu continuidade ao movimento de interiorização do 'desenvolvimento'.⁵³ Assim, ao final do século XX, o tecido urbano já estava estabelecido em praticamente todo o território brasileiro.

A entrada da produção industrial promove uma mudança intensa nas cidades, reunindo população consumidora e trabalhadores, classes dominantes e dominadas. Dali, as forças urbano-industriais passam a organizar os espaços sociais em diversas escalas e áreas de influência. O campo é instrumentalizado para atender as demandas da produção e reprodução coletiva, subordinado pelo poder econômico e político das centralidades urbanas. Os espaços tomados pela urbanização extensiva se tornam dependentes das cidades não apenas no âmbito

rejeita formas de análise urbana instrumentalistas, tecnocráticas e guiadas pelo mercado; (3) ela se preocupa em prospectar formas de urbanismo alternativas, radicalmente emancipatórias, social e ambientalmente mais justas; (4) ela demanda reflexividade constante e deve ser continuamente redefinida à luz dos novos processos de reestruturação urbana contemporâneos. A teoria crítica urbana está presente, por exemplo, nos trabalhos de (LEFEBVRE, 2019), (BRENNER e SCHMID, 2014) e (MONTE-MÓR, 1994)

⁴⁹ (LEFEBVRE, 2019, p. 19)

⁵⁰ (LEFEBVRE, 2016, p. 20)

⁵¹ (MONTE-MÓR, 1994; 2006; 2007; 2020)

⁵² (MONTE-MÓR, 2007; MONTE-MÓR, 2006)

⁵³ A noção de "desenvolvimento" do interior do país certamente não incluía os povos indígenas, pelo contrário, foi utilizada como justificativa para usurpar e privatizar espaços ocupados por estes povos, como destacado no quarto processo de territorialização, segundo Pacheco de Oliveira (2022).

da produção, mas para o fornecimento de bens de consumo, serviços, tecnologia e até mesmo alimentos.⁵⁴

Assim, o urbano, seja 'concentrado' nas cidades ou 'estendido' sobre o campo, se torna cada vez mais submetido às leis do sistema capitalista dominante. A apropriação individual das riquezas e a propriedade privada são privilegiadas. O valor de uso dos espaços é cada vez mais subordinado ao valor de troca.⁵⁵ Em seu esclarecedor livro *Cannibal Capitalism*, Fraser⁵⁶ mostra que o capitalismo vai além de um sistema econômico estritamente, devendo ser compreendido como um *tipo de sociedade* que possibilita a determinados grupos "devorar a riqueza não economizada de todos os outros".⁵⁷ A autora mostra que a sociedade capitalista se expande em um processo contínuo, embora não oficial, expropriando tudo o que considera 'não econômico', como a riqueza de populações 'racializadas', o trabalho ligado aos cuidados (à reprodução social), os ecossistemas 'naturais' (os não humanos) e a capacidade de ação do poder público. Esses bens *desvalorizados* e explorados pela racionalidade econômica capitalista são, como define a autora, as "moradas ocultas"⁵⁸ por traz da exploração mais estrita da mais-valia da classe trabalhadora, esmiuçada na obra de Marx. O confisco de bens pelos quais se paga pouco ou nada, reduzem os custos de produção, aumentam os lucros e sustentam a viabilidade de um sistema "onívoro", que segue devorando tudo o que vê pela frente, causando - e acelerando - a crise societária e ambiental contemporânea.

Desapropriações materiais e simbólicas

Aqui já não resta dúvidas que as expropriações autorizadas pela lógica da sociedade capitalista (que a expansão do tecido urbano-industrial contribui para tornar hegemônica) são, ao mesmo tempo, materiais (terra, minerais, energia) e simbólicas (visões de mundo, cosmologias, modos e ritmos de vida). As populações indígenas seguem sofrendo com as desapropriações em um processo contínuo que se mantem no contexto pós-colonial, por meio de novos modos de

⁵⁴ (LEFEBVRE, 2019; MONTE-MÓR, 2006; MONTE-MÓR, 2007; MONTE-MÓR, 2020)

⁵⁵ (MONTE-MÓR, 2006; MONTE-MÓR, 2020)

⁵⁶ (FRASER, 2022)

⁵⁷ (FRASER, 2022, p. XV)

⁵⁸ A autora utiliza a expressão "hidden abodes" (FRASER, 2022, p. 24)

colonização interna. Como observa Rivera Cusicanqui,⁵⁹ as desapropriações materiais se dão, por exemplo, a partir da privatização de recursos, da desapropriação de terras e da fixação de indígenas em limites jurídicos e geográficos. Como observa Ailton Krenak para o caso brasileiro, se o capitalismo não conseguiu fazer desaparecer as pessoas - uma vez que o número de indígenas captados pelos recenseamentos populacionais vem aumentando a cada nova contagem - "eles estão conseguindo fazer desaparecer os territórios".⁶⁰

Já as desapropriações simbólicas acontecem por meio da utilização do que Rivera Cusicanqui denomina "palavras mágicas".⁶¹ São termos e ideias adotados pelas elites intelectuais e agentes estatais que induzem a uma "hipnose coletiva". Palavras como "desenvolvimento" e noções neoliberais abstratas de "trabalho" e de "mercado" servem para afirmar uma lógica baseada no individualismo e dissolver tramas comunitárias dos povos indígenas. "A verdade é que nós não precisamos de nada que esse sistema pode nos oferecer, mas ele nos tira tudo o que temos",⁶² denuncia Ailton Krenak. Em outro momento, questiona de forma provocativa: "Desenvolvimento sustentável para quê? O que é preciso sustentar?"⁶³

A própria lógica socioespacial das cidades resulta na desapropriação material e simbólica contínua dos povos indígenas. Segundo Dorries,⁶⁴ isso acontece a partir do entendimento colonial que pressupõe um antagonismo entre "urbanidade" e "indigeneidade". A autora mobiliza a noção de "*urb nullius*", cunhada por Glen Coulthard,⁶⁵ para mostrar que as cidades se impõem a partir do apagamento dos povos nativos, ignorando suas histórias e territorialidades. É notório que os espaços destinados pelo Estado para os povos indígenas se encontrem sempre externos às cidades.

Como mostrou Lefebvre,⁶⁶ as cidades são socialmente produzidas, resultado de interações, estratégias e conflitos, de relações sociais, jurídicas, políticas e ideológicas. No entanto, nesse processo determinados grupos e modos de pensar prevalecem. A cidade tem seus espaços moldados prioritariamente

⁵⁹ (RIVERA CUSICANQUI, 2018)

⁶⁰ (KRENAK, 2022c)

⁶¹ (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 9)

⁶² (KRENAK, 2020b, p. 67)

⁶³ (KRENAK, 2020a, p. 22)

⁶⁴ (DORRIES, 2022)

⁶⁵ (COULTHARD, 2014)

⁶⁶ (LEFEBVRE, 2019)

pelas classes dominantes, representadas pelo Estado, pelos intelectuais, pela burguesia mercantil. Aos povos subjugados resta a expropriação e a expulsão, e a segregação se generaliza. A hegemonia das relações capitalistas, da lógica da propriedade privada, resulta em "imensas populações neocolonizadas e excluídas".⁶⁷ O espaço torna-se raro, um bem valioso, um privilégio de poucos. Com a expansão do tecido urbano, a segregação deixa de acontecer entre cidade e campo e passa para o interior do fenômeno urbano, entre centros dominadores e periferias dominadas.

A cidade também resulta em desapropriações simbólicas dos povos indígenas. Lefebvre⁶⁸ destaca que, com o predomínio da cidade sobre o campo, a cotidianidade é homogeneizada e submetida à ideologia empresarial / industrial. Tudo fica submetido a uma ordem. O tempo, os ritmos de vida,⁶⁹ passam a obedecer às pressões econômicas da "sociedade burocrática de consumo dirigido".⁷⁰ Ordem que é imposta pela coação, ora de forças aparentes (policiamento), ora de forças de "potências ocultas",⁷¹ que atuam reprimindo quase tudo que remeta à desordem. A própria configuração espacial da cidade transmite "ordens" pela "voz" dos edifícios, dos monumentos, e até mesmo do vazio, das ruas, das praças, proclamando a hegemonia e o poder do Estado.⁷² Os próprios indígenas não deixam de denunciar o descompasso entre os ritmos citadinos e aqueles dos povos nativos. "O capitalismo quer um mundo triste e monótono em que operamos como robôs", denuncia Ailton Krenak.⁷³

Assim como acontece com as populações expropriadas, também a natureza é colocada a serviço da cidade e da lógica urbano-industrial.⁷⁴ Como aponta Fraser,⁷⁵ a lógica capitalista autoriza o uso da natureza de forma livre ou barata, sem reparo ou reposição. Negam-se as externalidades ecológicas, supondo que a natureza seria capaz de se auto restaurar infinitamente. Como observa Ailton

⁶⁷ (MONTE-MÓR, 2015, p. 4)

⁶⁸ (LEFEBVRE, 2016; LEFEBVRE, 2019)

⁶⁹ "O cotidiano se estabelece, criando exigências, horários, transportes, em resumo, sua organização repetitiva" (LEFEBVRE, 2021, p. 57)

⁷⁰ (LEFEBVRE, 2016, p. 153)

⁷¹ (LEFEBVRE, 2019, p. 136)

⁷² (LEFEBVRE, 2016, p. 71)

⁷³ (KRENAK, 2022a, p. 38)

⁷⁴ (LEFEBVRE, 2019; FRASER, 2022; MONTE-MÓR, 1994)

⁷⁵ (FRASER, 2022)

Krenak, os rios são barrados, fraturados, mutilados, as montanhas são demolidas, o solo é invadido, necrosado.⁷⁶

Na mesma direção, Lefebvre destaca que a industrialização e a urbanização devastam e envenenam a natureza. Alienadas pela racionalidade industrial e pela mediação do espaço construído das cidades, as pessoas não se vêm parte integrante do mundo 'natural'.⁷⁷ O que fica claro quando tomamos os dados apresentados por Wellington Cançado, que mostra que pelo menos 70% da população do Brasil vive atualmente sobre ex-florestas, "convivendo diariamente com ilusões pavimentadas de uma vida sem solo, na qual a t(T)erra não existe".⁷⁸ As cidades seriam, portanto, a "casa dos que já não sabem viver nas águas e nas florestas",⁷⁹ como aponta Ailton Krenak. Ao capturar a natureza, os espaços citadinos cada vez mais ignoram os ritmos⁸⁰ e particularidades de seus elementos - solo, flora, fauna, equilíbrios biológicos - e, ao mesmo tempo, os ritmos da vida social que se adaptavam a ela. "O problema é que as pessoas querem as coisas muito rapidamente. E a natureza age lentamente",⁸¹ observa o indígena Cacique Babau.

Já os espaços verdes de parques e jardins nas cidades funcionam como verdadeiros simulacros, "substitutos medíocres da natureza", neutralizados de suas "funções reais" e reduzidos "à função do puro olhar".⁸² Na mesma linha, Monte-Mór alerta que as cidades e áreas urbanas são pouco consideradas nos seus aspectos ambientais e têm sido tratadas como "espaços mortos do ponto de vista ecológico".⁸³ O mesmo ocorre com as áreas de preservação ambiental que, dentro e fora das cidades, se baseiam em um "romantismo naturalista"⁸⁴ que pressupõe a desapropriação das populações nativas desses espaços.

Em meio à abstração do espaço e alienação da natureza na cidade, as ontologias indígenas, que não pressupõem uma distinção nítida entre natureza e

⁷⁶ (KRENAK, 2022b; KRENAK, 2022a)

⁷⁷ (LEFEBVRE, 2019)

⁷⁸ (CANÇADO, 2019, p. 19)

⁷⁹ (KRENAK, 2022a, p. 18)

⁸⁰ Lefebvre nos chama a atenção que "a repetição cíclica e a repetição linear (...) interferem constantemente na realidade. O cíclico provém do cósmico, da natureza: dias, noites, estações, ondas do mar e marés, ciclos mensais etc. O linear viria mais da prática social, por conseguinte da atividade humana: monotonia das ações e dos gestos, quadros impostos." (LEFEBVRE, 2021, p. 58)

⁸¹ (BABAU, 2022, p. 151)

⁸² (LEFEBVRE, 2019, p. 43)

⁸³ (MONTE-MÓR, 1994, p. 174)

⁸⁴ (FRASER, 2022, p. 100)

cultura, foram subjugadas num processo contínuo de colonização epistemológica.⁸⁵ Para Fraser, a base do problema estaria no profundo “abismo ontológico”⁸⁶ herdado da filosofia grega e do cristianismo, que separou a ‘natureza’ da ‘humanidade’. Na mesma direção, o ativista indígena Ailton Krenak observa que, “se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades”.⁸⁷ E destaca que “fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade”.⁸⁸

Quando os próprios indígenas colocam seu ponto de vista sobre as cidades, as incompatibilidades materiais e simbólicas entre a forma (social) da cidade e os modos de vida dos povos originários fica ainda mais evidente. Para o líder Yanomami David Kopenawa, causa grande estranhamento como “as pessoas vivem amontoadas umas em cima das outras e apertadas, excitadas como vespas no ninho.” E chama atenção para o contraste ao observar que o “barulho contínuo e a fumaça que cobre tudo impedem de pensar direito”⁸⁹ e que “para os que cresceram no silêncio da floresta, a barulheira das cidades é dolorosa”.⁹⁰

Ailton Krenak também faz uma crítica implacável da cidade, comparando-a a um “buraco negro” que “cresce comendo o mundo ao seu redor”. “É preciso demolir uma montanha para fazer uma cidade!”,⁹¹ enfatiza, se atentando que a cidade é configurada para atender exclusivamente as demandas dos humanos e que sua dinâmica de reprodução “necrosa o solo, a água, o ar”.⁹² As cidades são “sorvedouros de energia”.⁹³ A necessidade de satisfazer a “sede infinita”⁹⁴ da cidade, observa Krenak, faz com que ela opere como uma “exterminadora do futuro”.⁹⁵ Assim como o Yanomami, não deixa de estranhar como as pessoas se deslocam “em caixinhas”⁹⁶ e vivem “entubadas” em “túmulos de concreto”.⁹⁷ “É

⁸⁵ (CARROZA-ATHENS e GROSGOUEL, 2023)

⁸⁶ (FRASER, 2022, p. 95-96) no original, *ontological chasm*

⁸⁷ (KRENAK, 2020a, p. 32)

⁸⁸ (KRENAK, 2020a, p. 16)

⁸⁹ (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 435)

⁹⁰ (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 437)

⁹¹ (KRENAK, 2022b, p. 216)

⁹² (KRENAK, 2022b, p. 225)

⁹³ (KRENAK, 2020b, p. 89)

⁹⁴ (KRENAK, 2022a, p. 18)

⁹⁵ (KRENAK, 2022b, p. 214)

⁹⁶ (KRENAK, 2022b, p. 228)

⁹⁷ (KRENAK, 2022b, p. 218)

uma experiência muito limitante da vida”,⁹⁸ conclui. O ativista indígena destaca ainda como a cidade promove a separação radical entre as pessoas, segregando e “expelindo” para as bordas – favelas e periferias – aqueles que ela não quer. E os índios? “Os índios não entram em nenhum desses lugares que chamamos de urbano, *são execrados no meio urbano*”,⁹⁹ aponta.

Desamparo do Estado

O desamparo do Estado contribui e acentua as desapropriações materiais e simbólicas dos povos indígenas. Em se tratando do contexto brasileiro, ainda que a Constituição de 1988 tenha representado avanços no reconhecimento dos direitos territoriais para os povos indígenas, existe um grande descompasso entre o texto da lei e o que se estabelece na prática. De acordo com dados da FUNAI,¹⁰⁰ em agosto de 2023 havia 483 Terras Indígenas demarcadas¹⁰¹ no Brasil. Outras 254 se encontravam sob análise. Além destas, havia 478 reivindicações para serem analisadas. Ou seja, mais de 60% de um total de 1215 terras indígenas se encontravam sem reconhecimento oficial pelo Estado.

Tal situação se deve, principalmente, ao fato de que o processo demarcatório é moroso e, muitas vezes, conflituoso. Como destaca Oliveira Filho, as propostas de delimitação das Terras Indígenas são frequentemente questionadas, já que entram em conflito com interesses privados ou planejamentos governamentais. O sucesso ou não da demarcação de uma Terra Indígena, de “transformar-se de mera potencialidade em fato”, irá depender da conjuntura política e do momento histórico da realização da perícia. O processo é constantemente influenciado por grupos com interesses contrários aos indígenas como, por exemplo, poderosos grupos empresariais.¹⁰² Oliveira Filho observa que o Estado funciona como “árbitro” diante dos conflitos de interesse sobre um mesmo território, uma vez que é responsável por mediar a relação entre direitos

⁹⁸ (KRENAK, 2022b, p. 228)

⁹⁹ (KRENAK, 2022b, p. 226) grifos meus.

¹⁰⁰ (FUNAI, 2021)

¹⁰¹ O processo demarcatório para efetivação das terras indígenas em termos legais passa por uma série de etapas, a saber: estudo (identificação), delimitação, declaração, homologação e regularização. Somente após quarta etapa, quando a terra é homologada, passa a ser oficialmente constituída como terra indígena. Na quinta e última etapa a área é registrada em cartório na Secretaria de Patrimônio da União. Para mais detalhes ver (FUNAI, 2021) e (SOCIOAMBIENTAL, 2023a)

¹⁰² (OLIVEIRA FILHO, 2022, p. 19)

de grupos opostos. Segundo o antropólogo, esse seria o “paradoxo da tutela”, já que o Estado assume o papel de ora proteger os indígenas, ora reprimi-los.¹⁰³ E é preciso cuidado uma vez que, como observa Ailton Krenak, “esse nosso velho Estado colonial tem um DNA de pirata, de bandeirante: existe para comer os outros”.¹⁰⁴

O número irrisório de demarcações de terra na última década mostra a fragilidade da efetivação dos direitos indígenas sob condições políticas adversas. Segundo dados do Instituto Socioambiental,¹⁰⁵ nos dezessete primeiros anos após a redemocratização no país, entre 1985 e 2002, foram homologadas 340 Terras Indígenas no Brasil. Outras 108 terras foram homologadas durante os cerca de treze anos e meio seguintes, entre 2003 e agosto de 2016, nos governos de Luís Inácio Lula da Silva e Dilma Roussef. No entanto, durante os mandatos de Dilma Roussef, entre 2011 e 2016, houve uma queda significativa, com apenas 21 demarcações. A situação piorou ainda mais com ascensão dos governos de direita no país. Após o *impeachment* de Dilma, o governo do presidente interino Michel Temer homologou apenas uma terra entre 2016 e 2018. Sob o governo do presidente Jair Bolsonaro, entre 2019 e 2022, nenhuma terra foi demarcada. Há de se verificar como o governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva, iniciado em 2023, irá conduzir a relação do Estado com os povos indígenas. Até agosto de 2023 o governo havia homologado 6 novas Terras Indígenas. Em síntese, a efetivação dos direitos diferenciados dependerá sempre da “boa vontade” institucional.

Além das dificuldades para regularização das terras, o Estado brasileiro tem se mostrado incapaz de garantir, mesmo nas terras demarcadas, condições suficientes para a “reprodução física e cultural” segundo os “usos, costumes e tradições” indígenas, conforme previsto na Constituição. Oliveira Filho¹⁰⁶ já vinha atentando para este fato em meados da década de 1990, quando constatou que as terras destinadas aos indígenas pela União nem sequer lhes asseguravam sua reprodução econômica como camponeses. Segundo o antropólogo, a impossibilidade de os indígenas subsistirem dentro das Terras Indígenas com relativa autonomia - que dirá manter sua continuidade étnica - pode advir de

¹⁰³ (OLIVEIRA FILHO, 2022, p. 26)

¹⁰⁴ (KRENAK, 2022a, p. 88-89)

¹⁰⁵ (SOCIOAMBIENTAL, 2023b)

¹⁰⁶ (OLIVEIRA FILHO, 1996, p. 6)

diferentes fatores como áreas muito reduzidas, condições ambientais desfavoráveis para agricultura (ou para caça, pesca e coleta de alimentos), ou intrusão de brancos.

Durante a gestão de Jair Bolsonaro (2019-2022), assistimos à diminuição da capacidade operacional e orçamentária de órgãos federais responsáveis pelo cumprimento dos direitos indígenas como a SESAI e a FUNAI.¹⁰⁷ A precarização dos órgãos federais indigenistas interrompeu um dos únicos canais de representação política dos povos indígenas naquele momento. O desmonte de políticas públicas nessa gestão ameaçou ainda mais a reprodução das coletividades indígenas e a conservação de seus territórios, e contribuiu para acentuar a violência e a apropriação ilegal de áreas essenciais à reprodução das comunidades indígenas.¹⁰⁸ Sem contar a abertura da gestão Bolsonaro para que projetos de lei que visam interromper direitos adquiridos dos povos indígenas ganhassem fôlego, como o PL nº 191 de 2020, que visa legalizar a exploração comercial de recursos dentro das terras demarcadas e o PL490 de 2007 - conhecido como PL do Marco Temporal - que dificulta, ou mesmo inviabiliza, novas demarcações de terra ao exigir comprovação da posse da terra na data da promulgação da Constituição de 1988.¹⁰⁹

O fato de Luís Inácio Lula da Silva (PT) ter assumido a presidência em janeiro de 2023, de ter criado um Ministério dos Povos Indígenas, comandado pela indígena Sônia Guajajara, e de ter nomeado Joênia Wapichana como primeira indígena a comandar a FUNAI, teoricamente criaria as condições para interromper os retrocessos nos direitos garantidos na Constituição. No entanto, a questão do Marco Temporal seguiu avançando no legislativo desde então. Em maio de 2023, a Câmara dos Deputados aprovou o PL490. Em setembro, o Supremo Tribunal Federal - STF declarou o projeto de lei inconstitucional. Em outubro, o PL foi vetado pelo presidente da república. Em seguida, o veto presidencial foi derrubado

¹⁰⁷ (ANDRADE, GOMES e CAMPOS, 2021, p. 110)

¹⁰⁸ A apropriação ilegal de terras indígena durante a gestão Bolsonaro foi escancarada em janeiro de 2023, após a divulgação sobre a situação de calamidade em que se encontravam os indígenas na Terra Indígena Yanomami, fortemente impactada pelo garimpo ilegal. Para algumas reportagens publicadas sobre a situação ver (SOUZA, 2023) e (FILHO, 2023).

¹⁰⁹ Em vista dos inúmeros e violentos processos de territorialização-desterritorialização-reterritorialização sofridos pelos indígenas ao longo dos últimos cinco séculos, é muito difícil, quando não impossível, comprovar a posse das terras reivindicadas na data específica da promulgação da Constituição. Isso explica a perversidade implícita no PL490 e justifica os protestos organizados por povos indígenas e apoiadores para impedir sua aprovação.

pelo Congresso Federal que, em outubro de 2023, aprovou em regime de urgência a Lei 14.701, alterando o texto constitucional para autorizar novamente o princípio do Marco Temporal. O Ministério dos Povos Indígenas, a Funai, o movimento indígena organizado e alguns partidos de esquerda seguiram pressionando o STF que, em agosto de 2024, voltou a discutir a inconstitucionalidade da lei aprovada.¹¹⁰

O caso mostra que, ainda que o poder executivo possa estar sob comando de grupos progressistas, a ampliação da força do Poder Legislativo sobre o Poder Executivo e a prevalência de deputados e senadores contrários aos direitos indígenas no Congresso Federal, têm resultado em um cenário desfavorável e em novos retrocessos para os povos indígenas no Brasil.

Deslocamentos

O desamparo do Estado, assim como a entrada das relações capitalistas no campo, resulta na perda de acesso à terra e na mobilidade compulsória¹¹¹ de muitas coletividades indígenas. Essa situação fica explícita nos dados apresentados pelo Censo¹¹² de 2022 que mostram que, das quase 1,7 milhões de pessoas que se autodeclararam indígena no Brasil, mais de 63% viviam fora das Terras Indígenas.¹¹³ Os dados mostram ainda uma enorme desconexão geográfica entre as regiões onde se localizam as terras demarcadas e aquelas onde os indígenas residem efetivamente. Atualmente, apenas 1,75% da extensão de todas as Terras Indígenas do país está localizada fora da Amazônia Legal¹¹⁴ (ver Figura 01) ao passo que quase metade dos indígenas (48,75%) vive fora dela¹¹⁵ (ver Figura 02). Essa enorme discrepância é resultado tanto da mobilidade para fora das terras demarcadas, quanto do grande número de terras reivindicadas que não estão oficializadas. Na prática, tal situação acaba por excluir uma parcela significativa dos indígenas do acesso aos direitos diferenciados.¹¹⁶

¹¹⁰ Para mais sobre a disputa em torno da Lei 14.701 ver <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2024/marco-temporal-volta-a-pauta-no-stf-entenda-porque-a-tese-e-inconstitucional-e-viola-os-direitos-dos-povos-indigenas>

¹¹¹ (HAESBAERT, 2003, p. 17-18)

¹¹² (CABRAL e GOMES, 2023)

¹¹³ Nas regiões Nordeste e Sudeste do país essa proporção é ainda maior, com mais de 75% dos indígenas vivendo fora de Terras indígenas na primeira e mais de 82% na segunda.

¹¹⁴ (SOCIOAMBIENTAL, 2023c)

¹¹⁵ (CABRAL e GOMES, 2023)

¹¹⁶ (DE PAULA, 2017)

Como aponta Monte-Mór, a “expansão (dita desordenada) do tecido urbano em resposta direta à invasão da indústria” terá como resultado “um território ‘urbano-industrial’ muitas vezes desequipado para receber uma população migrante”¹¹⁷ forçada a deixar o campo. Arruti¹¹⁸ também observa que, no caso brasileiro, os indígenas em migração ou mobilidade que se encontram nas grandes capitais se deparam com uma ordem de relações totalmente distinta das suas. Como observa, “o efeito individualizante da cidade tende a prevalecer sobre as relações familiares e étnicas originais”.¹¹⁹

Imersos num contexto de concentração espacial e social da renda, os indígenas acabam marginalizados nas cidades e passam a habitar “o ‘resto’ do que sobra de um processo predatório de conquista”.¹²⁰ Como destaca Haesbaert, geralmente os grupos forçadamente *desterritorializados* acabam envolvidos em processos de *reterritorialização* cada vez mais precários.¹²¹ Na mesma direção, Little observa que esses grupos acabam habitando “espaços intersticiais”,¹²² locais que estão fora da mira dos interesses econômicos das forças hegemônicas naquele momento.

Nesse processo, as populações nativas sofrem um duplo processo de colonização que começa com a expropriação dos territórios e continua na exploração dos expropriados como mão de obra barata. Isso para os que “têm sorte” e não acabam se tornando indigentes em guetos das aglomerações urbanas.¹²³ A afirmação de Ailton Krenak, de que “muita gente saiu da zona rural para liberar a área para o agronegócio e foi passar fome nas cidades”, sintetiza bem a situação.¹²⁴

O trabalho de Rosa e Reis¹²⁵ mostra que, nas cidades, os indígenas enfrentam uma série de dificuldades como a precariedade das condições de moradia, a dificuldade de inserção no mercado de trabalho e o preconceito, fazendo com que a pobreza seja uma condição permanente. Além disso, embora

¹¹⁷ (MONTE-MÓR, 2007, p. 101)

¹¹⁸ (ARRUTI, 2019)

¹¹⁹ (ARRUTI, 2019)

¹²⁰ (HAESBAERT, 2013, p. 154) tradução minha.

¹²¹ (HAESBAERT, 2013, p. 153)

¹²² (LITTLE, 2002, p. 5)

¹²³ (FRASER, 2022)

¹²⁴ (KRENAK, 2022a, p. 56)

¹²⁵ (ROSA e REIS, 2023)

fiquem mais próximos dos equipamentos de assistência social, o racismo sofrido nas cidades dificulta o acesso aos serviços públicos, além de ficarem impossibilitados de acessar a política indigenista que, como vimos, é exclusiva para aqueles que permanecem nas terras demarcadas.

* * *

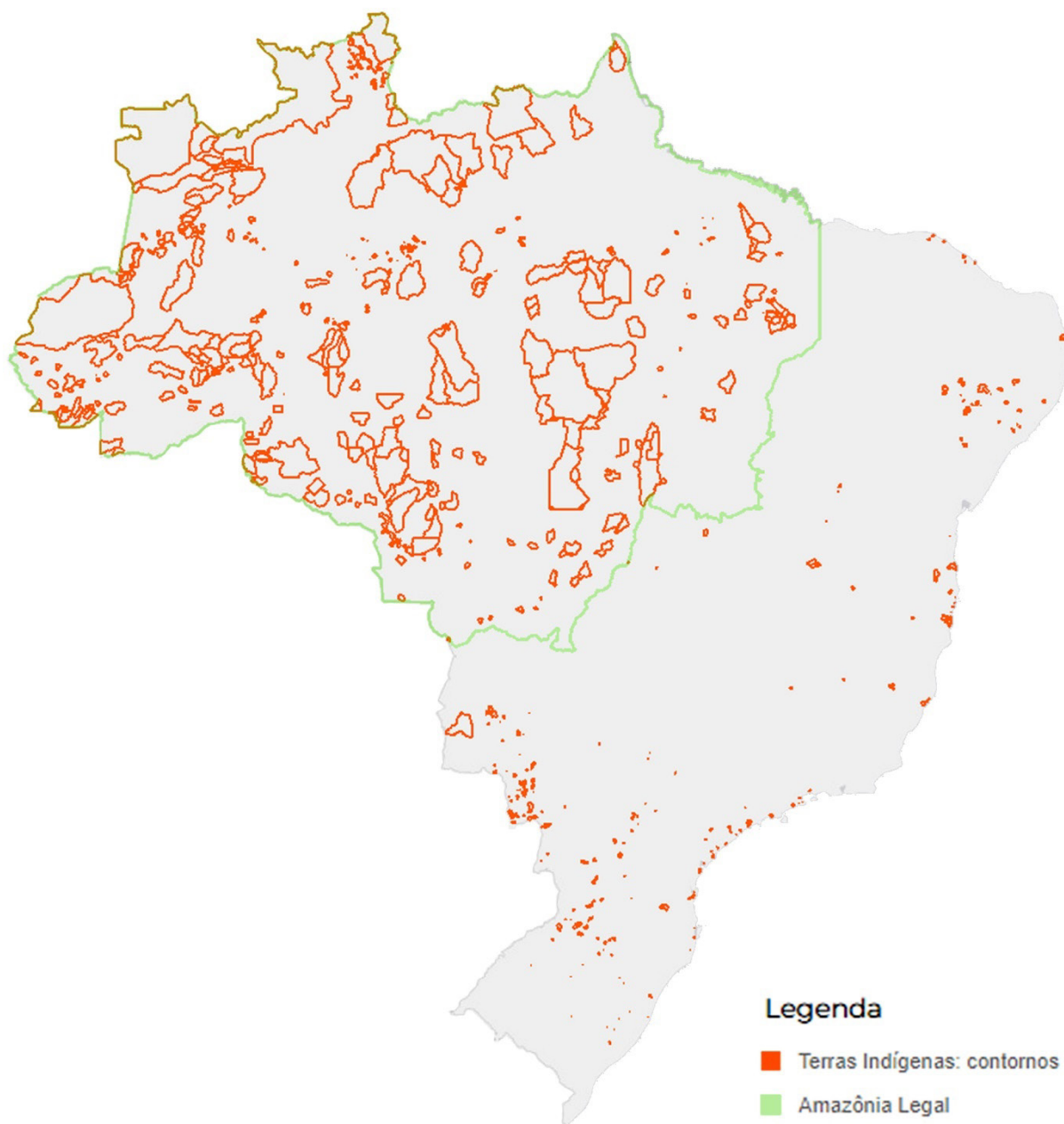


Figura 01: Terras Indígenas Homologadas no Brasil. Fonte: Instituto Socioambiental – ISA. Site: <https://terrasindigenas.org.br>. Agosto de 2023.



Figura 02: Domicílios com pelo menos uma pessoa indígena - 2022. Fonte: Agência IBGE Notícias, Censo Demográfico 2022: Indígenas - Primeiros Resultados do Universo (CABRAL e GOMES, 2023). Agosto de 2023.

2.2. Politização e Indigenização

Infraestrutura e luta por qualidade nos espaços de vida

Lefebvre¹²⁶ destaca que um dos efeitos da predominância da lógica industrial sobre a cidade e o campo é a alienação e consequente despolitização do espaço social. No entanto, aponta que, dialeticamente, a própria expansão do tecido urbano favorece e intensifica a capacidade de encontro, a simultaneidade, criando as condições para uma repolitização e para o surgimento de práticas em torno do valor de uso nos espaços da vida cotidiana. Lefebvre defende ainda que somente tais práticas (as quais denomina *práxis urbana*) terão a capacidade de criar novos modos de relação social que possam romper com a dominação, a subordinação ao valor de troca e superar a segregação.

Inspirado em Lefebvre, Monte-Mór irá mostrar que, no caso brasileiro, a expansão do tecido urbano pelo território nacional irá ampliar a infraestrutura de transportes, energia, e comunicações, assim como a legislação e os serviços urbanos e sociais.¹²⁷ Assim, a urbanização extensiva acaba levando a todo o espaço nacional não só as condições para a reprodução da lógica urbano-industrial, mas também “o germe da política e da cidadania”.¹²⁸ Processo que resulta na politização das populações do campo, incluídos os povos indígenas. Como consequência, os movimentos sociais, antes concentrados nas cidades, passam a se organizar também no campo e na floresta a partir da década de 1980 para lutar por qualidade nos espaços da vida cotidiana. A reprodução coletiva passa a ser (re)valorizada, impondo limites à lógica produtivista do capitalismo industrial.¹²⁹

Alianças e redes

A expansão da infraestrutura urbano-industrial, a consolidação de um “meio técnico-científico-informacional”,¹³⁰ a revolução da informação que liga os lugares

¹²⁶ (LEFEBVRE, 2016; LEFEBVRE, 2019)

¹²⁷ (MONTE-MÓR, 2006)

¹²⁸ (MONTE-MÓR, 2007, p. 95)

¹²⁹ (MONTE-MÓR, 2006; MONTE-MÓR, 2007; MONTE-MÓR, 1994)

¹³⁰ Milton Santos aponta que a ciência, a tecnologia e a informação estão na base de todas as formas de utilização e funcionamento do espaço contemporâneo. O “meio técnico-científico-informacional” advém, segundo o autor, da cientificização e tecnicização da paisagem e da informacionalização do espaço, e tende a se sobrepor ao espaço geográfico em todos os lugares. (SANTOS, 2013)

instantaneamente, tudo isso reforça a simultaneidade e a politização das populações no campo e na cidade. O que tem possibilitado "sinergias sociais, culturais, políticas e territoriais"¹³¹ em uma intensidade jamais experimentada antes, resultando, para os povos indígenas, em novas alianças e na multiplicação de redes de apoio. Nesse sentido, Little aponta que distintos grupos indígenas que habitam regiões dispersas formam redes para reivindicar seus direitos territoriais, transformando lutas locais em uma luta de caráter nacional.¹³²

De fato, nas últimas décadas, vimos surgir centenas de organizações indígenas articuladas com outros povos, movimentos sociais e setores da sociedade civil (ONGs ambientalistas, entidades religiosas, sindicatos, partidos políticos). O protagonismo dos indígenas nesse processo é notável, com inúmeras experiências desde a formação da União dos Povos Indígenas - UNI¹³³ e da Aliança dos Povos da Floresta,¹³⁴ na década de 1980, até a atuação mais recente da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil - APIB.¹³⁵ Como relata Ailton Krenak, nas décadas de 1970 e 1980 o povo indígena "descobriu o Brasil", o que significa dizer que descobriram que "o Estado brasileiro é um aparato de colonização, segregação e extermínio de tudo o que é pensamento indígena".¹³⁶ Em se tratando da inserção de indígenas nas aglomerações urbanas, Arruti observa que as cidades "oferecem uma potência nova para as aspirações e projetos desses indivíduos, famílias, grupos e povos, na forma de redes de relações de troca de uma extensão absolutamente nova".¹³⁷

O pensamento produzido dentro de territórios de resistência aponta igualmente para a importância das alianças. Um exemplo significativo é a atuação da Teia dos Povos,¹³⁸ uma articulação de povos, organizações políticas, territórios

¹³¹ (MONTE-MÓR, 2018, p. 233)

¹³² (LITTLE, 2002, p. 21)

¹³³ União dos Povos Indígenas - UNI surgiu da articulação de jovens lideranças de diferentes povos indígenas, que se uniram para lutar em defesa dos direitos garantidos na Constituição 1988. A UNI segue existindo até os dias atuais. Para mais informações ver <https://uniaoindigena.org>

¹³⁴ A Aliança dos Povos da Floresta foi criada na década de 1980 por lideranças dos indígenas e dos seringueiros para reivindicar a demarcação de terras e a criação de reservas extrativistas. Para mais detalhes sobre a criação e o propósito da articulação ver (KRENAK, 2015).

¹³⁵ A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil - APIB foi criada pelo movimento indígena no Acampamento Terra Livre - ATL de 2005. O ATL é uma mobilização nacional, realizada anualmente, que tem como propósito tornar visível a situação dos direitos indígenas e reivindicar do Estado Brasileiro o atendimento das suas demandas e reivindicações. Para mais informações ver <https://apiboficial.org>

¹³⁶ (KRENAK, 2022c, p. 42-43)

¹³⁷ (ARRUTI, 2019, p. 26)

¹³⁸ Segundo Ferreira e Felício, a Teia dos Povos congrega "sem-terras, sem-tetos, pescadoras e pescadores, quilombolistas de periferia, quilombolas, povos de fundo e de fecho de pasto, extrativistas, povos originários

e movimentos sociais. No impactante livro da articulação, intitulado *Por terra e território: caminhos da revolução dos povos no Brasil*, Ferreira e Felício¹³⁹ destacam a importância da criação de redes (as quais denominam por *teias*). “Ninguém é tão autossuficiente em sua luta a ponto de não ter que contar com alianças e militância que se engaje na sua obra”, apontam.¹⁴⁰ Os autores defendem que somente a união entre diferentes lutas e territórios terá a capacidade de derrotar o “inimigo”, que não deixam de explicitar como sendo o latifúndio e o Estado que possibilita e mantém sua existência.

Alter-nativas materiais e simbólicas

Como aponta Rivera Cusicanqui,¹⁴¹ ainda que os esforços disciplinadores da modernidade produzam um choque com outros modos de ser e pensar, sua incompletude resulta na proliferação de práticas libertadoras heterogêneas, que se renovam e se radicalizam a cada dia. Resistência e desobediência como “astúcias cotidianas”¹⁴² para resistir à força devastadora do capital e do Estado que, como vimos, acompanham a expansão do tecido urbano-industrial. É justamente nos cenários de sobrevivência dura que brotam alternativas, formas alegres e festivas de redistribuição e generosidade. Segundo Rivera Cusicanqui, a colonização “não eliminou completamente o seu pano de fundo *alter-nativo*; não desfez as lógicas próprias ou as sintaxes enraizadas que as populações agora submetidas criaram ao longo de séculos.”¹⁴³

O termo “alter-nativo”, adotado por Cusicanqui na passagem citada acima, nos ajuda a compreender as ações de resistência de povos indígenas no contexto urbano. Por um lado, “alter” carrega a ideia de mudança, de transformação, de afirmação das diferenças. Por outro, “nativo” traz a noção de habitante originário de um lugar, de uma presença pré-colonial. Utilizar os termos separados pelo hífen ajuda a reforçar o “nativo” como adjetivo que qualifica a mudança indicada em “alter”. “Nativo” pode remeter a uma noção de enraizamento com os espaços de

como Tupinambá, Pataxó, Pataxó Hã-Hã-Hãe e Payayá, além de coletivos, grupos de estudo e sujeitos em luta, embora desterritorializados.” (FERREIRA e FELÍCIO, 2021, p. 23)

¹³⁹ (FERREIRA e FELÍCIO, 2021)

¹⁴⁰ (FERREIRA e FELÍCIO, 2021, p. 36)

¹⁴¹ (RIVERA CUSICANQUI, 2018)

¹⁴² (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 91) tradução minha.

¹⁴³ (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 73) tradução e grifos meus.

vida, sendo o nativo aquele que tem laços de *pertencimento* com os locais que habita. Ainda, o nativo pode remeter à memória, à *modos de ser e habitar* no mundo que antecedem a invasão colonial e que não foram completamente apagados.

Se essa noção de que somos todos iguais foi um “dano quase irreparável”¹⁴⁴ do colonialismo, “a gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia que nós somos todos iguais”,¹⁴⁵ destaca Ailton Krenak. As *alter-nativas* apontariam, assim, para um movimento de transformação descolonizador, de (re)criação de *diferenças*. Diferenças essas que são tanto materiais – ou ‘espaciais’ –, a partir de um (re)enraizamento com a terra, interrompido no processo colonial, quanto simbólicas – ou ‘temporais’ –, tomando a memória e a ancestralidade como referências para (re)construir modos de vida. As alter-nativas seriam, portanto, ações que questionam o presente e buscam no passado referências para construir um futuro em que relações assimétricas coloniais possam ser superadas.

A condição contemporânea dos indígenas no contexto urbano pode ser compreendida a partir da metáfora representada pelo termo *ch'ixi* (lê-se tchêrre), apresentado por Rivera Cusicanqui¹⁴⁶. Na língua indígena *Aymara*, o termo se refere a uma cor composta por pontos brancos e pretos que, justapostos, resultam em uma tonalidade cinza. O cinza seria então uma terceira cor que não é nem branca e nem preta, mas o resultado da contradição de duas cores opostas. Do mesmo modo, a identidade indígena seria formada por manchas contraditórias, pela justaposição de uma diversidade tempos históricos – pré-hispânicos, coloniais, liberais e populistas – que confluem no “aqui-agora”, mas que não resultam em uma homogeneidade. Essas distintas temporalidades resultam, ainda que inconscientemente, nos hábitos da vida cotidiana.

O modo *ch'ixi* de habitar o mundo seria aquele que não opõe os diferentes tempos históricos e aceita sua heterogeneidade, superando o binarismo. Embora reconheça a existência de passados não digeridos, alterados pela violência do processo colonial, não busca atingir uma unidade cultural perdida. O resultado é um “tecido intermediário”,¹⁴⁷ onde diferentes temporalidades se combinam sem se

¹⁴⁴ (KRENAK, 2022a, p. 42)

¹⁴⁵ (KRENAK, 2020a, p. 31)

¹⁴⁶ (RIVERA CUSICANQUI, 2018; RIVERA CUSICANQUI, 2018b)

¹⁴⁷ (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 102)

diluírem na mistura. Não é um, nem outro, mas ambos ao mesmo tempo. Não busca uma síntese, não é resultado de uma fusão de opostos.

Para Rivera Cusicanqui, o indígena contemporâneo pode se nutrir das contradições e paradoxos. Sua força surge, justamente, da capacidade de habitar a contradição, de poder cruzar as fronteiras, encarnar os opostos. Num processo de adaptação criativa, ressignifica legados ancestrais, reatualiza dinâmicas e significados, reelaborados desde a antiguidade. Como aponta a antropóloga durante uma entrevista, a homogeneidade - ou a mestiçagem - "seria o suicídio coletivo".¹⁴⁸ Viveiros de Castro¹⁴⁹ apresenta uma interpretação similar ao escrever sobre os indígenas Baré. Segundo o antropólogo, contrariando a promessa de que, ao deixarem de ser índios, se tornariam igual aos 'brancos', os Baré "ficaram no meio, nem índio nem não-índio, nem 'cristão' nem 'pagão' ou, pior, os dois ao mesmo tempo".¹⁵⁰ Um ato de anti-mestiçagem. Sendo assim, é justamente essa dupla condição que permite que os Baré - e todos os povos em processo de emergência étnica (ver a seção seguinte) - "'voltem a ser' índios".¹⁵¹ O que significa que a condição intermediária contemporânea dos indígenas os permite cruzar novamente a fronteira e se (re)afirmarem *diferentes*, deixando explícito que "aceitam *redivergir* da Maioria".¹⁵²

Inspirado na ideia de ch'ixi de Rivera Cusicanqui, Cantelmo¹⁵³ analisa como diversos povos indígenas no Brasil, ainda que tenham aceitado algum tipo de integração como estratégia de sobrevivência, agem para evitar a submissão completa ao controle "branco" (leia-se, ao modo de produção capitalista). Segundo o autor, os mecanismos adotados por esses povos em seu cotidiano configurariam uma forma de "insistência reprodutiva", que pode ser definida como o "ato de insistir e se organizar coletivamente para continuar a ser aquilo que é".¹⁵⁴

Na mesma linha, Haesbaert destaca que as lutas nos territórios indígenas no Brasil não dicotomizam "tradição" e "(pós)modernidade", pelo contrário, unem essas noções "em um novo amálgama pós-colonial (ou decolonial)".¹⁵⁵ Como

¹⁴⁸ (RIVERA CUSICANQUI, 2018b) a partir de 00:24:40

¹⁴⁹ (VIVEIROS DE CASTRO, 2015)

¹⁵⁰ (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 10)

¹⁵¹ (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 11)

¹⁵² (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 11) grifos meus

¹⁵³ (CANTELMO, 2023)

¹⁵⁴ (CANTELMO, 2023, p. 61)

¹⁵⁵ (HAESBAERT, 2013, p. 153) tradução minha.

aponta, o relativo fechamento territorial, necessário para a própria sobrevivência dos grupos culturalmente distintos, não deve ser confundido com uma visão retrógrada e conservadora de isolamento. Arruti¹⁵⁶ também observa que os movimentos indígenas não são movidos pela ideia de segregação e separatismo, pelo contrário, lutam para garantir direitos dentro da ordem vigente que os subordina. Paradoxalmente, buscam se inserir "não como iguais, mas como diferentes."¹⁵⁷

Emergência Étnica

No caso brasileiro, muitos coletivos e indivíduos irão buscar na afirmação da indigeneidade um caminho para escapar do apagamento da homogeneização promovida pelo processo de colonização e formação do Estado-nação. Como aponta Oliveira Filho, a reelaboração da cultura e da relação com o passado resulta na criação de novas unidades socioculturais, baseadas em uma "identidade étnica diferenciadora".¹⁵⁸ A única saída para sobrevivência física e cultural dos indígenas passa a ser "desnaturalizar a mistura"¹⁵⁹ promovida pelos séculos de territorialização. Cantelmo observa que, após terem sido quase completamente dizimados e apagados,

"a principal técnica de *insistência* dos povos originários da terra foi aprender a ser *índio*, essa categoria de existência que só faz sentido no mundo do *branco*. Em ser *índio* estava o segredo para continuar a não ser. Isto é, o segredo para continuar como o *ser* em movimento histórico que assim já o era muito antes do invasor europeu chegar."¹⁶⁰

Como destaca Oliveira Filho, as lutas por regularização fundiária favorecem o surgimento de novas identidades étnicas indígenas.¹⁶¹ Diversos grupos que haviam perdido parte ou todas as suas terras voltam a se organizar e a reelaborar

¹⁵⁶ (ARRUTI, 1995)

¹⁵⁷ (ARRUTI, 1995, p. 88)

¹⁵⁸ (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 55)

¹⁵⁹ (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 53)

¹⁶⁰ (CANTELMO, 2023, p. 70) grifos no original.

¹⁶¹ (OLIVEIRA FILHO, 1998); (GALLOIS, 2004)

suas identidades. Esse processo de “emergência étnica”¹⁶² passa a incluir tanto a configuração de novas identidades quanto a reinvenção de etnias já conhecidas.¹⁶³ Arruti¹⁶⁴ mostra que o processo de emergência étnica na região Nordeste se inicia há cerca de um século quando, a partir da década de 1920, começam a surgir uma série de reivindicações de comunidades descendentes de antigos aldeamentos. O autor destaca que, no processo de multiplicação dos territórios, diferentes grupos indígenas começam a auxiliar uns aos outros e passam a configurar uma “rede de relações que tende ao regional”.¹⁶⁵ Para os próprios indígenas, os processos de emergência “assumem significados próprios que recuperam imagens e relações esquecidas, produzem ritos, engendram mitos, elegem heróis, num intenso *reencantamento do mundo*”.¹⁶⁶

Distinguir-se etnicamente torna-se um ato não só cultural, mas também político, ligado à luta para efetivação dos direitos diferenciados. O ritual do toré,¹⁶⁷ por exemplo, cumpre um duplo papel cultural e político para diversos grupos indígenas, acionado sempre que é necessário deixar explícita a diferença com relação aos “brancos”.¹⁶⁸ Como observa Arruti, na falta de “sinais diacríticos mais evidentes”, o toré passou a figurar como “expressão obrigatória da indianidade”, uma comprovação da “permanência do mínimo de tradição necessário ao reconhecimento dos resquícios da ancestralidade indígena” de um grupo.¹⁶⁹

Alguns autores irão destacar que, ainda que os grupos possam estar deslocados temporal e ou espacialmente de seus antigos espaços de vida, a revitalização cultural não pressupõe uma perda da referência às origens. Pelo contrário, o sentimento de pertencimento a uma origem, seja ela histórica ou geográfica, é ainda mais reforçado nos processos de atualização da cultura. Para Oliveira Filho, a etnicidade surge, justamente, da combinação entre uma trajetória

¹⁶² (ARRUTI, 1995)

¹⁶³ Para dar uma noção da dimensão do processo de emergência étnica na região Nordeste, o número de etnias passou de 10 para 23 entre as décadas de 1950 e 1990 (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 47).

¹⁶⁴ (ARRUTI, 1995)

¹⁶⁵ (ARRUTI, 1995, p. 71)

¹⁶⁶ (ARRUTI, 1995, p. 76) grifos meus.

¹⁶⁷ O Toré é uma manifestação cultural importante para os indígenas e está presente nas práticas de diversos grupos étnicos, principalmente no Nordeste do país. O Toré funciona como uma espécie de cerimônia performática que é realizada coletivamente e inclui uma dança, geralmente em círculo, acompanhada por cantos e instrumentos rítmicos como maracás e tambores.

¹⁶⁸ (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 60)

¹⁶⁹ (ARRUTI, 1995, p. 82)

e uma origem.¹⁷⁰ Como mostra o antropólogo, em alguns casos, é justamente a saída da terra natal que possibilita aos indígenas a construção de alianças externas e a criação de uma unidade social nova nos locais de origem.¹⁷¹ Tomando como base o movimento de grupos indígenas que retornavam aos seus territórios de origem na década de 1990, Oliveira Filho aponta que

"(n)esse processo de (auto) construção social, o antigo território assume uma enorme importância simbólica e emocional, a referência de unidade e a força catalizadora do grupo étnico sendo a reconquista territorial."¹⁷²

Na mesma linha, Haesbaert afirma que migrações diaspóricas podem promover laços muito intensos de relação entre os migrantes, conectando a área de origem e a área de migração. O que mantém tal coesão é justamente a forte identidade étnica, manifestada em uma densa rede de relações econômicas e culturais. Paul Little observa que a maneira como cada grupo irá constituir sua memória coletiva depende de sua história de migrações. Segundo o antropólogo, muitos povos carregam consigo uma "memória espacial",¹⁷³ ou seja, um modo de habitar seus espaços. E a memória espacial não precisa estar, necessariamente, ligada aos locais de origem, mas pode se modificar para atender novas circunstâncias e movimentos. Ou seja, expressões próprias de um território podem acontecer em outros territórios, o que Fernandes chama de "territorialidades deslocadas".¹⁷⁴

Em suma, podemos destacar que a possibilidade jurídica trazida pela Constituição - garantir uma unidade territorial perdida após séculos de desterritorialização - resultou no fortalecimento de estratégias para afirmação da indigeneidade. Assim, a reelaboração da cultura e da relação com o passado muitas vezes aparece atrelada às lutas por reconhecimento dos territórios.

¹⁷⁰ (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 64)

¹⁷¹ (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 65-66)

¹⁷² (OLIVEIRA FILHO, 1996, p. 9)

¹⁷³ (LITTLE, 2002, p. 11)

¹⁷⁴ (FERNANDES, 2005, p. 29)

Retomar para r-existir

Protagonizadas pelos indígenas, as retomadas consistem em (re)ocupar áreas nas quais possam realizar sua vida comunitária, construindo moradias, plantando roçados e desenvolvendo seus rituais.¹⁷⁵ Oliveira Filho aponta que, embora em alguns casos as retomadas possam afirmar a legitimidade de terras não acatadas pelo judiciário no processo de demarcação, estas ações não convergem com ações apoiadas por órgãos públicos como a FUNAI ou mesmo com agências de apoio internacionais. A inspiração vai no sentido oposto, estabelecendo uma nova forma de relação com o Estado ao interromper a lógica da dependência ou da tutela. As retomadas supõem “a consciência por parte das comunidades de que seus direitos foram lesados e que o Estado, por conivência ou omissão, faz parte deste processo”.¹⁷⁶ Elas partem, portanto, de uma *vontade política* e passam a ser uma das estratégias utilizadas pelos indígenas para buscar o reconhecimento de seus direitos territoriais sistematicamente violados.

As retomadas são *alter-nativas* para resistir às desapropriações materiais e simbólicas. No entanto, mais do que uma simples reação às desapropriações, as retomadas pressupõem a (re)invenção de modos de existência. Tomando como inspiração o pensamento de Porto-Gonçalves, poderíamos dizer então que retomar é uma estratégia para *r-existir*. Ao abordar as práticas emancipatórias no contexto latino americano, Porto-Gonçalves atenta que

"mais do que resistência, o que se tem é *R-Existência* posto que não se reage, simplesmente a ação alheia, mas, sim, que algo pré-existe e é a partir dessa existência que se *R-Existe*. Existo, logo resisto. R-Existo".¹⁷⁷

Nesse sentido, as retomadas são alter-nativas materiais na medida em que buscam garantir o 'usufruto exclusivo' de áreas nas quais seja possível (re)construir moradias, cultivos, espaços coletivos, florestas, enfim, uma base física. Além disso, elas são, ao mesmo tempo, alter-nativas simbólicas, já que possibilitam (re)criar modos de organização social, práticas culturais, cosmologias. Nesse sentido,

¹⁷⁵ (OLIVEIRA FILHO, 2022, p. 27)

¹⁷⁶ (OLIVEIRA FILHO, 2022, p. 28)

¹⁷⁷ (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 47) grifos meus.

Oliveira Filho¹⁷⁸ observa que a gestão das retomadas é conduzida com autonomia pelos próprios coletivos indígenas, com base em seus modos particulares de participação e está repleta de significados culturais e religiosos. As retomadas são, em si mesmas, estratégias para afirmação da indigeneidade e têm implicações diretas na revitalização cultural e na reconfiguração social e política dos povos envolvidos. Do mesmo modo, Little chama atenção que a própria defesa dos territórios, ou a "resistência ativa",¹⁷⁹ pode se tornar um elemento unificador do grupo. "A constituição e a resistência culturais de um grupo social são dois lados de um mesmo processo", aponta o antropólogo.¹⁸⁰ Também Haesbaert¹⁸¹ já havia chamado a atenção que estabelecer territórios com limites físicos claros pode ser essencial para a reprodução e sobrevivência de grupos culturalmente distintos.

Oliveira Filho destaca que a vivência cotidiana nas retomadas é alimentada pela crença de que um outro mundo é necessário e possível. E acrescenta que, quando tomadas em conjunto, aparecem "carregadas da energia de um ato de descolonização".¹⁸² Nesse sentido, Haesbaert destaca que os "territórios renascidos",¹⁸³ ao estabelecer o uso coletivo da terra e outros modos de relação com a natureza, subvertem a ordem hegemônica e passam a conter os avanços de processos capitalistas de incorporação do espaço como valor de troca.

* * *

¹⁷⁸ (OLIVEIRA FILHO, 2022)

¹⁷⁹ (LITTLE, 2002, p. 5)

¹⁸⁰ (LITTLE, 2002, p. 5)

¹⁸¹ (HAESBAERT, 2013)

¹⁸² (OLIVEIRA FILHO, 2022, p. 30)

¹⁸³ (HAESBAERT, 2013, p. 154) tradução minha, no original '*reborn territories*'

Com o que foi apresentado até aqui, podemos dizer que a inserção dos povos indígenas no contexto urbano pode ser compreendida a partir da interseção entre processos de precarização, politização e indigenização (Figura 03). Em uma frase, *a intensificação da precarização dos espaços e modos de vida indígenas tem desencadeado, reativamente, na intensificação da politização e das ações de indigenização protagonizadas por esses povos*. Antes de prosseguir para as retomadas na metrópole belo horizontina, vejamos um breve resumo do que foi apresentado anteriormente.

De início, vimos como diferentes momentos de territorialização resultaram na *precarização* dos espaços de vida de praticamente todos os povos nativos que habitam o território denominado atualmente por Brasil. As precarizações decorrem de desapropriações materiais (territoriais) e simbólicas (modos de habitar) que não se restringem ao período colonial, pelo contrário, são intensificadas pela extensão do tecido urbano-industrial que subordina praticamente todo o espaço nacional às relações de produção capitalistas. A hegemonia da lógica socioespacial baseada na propriedade privada, no individualismo e no valor de troca resulta em um processo contínuo de anulação de histórias e geografias indígenas, no campo e na cidade. O Estado, que atua para manter tal lógica, é comandado por forças contrárias aos interesses dos povos indígenas. Consequentemente, os indígenas ficam desamparados pelas políticas públicas e não conseguem fazer com que seus direitos específicos previstos na Constituição Federal sejam efetivados na prática. O que fica expresso tanto na dificuldade de demarcação de novas terras, quanto na precarização das condições daquelas demarcadas.

Um dos resultados da precarização é o deslocamento de muitos grupos indígenas para fora das terras demarcadas, acompanhando o êxodo rural intensificado a partir da segunda metade do século XX no país. Cresce, com isso, o número de indígenas 'desterritorializados' que passam a viver nas aglomerações urbanas. Nas cidades, onde a lógica da propriedade privada e do valor de troca prevalecem, a segregação se generaliza fazendo com que histórias e geografias indígenas continuem sendo apagadas e inviabilizadas. No geral, esses povos acabam se inserindo no contexto citadino como 'pobres urbanos', habitando espaços periféricos e precarizados.

No entanto, dialeticamente, a expansão do tecido urbano-industrial resulta também na *politização* dos grupos subalternizados. Potencializadas pela infraestrutura técnico-científica-informacional, que amplia as possibilidades de mobilidade e comunicação, as lutas por qualidade nos espaços da vida cotidiana se fortalecem, no campo e na cidade. O 'valor de uso' é resgatado como forma de conter o avanço da lógica produtivista e expropriadora do capitalismo. Além disso, a inserção no contexto urbano impulsiona a simultaneidade, as trocas e os encontros, resultando na criação de novas alianças e redes de apoio multilocais que contribuem para fortalecer as lutas em curso.

No caso dos povos indígenas, a politização ganha contornos próprios, e se reflete em formas de *indigenização* do contexto urbano, manifestadas a partir do que denominei, inspirado em Rivera Cusicanqui, de 'alter-nativas materiais e simbólicas'. Multiplicam-se as ações para resistir às desapropriações e, ao mesmo tempo, *r-existir* ao apagamento, como parte de um processo de "emergência étnica"¹⁸⁴ que vem se fortalecendo nas últimas décadas no contexto brasileiro. Vimos que a "insistência reprodutiva"¹⁸⁵ dos povos indígenas mescla a busca pela efetivação de direitos e melhores condições de vida (luta pela inclusão) com a afirmação da indigeneidade (luta pela diferenciação). Um dos resultados mais significativos das práticas de *r-existência* indígena no Brasil é, justamente, a multiplicação dos processos de reterritorialização¹⁸⁶ denominados pelos próprios como 'retomadas'. A novidade aqui, poderíamos dizer, talvez seja a emergência das retomadas em contextos de grande concentração urbana, caso da metrópole de Belo Horizonte.

¹⁸⁴ (ARRUTI, 1995)

¹⁸⁵ (CANTELMO, 2023)

¹⁸⁶ Como vimos, as reterritorializações emergem como contrapartida aos processos de desterritorialização (HAESBAERT, 2003), (FERNANDES, 2005). Na mesma linha, Little chama a atenção que a hegemonia do Estado, de sua lógica de ordenamento do espaço, faz com que as demais territorialidades sejam obrigadas a confrontá-la (LITTLE, 2002).

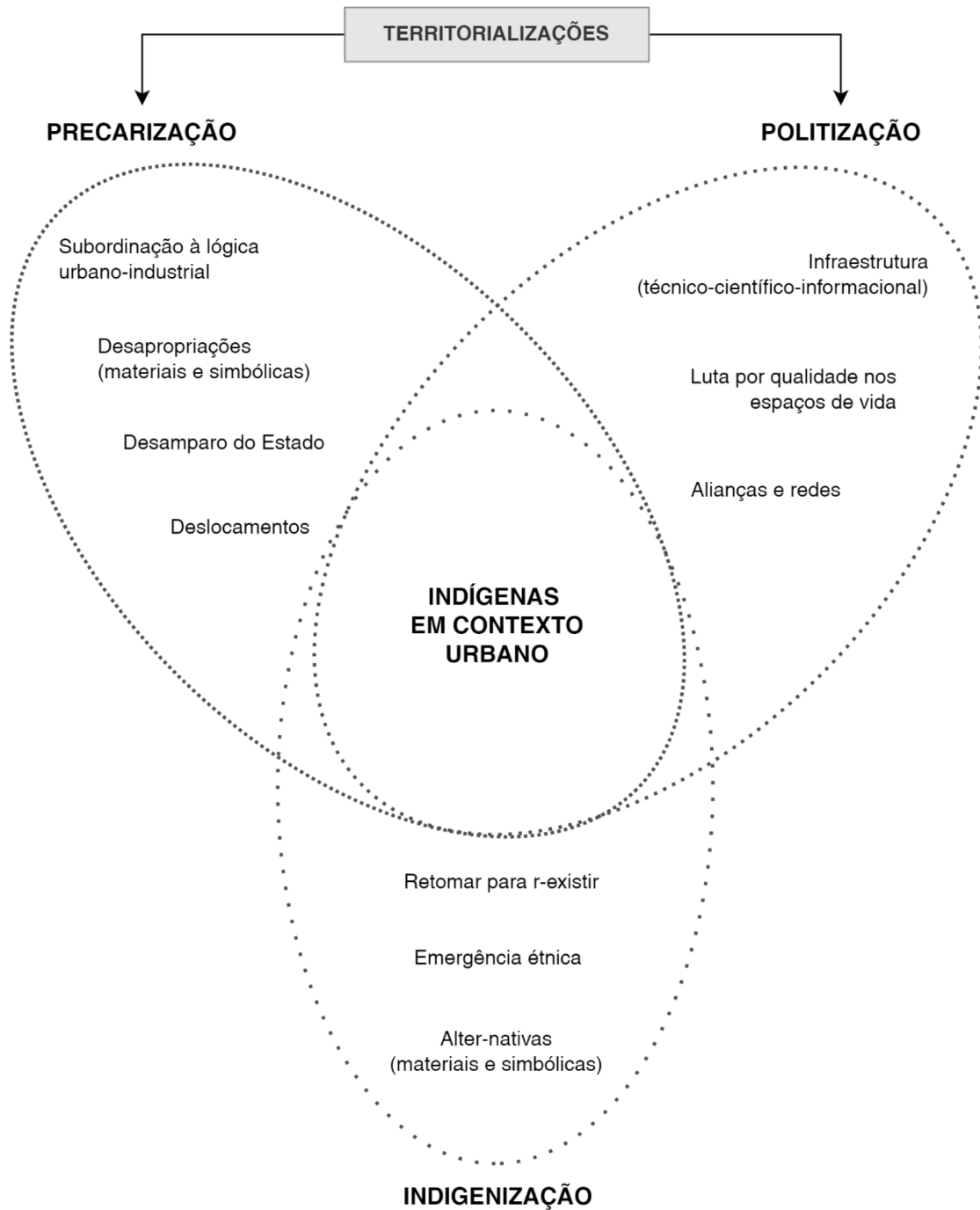


Figura 03: Diagrama relacionando os temas abordados no referencial teórico. Fonte: Elaborado pelo autor. Maio de 2024.

Exemplos

Poderíamos apontar centenas de casos que ilustram as desapropriações dos espaços de vida de povos indígenas em razão da expansão da lógica urbano-industrial, assim como o desamparo do Estado e o deslocamento forçado desses povos e sua inserção nas cidades. Do mesmo modo, há inúmeros exemplos que mostram a politização dos indígenas, a criação de alianças e redes, assim como as alternativas materiais e simbólicas que criam para r-existir, tanto no Brasil e na América Latina,¹⁸⁷ quanto em outros continentes. Apresento, a seguir, alguns exemplos para ilustrar os pontos discutidos anteriormente, sem a pretensão de cobrir determinado período histórico ou recorte geográfico.

Começando pelo contexto brasileiro, um caso exemplar é a inserção dos Pankararu na cidade de São Paulo. Indígenas da etnia começaram a migrar de sua terra de origem em Pernambuco para a capital paulista a partir da década de 1940, motivados pela perda de território para posseiros e pela fragilidade das condições ambientais intensificadas pela seca.¹⁸⁸ Na cidade, se viram inseridos em condições precárias de moradia e dependentes de trabalhos temporários para sobreviver. Além disso, passaram a conviver com o preconceito e a dificuldade de reconhecimento como indígenas, uma vez que não se enquadravam no estereótipo do "índio genérico".¹⁸⁹ Embora de início fosse comum o retorno periódico para as terras de origem, com o tempo os indígenas passaram a permanecer mais tempo na cidade, até se fixarem em definitivo. Atualmente, a maioria das famílias Pankararu que vive em São Paulo se encontra na favela Real Parque, localizada no bairro Morumbi, na zona sul da cidade, formando um grupo de cerca de 1.500 pessoas.¹⁹⁰

Há algumas décadas, os Pankararu começaram a se articular para enfrentar o apagamento e as difíceis condições de vida na cidade. Na década de 1990

¹⁸⁷ Diversos autores destacam que o Brasil, e a América Latina em geral, abrigam atualmente inúmeros espaços de resistência e de experimentações políticas e culturais, extrapolando inclusive a causa indígena. Ver, por exemplo, (HAESBAERT, 2013, p. 153), (LITTLE, 2002, p. 5), (HALVORSEN, 2019, p. 791), (FERNANDES, 2005, p. 30) (HORN, DOMENECH, *et al.*, 2021, p. 1), (HAESBAERT, 2020, p. 147). No caso brasileiro, podemos destacar a luta pelo direito de acesso à terra e a criação de territórios para além do Estado, ou "apesar do Estado" (SOUZA, 2010), protagonizada pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST (GIRARDI e FERNANDES, 2008). Outro exemplo é a atuação da Teia dos Povos, mencionada anteriormente (FERREIRA e FELÍCIO, 2021).

¹⁸⁸ (NAKASHIMA e ALBUQUERQUE, 2011)

¹⁸⁹ (NAKASHIMA e ALBUQUERQUE, 2011, p. 187)

¹⁹⁰ (ARRUTI, 2023)

criaram a Associação SOS Comunidade Indígena Pankararu. Além disso, passaram a apresentar publicamente a dança do toré e a 'levantar o praiá'.¹⁹¹ Antes restritos aos *terreiros* das aldeias, o toré e o praiá passaram a ser apresentados para não indígenas em São Paulo como forma de tornar visível a condição de grupo etnicamente diferenciado e, conseqüentemente, reforçar a conquista de direitos. O que era uma prática estritamente *ritual*, na cidade complexifica-se e torna-se, ao mesmo tempo, uma prática política. De fato, essas ações aumentaram a força de pressão dos Pankararu junto aos órgãos públicos e possibilitaram avanços como o reconhecimento pela Funai e pela Funasa e a conquista de assistências como tratamento de saúde, medicamentos e auxílio financeiro para se deslocar entre São Paulo e a terra de origem em Pernambuco.

Ainda no contexto brasileiro, outro exemplo interessante aparece no trabalho de Horta¹⁹² sobre a inserção de habitantes do Parque Indígena do Xingu na cidade de Canarana, no Mato Grosso. A antropóloga mostra alguns efeitos da fixação e sedentarização dos indígenas nas terras demarcadas. Por um lado, o território vai se desgastando e se tornando escasso e, por outro, a expansão da fronteira agrícola, especialmente as plantações de soja, pressionam os limites da Terra Indígena. Com isso, o território tem se configurado como um "verdadeiro cárcere",¹⁹³ fazendo com que a única solução seja o deslocamento, cada vez mais frequente, dos indígenas para as cidades.

Diversos fatores atraem os parque-xinguanos para o contexto citadino como, por exemplo, a possibilidade de gerar renda, o desejo de aprender a língua portuguesa e a habilidade de "usar os papéis" como os brancos - no intuito de defender seus direitos -, o tratamento à saúde, a curiosidade de experimentar a vida na cidade, ou mesmo a falta de opção de viver nas aldeias. Na cidade, as incongruências entre a perspectiva indígena e a lógica estatal ficam explícitas. Por exemplo, para ter direito a receber benefícios sociais do Estado os indígenas precisam se cadastrar, obter um documento de identidade e classificar suas famílias como "de baixa renda". Ou seja, o indígena integrado é imediatamente

¹⁹¹ O praiá é uma indumentária constituída por uma máscara e um saiote feitos em palha, acrescidos de ornamentos, e que cobre o corpo e o rosto dos dançadores durante a dança do toré (NAKASHIMA e ALBUQUERQUE, 2011).

¹⁹² (HORTA, 2017)

¹⁹³ (HORTA, 2017, p. 219)

transformado em pobre. Como aponta Horta, o que era 'diferença', na cidade se torna 'desigualdade'. Portanto, na visão do Estado resta ao indivíduo duas opções incompatíveis entre si: ser indígena, e para isso permanecer isolado na terra demarcada, ou ser habitante da cidade e se integrar na lógica administrativa homogeneizadora do controle estatal.

No entanto, os parque-xinguanos em Canarana desafiam a lógica dualista e rígida que tenta enquadrá-los. Se há um desejo explícito de fazer da cidade um meio para se transformar, há também a intenção de "controlar sua transformação".¹⁹⁴ O principal marcador da diferença na cidade, do ponto de vista dos indígenas, é o trabalho. Eles se esforçam para evitar a subordinação e a inserção compulsória dentro da lógica do trabalho capitalista que resultaria, em última instância, na perda de autonomia. A estratégia para isso é transitar entre "virar-branco" e "virar-índio"¹⁹⁵ de acordo com as circunstâncias. Nesse jogo de inversões, interessa-os "virar-branco" apenas em determinadas circunstâncias, desde que seja possível manter a simetria com os brancos. Por exemplo, "virar-branco" só é interessante quando é possível "virar-branco-chefe", em oposição a um "virar-branco-peão". Ou seja, "virar-branco-chefe" é um tipo específico de transformação que permite manter o controle sobre as próprias decisões.

Na direção oposta, os parque-xinguanos valem-se da transformação de "virar-índio" quando pretendem marcar a diferença. Fazem isso, por exemplo, comunicando-se na língua indígena, falando propositalmente um 'mau-português' ou vestindo-se com ornamentos tradicionais. Horta destaca que, nesse processo, a perspectiva dos brancos é fundamental, uma vez que se estes considerarem que os indígenas se tornaram igualmente brancos, irão tirar-lhes os direitos garantidos na Constituição.

O caso da inserção em Canarana mostra que a relação dos indígenas com a cidade não é, de modo algum, uma relação passiva. Pelo contrário, eles agem ativamente para manter sua autonomia. Suas transformações na cidade não caminham no sentido de atingir um ponto comum com os brancos. Diferente do que pretende a lógica estatal, a busca não é pela *igualdade*. As transformações

¹⁹⁴ (HORTA, 2017, p. 233)

¹⁹⁵ As noções de "virar branco" e "virar índio" utilizadas por Horta foram apresentadas pelo antropólogo José Antônio Kelly a partir de seus estudos junto aos Yanomami.

pressupõem, justamente, a existência da diferença. Como destaca Horta, “virar-branco é coisa de índio”.¹⁹⁶ Nem só índios, nem só brancos, são capazes de “encarnar” ambos. Ao se colocar em uma condição intermediária, nem integrados e nem isolados, os parque-xinguanos desafiam as definições administrativas-burocráticas estatais.

Outro exemplo aparece na inserção de indígenas Sateré-Mawé na cidade de Manaus, como mostra o trabalho de Sertã.¹⁹⁷ Ainda que tenham participado da construção e do crescimento da cidade, os povos indígenas tiveram sua cidadania negada e foram historicamente empurrados para as periferias. Em contraponto, um grupo de mulheres da etnia começou a agir para superar a situação de precariedade na cidade. Para isso, fundaram uma associação,¹⁹⁸ investiram na produção de artesanato como meio para conquistar a independência financeira e começaram a ocupar e a reivindicar territórios comunitários na cidade. Como consequência desse processo, em 2021 já havia sete “aldeias urbanas” em Manaus. Como aponta Sertã, a criação dos territórios próprios e o trabalho com artesanato possibilitaram que os Sateré-Mawé fossem reconhecidos como “índios de verdade” mesmo estando na cidade. Além disso, a criação de aldeias na cidade contribuiu para negociarem apoio do Estado, para receberem mais turistas e para resgatarem práticas cotidianas mais adequadas ao modo de vida Sateré-Mawé. A antropóloga destaca que a inserção na cidade não pressupõe o desligamento da identidade territorial coletiva, pelo contrário, “as cidades se integram a redes mais amplas de socialidade, estratégias políticas e trocas econômicas”.¹⁹⁹ A produção de artesanato pelas mulheres indígenas, a partir do plantio, coleta, troca e comercialização de sementes, cria um circuito multilocal que ultrapassa as fronteiras entre cidade e floresta.

A atuação de alguns grupos indígenas na cidade do Rio de Janeiro também ilustra as desapropriações e as alter-nativas no contexto citadino. Como mostra o trabalho de Santos,²⁰⁰ um grupo formado por diversas etnias retomou, em 2006, o edifício público abandonado que havia abrigado por mais de duas décadas o

¹⁹⁶ (HORTA, 2017, p. 235)

¹⁹⁷ (SERTÃ, 2021)

¹⁹⁸ Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé - AMISM, criada em 1992. Ver perfil no Instagram @amism_sateremawe

¹⁹⁹ (SERTÃ, 2021, p. 2)

²⁰⁰ (SANTOS, 2019)

Museu do Índio, localizado ao lado do estádio de futebol Maracanã. Ao longo dos anos seguintes, o espaço retomado, que passou a ser conhecido por Aldeia Maracanã, tornou-se um espaço de vivência e confraternização frequentado por diversas etnias e apoiadores. No entanto, em 2013, interesses de empresários e políticos envolvidos com a realização de megaeventos esportivos – a Copa do Mundo de futebol de 2014 e os Jogos Olímpicos de 2016 – pressionaram o poder público a realizar reformas urbanas no entorno do estádio, o que resultou na expulsão violenta dos indígenas pela polícia. Embora uma parte do grupo tenha reocupado o local naquele mesmo ano, como forma de denunciar os efeitos negativos da privatização do espaço, a resposta policial foi rápida e mais uma vez violenta, expulsando novamente os indígenas.

Após o fim dos megaeventos esportivos, a aldeia Maracanã foi novamente retomada em 2017, possibilitando novas alternativas. Indígenas e membros do poder público e da sociedade civil construíram alianças e voltaram a realizar eventos culturais e políticos no local. Além disso, melhoraram as condições físicas e iniciaram o plantio de árvores e de hortas agroecológicas. Atualmente os ocupantes lutam pelo reconhecimento de uma Universidade Indígena Pluriétnica na aldeia²⁰¹ pelo Estado e o espaço segue como uma referência importante para os indígenas na capital fluminense. No entanto, em junho de 2024 a Justiça Federal expediu um novo pedido de reintegração de posse do imóvel, o que coloca em risco a continuidade da Aldeia Maracanã.²⁰²

A situação Terra Indígena Yanomami, localizada nos estados Roraima e Amazonas, é outro exemplo das desapropriações materiais sobre as terras ocupadas pelos povos nativos. Apesar de localizada em uma região considerada como prioritária em matéria de proteção da biodiversidade, o território Yanomami encontra-se devastado pela invasão maciça de garimpeiros ilegais. Em consequência da invasão, mais da metade da população²⁰³ tem enfrentado graves problemas de saúde, violência e insegurança alimentar. A chegada cada vez mais intensa do tecido urbano-industrial tem resultado em uma maior presença dos

²⁰¹ (MOTTA, 2023)

²⁰² (PITASSE, 2024)

²⁰³ De acordo com informações do Instituto Socioambiental, atualmente 31.223 pessoas vivem na TI Yanomami. <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4016>

Yanomami nas cidades. Como mostra o trabalho de Albert e Kopenawa,²⁰⁴ os indígenas têm construído “comunidades translocais”²⁰⁵ a partir da criação de sedes associativas e casas de apoio que possibilitam uma circulação permanente de pessoas, informações e bens entre cidade e floresta. O antropólogo Bruce Albert enfatiza que essa dinâmica de “expansão transversal”²⁰⁶ não é reflexo de uma suposta aculturação, e sim uma nova característica da reprodução social indígena.

Indo além do contexto brasileiro, o estudo de Horn²⁰⁷ sobre a situação de indígenas no contexto urbano em La Paz mostra que as populações indígenas na Bolívia foram e continuam a ser afetadas por padrões de exclusão. Por um lado, o processo de urbanização extensiva atingiu os indígenas, que tiveram seus territórios cobiçados pela exploração de recursos para exportação e seus direitos violados. Por outro, a implosão reforçou a centralidade dos centros urbanos e contribuiu para consolidar o processo de deslocamento de um grande número de indígenas para esses espaços. Em ambas as situações, as forças estruturais que combinam o capitalismo e o colonialismo interno excluem e marginalizam os indígenas. O autor mostra que, apesar da inserção de direitos específicos aos povos indígenas, existe ainda uma lacuna entre o que prega a Constituição e sua efetivação nas políticas públicas. Isso se deve ao fato de que, assim como no Brasil, esses direitos associam os indígenas à tradição e à ruralidade, mas não às cidades modernas, reproduzindo uma lógica colonial segregacionista.

Em contraponto, Horn mostra que os indígenas na Bolívia têm se mobilizado tanto para resistir à privatização de recursos naturais em suas terras de origem quanto para exigir melhorias nos espaços e serviços públicos nas cidades. Os levantes insurgentes dos povos indígenas na Bolívia surtiram resultados importantes como a destituição de governos neoliberais, a eleição de um presidente indígena e a ratificação de uma nova Constituição em 2009 que reconhece a presença indígena nas cidades e “introduz um novo modelo de desenvolvimento intercultural, plurinacional e decolonial”.²⁰⁸ Além disso, diferentes práticas cotidianas buscam dar significado real às concepções abstratas

²⁰⁴ (ALBERT e KOPENAWA, 2023)

²⁰⁵ (ALBERT e KOPENAWA, 2023, p. 50)

²⁰⁶ (ALBERT e KOPENAWA, 2023, p. 50)

²⁰⁷ (HORN, 2018)

²⁰⁸ (HORN, 2018, p. 58) tradução minha.

do texto da lei e dar visibilidade à presença indígena nas cidades. Alguns exemplos são os desfiles e festivais folclóricos nas ruas, o uso de trajes tradicionais e do idioma nativo, a criação de "tribos urbanas" e as manifestações através da música, caso do *rap* indígena.

Ainda no contexto boliviano, o trabalho de Rivera Cusicanqui nos permite perceber que as resistências indígenas acontecem tanto no âmbito material quanto no simbólico. No âmbito material, diversos territórios têm sido (re)criados, tanto dentro das grandes urbes, quanto nas cidades menores e nos cinturões urbanos. No campo simbólico, há uma "aposta da reconstrução da episteme indígena ancestral, para fazer da memória uma ferramenta metafórica capaz de romper com as ideias de progresso e desenvolvimento."²⁰⁹

Outro exemplo aparece no trabalho de Ugarte, Fontana e Caulkins²¹⁰ sobre os povos indígenas no contexto urbano chileno. No Chile, assim como no Brasil, a colonização resultou na hegemonia da visão de mundo ocidental e na desapropriação massiva das terras indígenas. Ainda hoje, o Estado adota mecanismos para manter a segregação, principalmente por meio do controle do uso da terra. As terras indígenas são configuradas como uma categoria à parte, distintas das áreas classificadas como 'urbanas' e como 'rurais'. Nas áreas rurais é permitida a exploração de recursos e a divisão em grandes latifúndios privados. Já as áreas urbanas são, por definição, o local da propriedade privada. Tais categorias servem ao projeto de explorar a terra e afetam diretamente os indígenas, no campo e na cidade.

No entanto, Ugarte, Fontana e Caulkins mostram como as classificações rígidas impostas pelo Estado não se adequam ao nomadismo dos Mapuche, que se vêm atualmente confinados em territórios que correspondem à cerca de cinco por cento de seu território ancestral. Com isso, muitos indígenas são forçados a migrar para as cidades, onde acabam transformados em classe trabalhadora pobre, sofrem preconceitos e tendem a suprimir suas práticas culturais e a perder seu senso de pertencimento à terra. Ainda que a mobilização dos Mapuche tenha possibilitado seu reconhecimento como sujeitos de direito com o retorno do

²⁰⁹ (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 11) tradução minha.

²¹⁰ (UGARTE, FONTANA e CAULKINS, 2017)

regime democrático em 1990, seus direitos se vinculam apenas à aspectos culturais, destacados da dimensão espacial.

No entanto, o trabalho de Ugarte, Fontana e Caulkins mostra que os Mapuche atuam ativamente para resistir às desapropriações materiais e simbólicas. Em alguns casos, os indígenas têm solicitado moradia nos programas de habitação social a partir de associações coletivas. Em outros, têm construído casas tradicionais (*rukas*) nas vizinhanças onde moram, para dar visibilidade ao modo particular de construir e habitar. Além disso, alguns grupos conseguiram o direito de uso em terras públicas abandonadas nas áreas urbanas, criando "microterritórios"²¹¹ coletivos que desafiam a lógica da propriedade particular privada. Há, ainda, casos em que os indígenas conseguiram a consulta prévia e a participação em decisões sobre a implantação de projetos de infraestrutura em locais que consideram sagrados dentro das áreas urbanas. Os autores também destacam práticas culturais e cerimônias religiosas realizadas nas cidades como forma de resgate da identidade indígena. Em suma, as alternativas dos Mapuche estabelecem conexões que extrapolam as categorias "urbano" e "rural" fixadas pelo Estado.

Passando para o contexto norte-americano, o trabalho de Mays²¹² mostra que as desapropriações de indígenas não só fizeram parte da criação da cidade de Detroit, nos Estados Unidos, como seguem existindo por meio de processos de remoção forçada e gentrificação. Em contraponto, o autor mostra que o hip-hop tem sido uma ferramenta utilizada por indígenas para desafiar o racismo e o colonialismo. A produção artística possibilita, ainda, a conexão entre lutas de indígenas e afro-americanos. Também no contexto da América do Norte, o trabalho de Dorries²¹³ mostra ações de indígenas em cidades do Canadá. Por meio de formas novas e dinâmicas de se relacionar com os territórios, de expressões artísticas e da produção de espaços de resistência e solidariedade, os indígenas desafiam e contradizem narrativas coloniais e contestam a privatização e exploração de recursos naturais no país. Nos dois casos, é interessante notar que as alternativas em curso não pressupõem um retorno a um passado nostálgico e

²¹¹ (UGARTE, FONTANA e CAULKINS, 2017, p. 198)

²¹² (MAYS, 2022)

²¹³ (DORRIES, 2022)

idealizado. Pelo contrário, são construídas a partir da incorporação de linguagens contemporâneas, como o hip-hop e outras, que são mescladas com práticas ligadas à ancestralidade.

As alter-nativas indígenas em contexto urbano também aparecem para além do continente americano. O trabalho de Kiddle et al.,²¹⁴ por exemplo, mostra que indígenas Māori têm resistido às desapropriações em cidades na Nova Zelândia. Ao lutar pela defesa dos ecossistemas onde vivem, os indígenas chamam atenção para questões relacionadas à preservação ambiental e, ao mesmo tempo, reconstróem sua identidade e dão visibilidade à sua presença na cidade. Na mesma direção, o trabalho de Sugimoto²¹⁵ mostra que os mapas oficiais utilizados nas escolas invisibilizam a presença indígena em Taipei, apesar de a cidade ter sido construída sobre suas terras e de continuarem coabitando esses espaços. O autor mostra que os indígenas buscam resistir ao apagamento por meio de múltiplas ações em Taipei. Alguns exemplos são a criação de novas aldeias que misturam ambientes naturais e construídos e desafiam o modelo de propriedade privada da terra, as vendas comunitárias que fortalecem laços culturais, econômicos e identitários, e a criação de instalações artísticas que dão visibilidade à sua presença na cidade. Além disso, a cidade possibilita alianças entre indígenas antes dispersos e faz emergir a consciência da diáspora imposta pelas desapropriações coloniais. Sugimoto mostra ainda que indígenas que vivem em Taipei mantêm laços e estabelecem conexões com outras localidades para além dos limites da cidade.

Alguns autores têm denominado as práticas de r-existência indígena em contextos citadinos a partir da noção de 'urbanismo indígena'.²¹⁶ O termo se refere às estratégias adotadas pelos indígenas para resistir às desapropriações (materiais e simbólicas) nos espaços tomados pela urbanização e para romper com o apagamento e com a lógica hegemônica. Blatman e Mays afirmam que as práticas do urbanismo indígena "evidenciam a natureza não resolvida das relações sociais nas cidades" e também "o caráter instável da própria cidade".²¹⁷ As vivências

²¹⁴ (KIDDLE, ELKINGTON, *et al.*, 2022)

²¹⁵ (SUGIMOTO, 2022)

²¹⁶ Alguns exemplos são (BLATMAN e MAYS, 2022); (BLATMAN e SABBAGH-KHOURY, 2022); (DORRIES, 2022); (KIDDLE, ELKINGTON, *et al.*, 2022); (MAYS, 2022) e (SUGIMOTO, 2022).

²¹⁷ (BLATMAN e MAYS, 2022, p. 107), tradução minha.

urbanas de indígenas tornam visíveis a segregação espacial nas cidades. No mesmo sentido, Dorries aponta que elas tornam visível que o espaço urbano é, ao mesmo tempo, "potencialmente opressivo e libertário".²¹⁸ Para esses autores, o urbanismo indígena ocorre nas 'fissuras' do modo de ocupação do espaço imposto pelos colonizadores, colocando em disputa não só o espaço material, mas a própria definição de "urbano".

* * *

²¹⁸ (DORRIES, 2022, p. 117), tradução minha.

2.3. Das terras indígenas ao contexto urbano

Retomadas na metrópole de Belo Horizonte

A Região Metropolitana de Belo Horizonte foi criada em 1973 e atualmente é formada por 34 municípios. De acordo com dados do Censo 2022, a região possui a terceira maior concentração populacional do Brasil, com quase cinco milhões de habitantes. A capital do estado Belo Horizonte concentra quase metade dos moradores da metrópole, com cerca 2,3 milhões de pessoas. Como um dos principais centros de articulação do país, a RMBH exerce grande influência econômica, política e cultural em âmbito nacional.²¹⁹ De acordo com o Censo do IBGE de 2022, quase 6.500 pessoas se autodeclaram indígenas na região, sendo que cerca de 2.700 estavam em Belo Horizonte.²²⁰ Porém, o que se observa no cotidiano da metrópole não reflete o contingente captado na pesquisa. Há, na verdade, uma enorme invisibilidade, já que são poucos os indivíduos e coletivos que agem ativamente para dar visibilidade e afirmar sua indigeneidade. A presença em feiras vendendo artesanato, a atuação do Comitê Indígena Mineiro,²²¹ e as retomadas de terra são alguns exemplos de ações nesse sentido.

Não existem informações precisas sobre o início da presença de indígenas na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Após séculos de territorialização, miscigenação e apagamento, não seria exagero pensar que já estivessem presentes antes e durante a criação de cidades na região, embora existam poucos registros. Ainda que os indígenas relatem migrações de parentes para a região em diferentes épocas, podemos tomar o ano de 2017 como um marco na história da presença desses povos na metrópole belo horizontina. Ano em que surgiram as duas primeiras retomadas de terra.

Em janeiro de 2017, algumas famílias da etnia Kamakã Mongoió, que viviam na periferia da metrópole, decidiram retomar uma fazenda desocupada no município de Esmeraldas, criando a Aldeia Kamakã Graya. Cerca de dez meses

²¹⁹ (IBGE, 2017; MANSUR, 2023; UFMG).

²²⁰ (MOREIRA, 2023a)

²²¹ O Comitê Indígena Mineiro, antigo Comitê Mineiro de Apoio às Causas Indígenas – CMACI, se define como uma organização indígena descentralizada que atua principalmente em Belo Horizonte e região apoiando a causa indígenas a partir da divulgação e realização de eventos, manifestações artísticas e políticas, entre outras ações. Os indígenas e apoiadores ligados ao comitê também apoiam as retomadas indígenas na metrópole.

depois, em outubro, indígenas de diferentes etnias que vivem em Belo Horizonte decidiram se estabelecer em uma região de mata preservada no município de São Joaquim de Bicas, criando a Aldeia Naô Xohã.²²² Embora alguns desejassem fazer da Naô Xohã uma aldeia 'multiétnica', os conflitos que se seguiram nos meses seguintes resultaram no predomínio de indígenas que se declaravam Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe,²²³ originários de aldeias localizadas na região sul da Bahia.

Ao longo dos anos seguintes, uma série de acontecimentos e conflitos resultaram na separação dos habitantes da Naô Xohã em vários grupos. Alguns acabaram desterritorializados, outros voltaram a morar em Belo Horizonte e outros se fixaram na cidade de Brumadinho, como veremos em maiores detalhes adiante. Porém, um desses grupos decidiu se reterritorializar a partir de uma nova retomada criando, em junho de 2021, a Aldeia Katurãma. Essa aldeia tem ganhado visibilidade e chamado a atenção pela grande quantidade de atividades e pela evolução material e simbólica nos três primeiros anos de sua existência, como veremos melhor ao longo deste trabalho.

Além dos Pataxó, outras duas etnias iniciaram retomadas na metrópole belo horizontina, ambas localizadas no município de Brumadinho. A primeira delas foi iniciada em outubro de 2021 por famílias da etnia Kamakã-Mongoió que saíram da primeira retomada (Kamakã Grayá), resultando na Aldeia Kamakã Mongoió. O grupo se estabeleceu em uma área desocupada localizada na região conhecida como Córrego de Areias que fica próxima ao distrito de Casa Branca. Logo nas primeiras semanas, a terra foi reivindicada pela mineradora Vale como de sua propriedade. No local havia uma mata e uma casa abandonada onde as primeiras famílias se instalaram. Nos anos seguintes, o grupo cresceu, outras habitações foram construídas, além de uma pequena roça para cultivo de alimentos. A aldeia Kamakã Mongoió tem passado por uma série de instabilidades e conflitos internos e externos, tendo resultado, inclusive, na morte de sua principal liderança, o Cacique Merong, em março de 2024 dentro do próprio território. O grupo reivindica a demarcação da terra, enquanto enfrenta um processo judicial contra a

²²² Um estudo aprofundado sobre a criação e os primeiros anos da Aldeia Naô Xohã, primeira retomada Pataxó na metrópole, foi realizado por mim entre 2017 e 2019 e está documentado na dissertação de mestrado (CAMPOS, 2019).

²²³ Dentre os indígenas envolvidos na retomada Naô Xohã, alguns se declaravam da etnia Pataxó, outros Pataxó Hã-Hã-Hãe e outros ainda como pertencentes a ambas as etnias. Para dar fluidez ao texto, denominarei o grupo apenas por "Pataxó".

mineradora, e tem se esforçado para reestabelecer sua unidade social e para criar melhores condições de permanência no local.

A segunda retomada em Brumadinho, que deu origem à Aldeia Arapowã Kakyá, foi criada em fevereiro de 2022 por indígenas da etnia Xukuru-Kariri. O grupo se fixou em uma fazenda desocupada na região de Alberto Flores, a poucos quilômetros do centro da cidade. Do mesmo modo, a fazenda foi reivindicada pela Vale como de sua propriedade logo nos primeiros dias da retomada. Os indígenas, que se declaram originários do estado de Alagoas, viveram por muitos anos em outra aldeia da etnia localizada no município de Caldas, também em Minas Gerais. Tendo completado dois anos recentemente, a aldeia Arapowã Kakyá também chama a atenção pela evolução das condições dentro do território, pela intensa relação com a sociedade envolvente, e pela unidade social e perseverança do grupo para r-existir no local.

Por último, temos a Aldeia Terra Mãe, iniciada em setembro de 2023, a partir da retomada de um terreno abandonado com mais de 10 hectares localizado no município de Betim. Diferentemente das demais, essa retomada não foi criada apenas por indígenas. O grupo envolvido é composto por centenas de pessoas, entre sem-terra, sem-teto e integrantes do povo indígena Warao, refugiado da Venezuela.²²⁴ Os moradores enfrentam condições bastante precárias, além da ameaça de reintegração de posse. Apesar das dificuldades, conseguiram construir instalações provisórias para acesso à energia elétrica e água, barracos de lona e algumas casas de alvenaria e têm cultivado alimentos, o que tem possibilitado a permanência no local.

Como resultado, num período de menos de sete anos vimos surgir sete retomadas de terra na metrópole de Belo Horizonte, o que mostra que o fenômeno tem ganhado força e se intensificado na região. Todas as novas aldeias se encontram na bacia hidrográfica do Rio Paraopeba e formam uma espécie de 'arco' com o raio de cerca de 50 quilômetros do centro da capital, que contorna do oeste ao sul a grande aglomeração urbana formada pela conurbação de Belo Horizonte e municípios vizinhos. Embora localizadas fora das manchas urbanas, as novas aldeias encontram-se em uma região intensamente privatizada, entre cidades,

²²⁴ Para mais informações sobre o início da retomada Terra Mãe, ver reportagem publicada no portal Brasil de Fato (MOREIRA, 2023a).

vilarejos, chácaras, condomínios particulares de luxo e inúmeros empreendimentos minerários. O mapa apresentado na Figura 04 ilustra a situação atual das retomadas, que fazem parte de uma dinâmica territorial complexa em constante transformação.

Embora as retomadas sejam reflexo do fortalecimento das *alter-nativas* protagonizadas pelos povos indígenas na metrópole de Belo Horizonte, essas experiências ainda não foram pesquisadas com o devido cuidado e profundidade. Esta pesquisa busca preencher essa lacuna ao trazer à tona, a partir do contexto empírico, os fatores que possibilitam a existência das retomadas. Para isso, foram escolhidos como estudos de caso duas retomadas. A primeira é a Aldeia Katurãma, habitada pelos povos Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe, reflexo da resiliência e do fortalecimento de ações e alianças do grupo na região. Nos últimos anos, temos visto uma intensa construção material e simbólica nesse território. O segundo estudo de caso aborda a Aldeia Arapowã-Kakyá, habitada pelo povo Xukuru-Kariri, que também tem se destacado por suas ações para re-existir no território. Apesar de semelhanças entre os processos de construção das aldeias, cada grupo tem adotado estratégias próprias que, abordadas em conjunto, contribuem para um entendimento mais holístico do fenômeno das retomadas na metrópole belo horizontina.

Para iniciar a aproximação com os estudos de caso, apresento na sequência um panorama histórico-geográfico dos Pataxó e dos Xukuru-Kariri, para que possamos compreender o processo mais amplo de territorialização, desterritorialização e reterritorialização em que esses grupos estão envolvidos e que resultou nas retomadas na metrópole.



Figura 04: Mapa com a localização das retomadas existentes na metrópole de Belo Horizonte. Fonte: Produzido pelo autor. Agosto de 2024.

Trajecória dos Pataxó

Os indígenas que habitavam a costa do atual estado da Bahia foram impactados desde o início da colonização. Considerados obstáculos para o “desenvolvimento”, aqueles que não foram dizimados pelas epidemias europeias, acabaram perseguidos, convertidos ao catolicismo e concentrados em aldeamentos missionários. Ao final do século XVI, praticamente não havia indígenas livres na região.²²⁵ O propósito era tanto transformá-los em mão de obra “civilizada”, quanto expropriar suas terras para exploração econômica. Em meados do século XIX, com o desmantelamento dos antigos aldeamentos, a maioria da população indígena sobrevivente passou a viver junto às vilas coloniais costeiras no extremo sul baiano.

Em 1861, visando ampliar o controle territorial da região, o Presidente da Província da Bahia determinou nova concentração compulsória de todos os indígenas da região em um único aldeamento, dando origem ao que corresponde à atual terra indígena Pataxó de Barra Velha. Por várias décadas, os indígenas permaneceram praticamente isolados, sem contato regular com a sociedade envolvente e relativa autonomia para gerar sua subsistência e reproduzir suas tradições.

Em meados do século XX, com a expansão do tecido urbano na região, ressurgiu o interesse externo sobre o território Pataxó. Em 1943, o governo federal anunciou a criação do Parque Nacional de Monte Pascoal em área quase exatamente coincidente com aquela ocupada tradicionalmente pelos indígenas. Deu-se início a uma série de conflitos que se arrastaram pelos anos seguintes e culminaram, em 1951, em uma ação violenta de repressão policial contra os indígenas, episódio marcado na memória dos Pataxó como o “Fogo de 51”. A perseguição resultou na dispersão de indígenas para outras localidades da região. Nas décadas seguintes a pressão sobre o território de Barra Velha foi acentuada com a efetivação do Parque Nacional, em 1961, e com a construção da rodovia BR-101, em 1973. A expansão da rodovia e da infraestrutura possibilitou o crescimento do mercado de turismo, o avanço da especulação fundiária, o aumento do fluxo de visitantes e empreendedores e a intensificação na exploração comercial de

²²⁵ (SAMPAIO, 2000); (CANCELA, 2020)

madeira. Forçados a deixar a área que habitavam há quase um século, muitos indígenas deslocaram-se para fazendas e cidades, passando a viver sob condições de vida muitas vezes precárias.²²⁶

Ao final da década de 1970, os Pataxó voltaram a se organizar em novos núcleos indígenas. Na década de 90, com o fortalecimento social e político do grupo, se intensificaram as retomadas de terra, resultando no surgimento de novas aldeias. Pouco mais de vinte anos depois já era possível contabilizar doze Terras Indígenas Pataxó em distintas etapas do processo de regularização fundiária, oito no extremo Sul da Bahia e quatro em Minas Gerais.²²⁷ Apesar de certa fragmentação espacial, as novas aldeias Pataxó se estabeleceram, e ainda hoje se mantêm, a partir de fortes vínculos. Contatos regulares são mantidos não só entre as antigas e novas aldeias, como entre seus moradores e indígenas que vivem fora das terras indígenas,²²⁸ configurando uma “unidade social Pataxó”.²²⁹ Neste processo, fortaleceram-se as redes de parentesco, com apoio, reciprocidade e trocas entre os indígenas, além da capacidade de mobilização política a partir de alianças com outros povos, com o movimento indígena nacional e com instituições indigenistas.

A retomada de terras também foi acompanhada pela retomada cultural e o fortalecimento da indigeneidade Pataxó, ou seja, do sentimento de pertencimento a uma comunidade étnica diferenciada. Os indígenas têm desenvolvido *alternativas* às desapropriações materiais e simbólicas impostas pela urbanização. O resgate da conexão com práticas ancestrais, dos rituais e do idioma próprio – o Patxohã - são alguns exemplos. A releitura da “tradição” também aparece ligada à oportunidade econômica, como na comercialização do artesanato “tradicional” e no etnoturismo, atividades onde a particularidade indígena torna-se um diferencial para atrair turistas, gerar renda e permitir a manutenção do modo de vida próprio.²³⁰ Ainda, o fortalecimento do discurso e das ações para preservar as florestas, que

²²⁶ (SAMPAIO, 2000); (PARRA, PINHEIRO e CARDOSO, 2017)

²²⁷ (PARRA, PINHEIRO e CARDOSO, 2017)

²²⁸ Segundo dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI), em 2010, 11.436 pessoas se identificaram como pertencentes à etnia Pataxó. (CARVALHO e MIRANDA, 2021)

²²⁹ (SAMPAIO, 2000, p. 38)

²³⁰ (NEVES, 2015)

contribui para legitimar a permanência nas terras em disputa e para buscar subsídios de instituições públicas e privadas.²³¹

Ainda que tenha possibilitado avanços, a criação de novas aldeias e as práticas dos indígenas para melhorias de suas condições de vida não têm sido capazes de superar a precarização em seus espaços de vida. Primeiramente, porque muitas terras se inserem em um contexto fundiário complexo, sobrepostas com unidades de conservação, assentamentos de reformas agrária ou propriedades particulares.²³² Assim, mesmo nos casos em que a terra é demarcada, os indígenas continuam enfrentando disputas territoriais. Além disso, fatores como a escassez de terras, a degradação das áreas, o crescimento populacional, o aumento da violência e do tráfico de drogas, e a falta de suporte dos órgãos públicos, impossibilita formas autônomas de reprodução dos indígenas, resultando em pobreza e dependência externa.²³³

A precarização das condições de vida nas terras do sul da Bahia fez com que muitos indígenas não tivessem outra escolha senão se deslocar para cidades e outras regiões do país em busca de melhores oportunidades, resultando em mais uma etapa de dispersão territorial. Esse movimento resultou na chegada de algumas famílias Pataxó na Região Metropolitana de Belo Horizonte no início da década de 2010.

Como mostramos em outros trabalhos,²³⁴ apesar da cidade de Belo Horizonte criar novas oportunidades, também trouxe novas dificuldades para os indígenas. A possibilidade de gerar renda com artesanato para um público maior na cidade foi acompanhada da situação de informalidade e proibições pela fiscalização, prejudicando a constância das vendas. Os apartamentos na periferia da cidade, embora tenham possibilitado armazenar o artesanato e se manter próximo aos locais de venda, trouxeram problemas como as condições inadequadas de moradia e a dificuldade de arcar com o custo dos aluguéis. A possibilidade de gerar renda na cidade foi acompanhada com a inserção em ocupações informais e temporárias. Além disso, os indígenas apontaram outros

²³¹ (KOHLENER, 2007)

²³² (PARRA, PINHEIRO e CARDOSO, 2017)

²³³ (SAMPAIO, 2000); (KOHLENER, 2007)

²³⁴ (CAMPOS, CAMPOS e HORN, 2023); (CAMPOS e CAMPOS, 2022); (CANUTO e CAMPOS, 2019)

problemas como a ausência de serviços de saúde e educação diferenciados, e a discriminação e violência a que foram submetidos na cidade.

As condições precárias na cidade motivaram um grupo de famílias a se deslocar novamente e iniciar sua primeira retomada na região, dando origem à aldeia Naô Xohã, em outubro de 2017, no município de São Joaquim de Bicas.²³⁵ A área retomada fica à 53 quilômetros do centro de Belo Horizonte em um fragmento de Mata Atlântica preservada nas margens do Rio Paraopeba. De início os indígenas enfrentaram condições extremamente difíceis, como a ausência de infraestrutura, a precariedade das habitações improvisadas e a dificuldade de acesso. Ao longo do ano seguinte, com a ajuda de apoiadores e recebimento de doações, criaram condições mínimas para permanência na nova aldeia. Ao final de 2018 havia pouco mais de uma dezena de habitações e algumas famílias morando no local.

Segundo depoimento dos indígenas a vida na Naô Xohã apresentava prós e contras, assim como em Belo Horizonte. Se, por um lado, era possível viver com tranquilidade em meio a natureza (como nas aldeias da Bahia) e sem custo de aluguel, por outro era preciso conviver com a falta de energia elétrica e a ausência de escola e atendimento à saúde. A proximidade com as cidades, necessária para gerar renda e acessar serviços, era dificultada pela ausência de transporte público e o alto custo do deslocamento. A possibilidade de fazer da aldeia um atrativo turístico para geração de renda tinha como desafio a impossibilidade de conseguir matéria prima no local para produzir o artesanato para comercialização.

Acompanhando os Pataxó na RMBH desde 2017, pudemos constatar que, para enfrentar a precarização nos diferentes espaços de vida - aldeias de origem na Bahia, cidades da metrópole de Belo Horizonte e retomada Naô Xohã - os indígenas vinham adotando um padrão de vida multilocal.²³⁶ Ainda que haja depoimentos sobre a intenção de viver integralmente na aldeia, a mobilidade constante e multidirecional entre as diferentes localidades é necessária para satisfazer necessidades econômicas, políticas, sociais ou culturais. Os espaços de vida na metrópole belo horizontina se somam às aldeias Pataxó em Minas Gerais e

²³⁵ Para uma descrição mais detalhada dos primeiros anos da retomada Naô Xohã ver (CAMPOS, 2019; CANUTO e CAMPOS, 2019)

²³⁶ Ver (CAMPOS, CAMPOS e HORN, 2023)

na Bahia, configurando uma rede de parentesco multilocal pela qual circulam pessoas, recursos e ideias.

No entanto, em janeiro de 2019, o rumo da Aldeia Naô Xohã foi significativamente alterado pelo episódio trágico do rompimento da barragem de rejeito de minérios operada pela mineradora Vale,²³⁷ alterando significativamente suas condições de permanência na metrópole. Localizada nas margens do Rio Paraopeba a menos de 20 quilômetros do local do rompimento, a aldeia ganhou visibilidade. Desde então, vem sofrendo impactos significativos, não só ambientais - visto a contaminação das águas do rio, do ar e do solo - mas também sociais, econômicos e, conseqüentemente, territoriais. Além das dificuldades que os indígenas vinham enfrentando na Naô Xohã, novos problemas surgiram. O primeiro e mais imediato foi a contaminação das águas do Rio Paraopeba²³⁸ pela lama despejada no rompimento. Repentinamente, os indígenas ficaram impossibilitados de realizar atividades cotidianas como pescar, tomar banho, lavar roupas, e praticar rituais no rio.

A contaminação atingiu também o solo da Naô Xohã, impactando a alimentação, a saúde e a renda dos moradores. O transbordamento do rio durante as fortes chuvas de janeiro de 2022 agravou a situação, destruindo plantações e alagando casas e outras instalações da aldeia. Os indígenas tiveram que ser retirados pelo corpo de bombeiros e abrigados no município de São Joaquim de Bicas. No entanto, mesmo com a contaminação, retornaram para a aldeia após alguns dias. "Foi nossa única opção", lamenta um indígena. Os moradores relatam o surgimento de doenças, alergias e intoxicações causadas pela contaminação do rio, do solo e dos alimentos. O depoimento de um morador mostra o impacto da contaminação na rotina e alimentação do grupo:

"A gente não tinha o costume de comer nada ensacado, com agrotóxico. Nossa plantação não tinha nada disso. Depois do crime, a gente tem que

²³⁷ Trata-se do rompimento da barragem de rejeitos de mineração operada pela empresa Vale S.A. que se localizava na região de Córrego do Feijão, no município de Brumadinho. Com o rompimento, foram liberados cerca de 12 milhões de metros cúbicos de rejeito de minério que atingiram o rio Paraopeba gerando enormes impactos socioambientais ao longo de todo o curso rio, inclusive o trecho que passa pela Naô Xohã, a apenas 25 quilômetros do local do rompimento. Além disso, o rompimento matou 272 pessoas.

²³⁸ Estudos da qualidade da água realizados nos anos seguintes mostravam a alta contaminação por metais pesados e a impossibilidade de seu uso para qualquer fim.

ir no supermercado, comprar arroz, feijão, milho, mandioca. Tudo isso sai do nosso próprio bolso.”

Além disso, a contaminação refletiu na diminuição de visitantes na aldeia, impactando a venda de artesanato no local, importante fonte de renda para muitas famílias. Segundo uma moradora, as pessoas pararam de ir à aldeia com medo de se contaminar.

Outro impacto significativo do rompimento foi a desagregação social do grupo que vivia na Naô Xohã. A disputa pela permanência na aldeia, entendida pelos indígenas como condição para acessar as indenizações a serem pagas pela mineradora, gerou conflitos e ameaças, resultando na saída de muitos moradores. “Nós somos todos família, (...) são tios, primos, irmãos. E eles [os representantes da Vale] conseguiram nos dividir”, conta uma ex-moradora que se disse obrigada a deixar o local.

Atualmente, cinco anos após o rompimento, os antigos moradores da primeira retomada Pataxó que decidiram permanecer na metrópole belo horizontina encontram-se divididos em cinco locais diferentes. Dois grupos, denominados Família de Gervásio e Antônia, e Família de Eline, voltaram a viver em bairros na periferia de Belo Horizonte. Outro grupo, após um breve tempo vivendo em um aglomerado em Belo Horizonte, iniciou uma nova retomada. Assim, em junho de 2021 criaram a Aldeia Katurãma, localizada em outra área de mata preservada, também em São Joaquim de Bicas, há apenas oito quilômetros da Naô Xohã (abordaremos esse processo em profundidade no capítulo 5).

Em março de 2023 ocorreu uma nova divisão dos indígenas que haviam permanecido na Naô Xohã. Com isso, parte das famílias permaneceu no local, escolhendo um novo cacique e alterando o nome da aldeia para Naô Xohã Paraopeba. O grupo aguarda o desfecho do acordo extrajudicial que segue em andamento, e que irá definir as obrigações da mineradora para reparação dos danos causados pelo rompimento. Os indígenas têm visitado algumas propriedades oferecidas pela mineradora em busca de um local que atenda às suas expectativas. Enquanto isso, seguem no antigo território, apesar da situação de precarização que se acentuou após o rompimento.

Um quinto grupo, liderado pelo antigo cacique, manteve o nome Naô Xohã e se deslocou para uma chácara disponibilizada pela Vale em São Joaquim de Bicas. Do mesmo modo, estão envolvidos no acordo extrajudicial em busca da reparação. Como parte do acordo, a mineradora cedeu recentemente a eles um novo território, com aproximadamente 300 hectares, a cerca de dez quilômetros do centro de Brumadinho. Porém, antes de se mudarem definitivamente para a área os indígenas reivindicam que a mineradora construa uma infraestrutura básica no local. Sendo assim, ainda se encontram desterritorializados, enquanto vivem provisoriamente em uma pousada no município de Brumadinho aos custos da mineradora.

Toda essa complexa dinâmica de separações e deslocamentos (desterritorializações) e, em certos casos, de criação de novos territórios (reterritorializações) é fruto da desagregação do grupo Pataxó intensificada após o rompimento da barragem. O diagrama representado na Figura 05 sintetiza a dinâmica de deslocamentos e fixações territoriais dos Pataxó desde o antigo aldeamento de Barra Velha até os locais habitados na metrópole de Belo Horizonte (ver também mapa das retomadas na Figura 04 e mapa da trajetória histórico-geográfica do grupo na Figura 08).

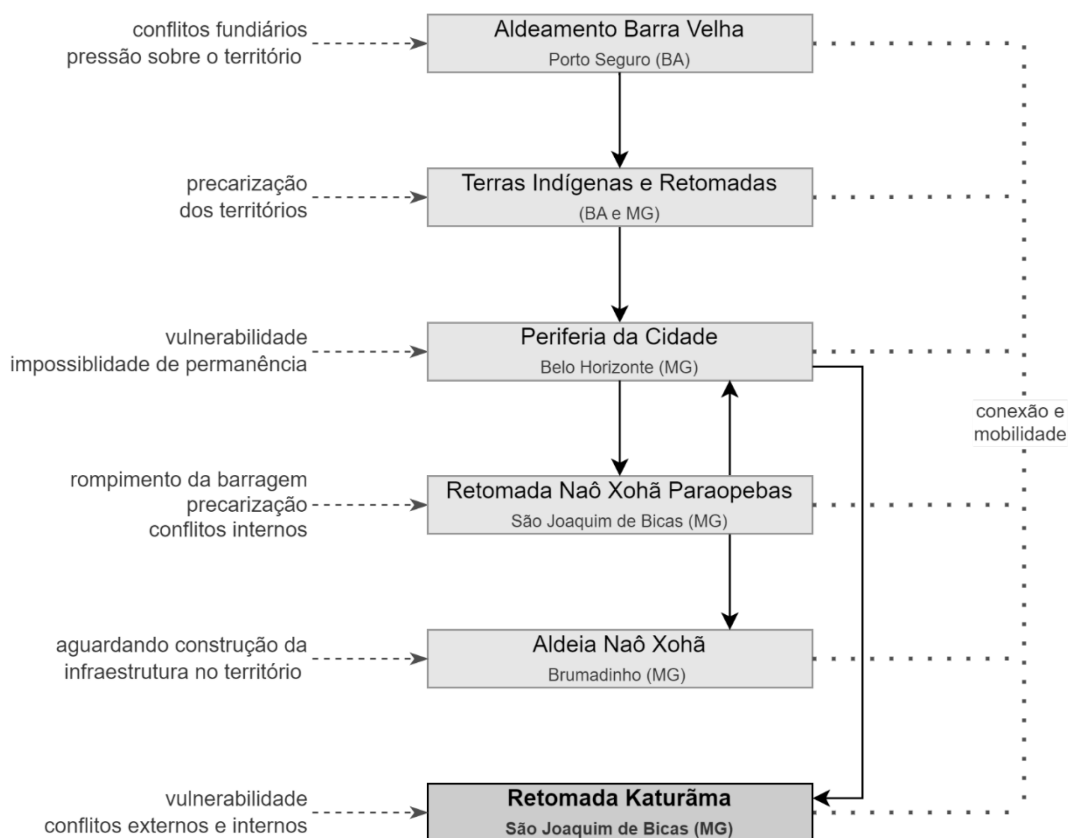


Figura 05: Esquema explicativo da dinâmica histórico-geográfica dos Pataxó até a retomada Katurãma.

Trajetória dos Xukuru-Kariri

Vejam agora o panorama histórico-geográfico do povo Xukuru-Kariri, tendo como foco o movimento diaspórico do grupo que está em retomada na RMBH. Os indígenas dessa etnia vivem, em sua maioria, na Terra Indígena Xukuru-Kariri e na Reserva Indígena Mata da Cafurna, localizadas na zona urbana do município de Palmeira dos Índios (Alagoas). Em 2010, os Xukuru-Kariri somavam aproximadamente 2.900 pessoas. Segundo documentos históricos, a etnia surgiu da mistura entre os povos Xucuru e Cariri. Os primeiros teriam migrado em 1740 da região que corresponde atualmente ao município de Pesqueira - Pernambuco, e os segundos teriam vindo posteriormente do atual município de Porto Real do Colégio - Alagoas, localizado às margens do Rio São Francisco.²³⁹

O depoimento do cacique durante um evento na retomada Arapowã Kakyá, confirma que são originários da Terra Indígena de Palmeira dos Índios. Segundo ele, seu povo estava sofrendo massacre e perseguição e precisou deixar a região: "Em 1989, quando assassinaram um tio meu, foi daí que meu vô começou a migrar. Mas ele não queria sair de sua terra tradicional, mas foi obrigado fazer suas trajetória." Uma reportagem de agosto de 2019²⁴⁰ mostra que, ainda hoje, os indígenas que vivem em Palmeiras dos Índios se vêm envolvidos em conflitos e disputas territoriais e vivem sob condições de extrema vulnerabilidade. Para complicar ainda mais, o processo de demarcação da terra encontra-se paralisado.

Segundo Bort Junior e Henrique,²⁴¹ um conflito entre os próprios Xukuru-Kariri resultou no deslocamento de parte do grupo no final dos anos 1980, deixando Alagoas em direção ao sertão baiano. Depois disso, viveram por mais de uma década em um assentamento na área rural do município de Nova Glória - Bahia. Entre situações extremas de secas e enchentes e novos conflitos territoriais com fazendeiros e policiais, acabaram relocados para São Gotardo, na região do Alto do Paranaíba - Minas Gerais, onde viveram por cerca de 3 anos na área urbana do município. Em maio de 2001, como resultado de reivindicações dos indígenas junto à Funai, o grupo se mudou para uma terra oferecida pelo órgão indigenista, localizada em um antigo Posto Agropecuário no município de Caldas, na região Sul

²³⁹ (SOCIOAMBIENTAL, 2018)

²⁴⁰ (GAZETAWEB, 2019)

²⁴¹ (BORT JÚNIOR e HENRIQUE, 2020)

de Minas Gerais. O assentamento indígena, que existe até os dias atuais, ficou conhecido como Fazenda Boa Vista. O grupo construiu boas relações com o poder público municipal e assim conseguiu criar as condições para se manter no território. A área, que possui 101 hectares, é classificada juridicamente pelo Estado como uma Reserva Indígena.²⁴² Segundo dados divulgados no site da Prefeitura de Caldas,²⁴³ em 2021 havia 143 indígenas vivendo no local.

Os indígenas que atualmente vivem na retomada Arapowã Kakyá, em Brumadinho, viveram por mais de uma década na Fazenda Boa Vista, em Caldas. Porém, conforme relatam, em setembro de 2021 precisaram deixar a aldeia após conflitos internos. Com o apoio e a orientação da Funai, instalaram-se provisoriamente na Aldeia Renascer Wakonã, habitada por outro grupo Xukuru-Kariri e localizada no município de Presidente Olegário, em Minas Gerais. Segundo os indígenas, a Funai se comprometeu a encontrar outro território onde pudessem viver. Passados alguns meses sem retorno do órgão indigenista, decidiram buscar uma terra por conta própria. Novamente *desterritorializado*, o grupo Xukuru-Kariri se deslocou para a metrópole Belo Horizonte. O depoimento de uma liderança ilustra o movimento diaspórico do grupo:

"E aí meu vô pedindo à Funai um território fixo, enquanto muita das vezes nos eram colocado em territórios provisórios, territórios esses onde nós ficávamos lá, no final das conta aconteceu situações, conflitos internos, que nos faziam sair do local deixando plantações e casas para trás, e sendo prejudicados".²⁴⁴

A aldeia Arapowã Kakyá é fruto, portanto, de uma diáspora de décadas que atravessa mais de uma geração, alternando momentos de deslocamentos e fixações territoriais. De um modo geral, uma série de conflitos, em alguns casos com agentes externos e em outros com os próprios moradores das aldeias, resultou em uma série de deslocamentos do grupo em busca de novas terras. O

²⁴² Dados segundo site do Instituto Socioambiental - ISA, ver <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/5332>

²⁴³ (IMPrensa, 2021)

²⁴⁴ Depoimento dado em entrevista para Frei Gilvander. Ver minuto 00:41 da entrevista em https://www.youtube.com/watch?v=Tobvgd6_1F4&t=75s

diagrama representado na Figura 06 e o mapa da Figura 08 ilustram esses movimentos.

Assim como no caso dos Pataxó, também no caso do grupo Xukuru-Kariri o vínculo com a terra de origem não é rompido no movimento diaspórico, como ilustra a viagem recente do cacique da Aldeia Arapowã Kakyá e sua família à “terra tradicional”, como denominou. A identificação com mais de uma região também é manifestada em uma mensagem pintada pelos indígenas na parede de uma casa na aldeia, onde se lê: “Deus me deu pés, mas também o meu brotar, sou alagoano, baiano e mineiro e aqui é meu lugar”.

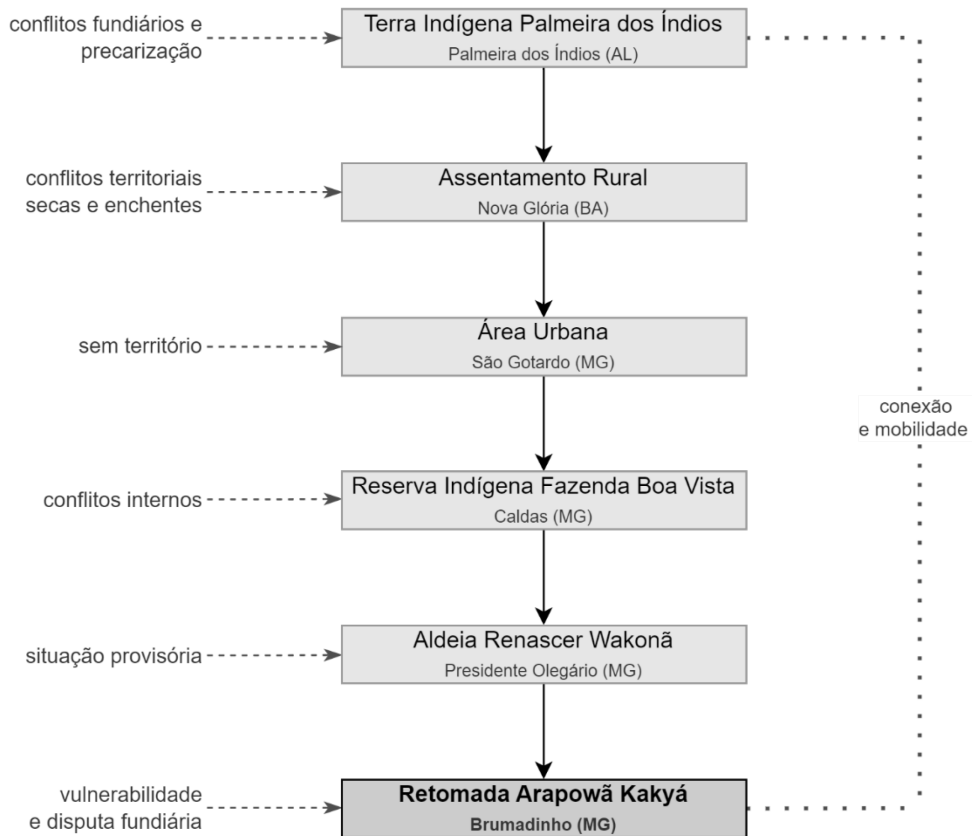


Figura 06: Esquema explicativo da dinâmica histórico-geográfica dos Xukuru-Kariri até a retomada Arapowã Kakyá. Fonte: Elaborado pelo autor. Maio de 2024.

Reterritorialização e multiterritorialidade

Ambas as trajetórias dos grupos Pataxó e Xukuru-Kariri alternam momentos de deslocamento e de fixação territorial. Considerando os recortes históricos analisados, o processo começa pela concentração territorial em terras indígenas, homologadas ou em disputa pelo reconhecimento legal, representando uma condição de *territorialização*. Isso porque, como vimos, ainda que seja uma estratégia muitas vezes essencial para garantir alguma segurança material e simbólica, as terras com limites definidos funcionam como ferramentas de controle do Estado e, a depender das condições, podem funcionar como uma espécie de 'confinamento territorial'.

Tanto para os Pataxó quanto para os Xukuru-Kariri, a impossibilidade de permanecerem nas terras de origem resultou em deslocamentos forçados, colocando-os em uma situação de *desterritorialização*. A análise das trajetórias mostra que, após a desterritorialização, os dois grupos se estabeleceram em novos territórios, entre assentamentos rurais, retomadas e aldeias de parentes, o que resultou em uma condição de *reterritorialização*. No entanto, após algum tempo, surgiram novos problemas como disputas territoriais ou condições ambientais frágeis. Essas dificuldades impuseram novos deslocamentos, colocando os indígenas novamente em uma situação de *desterritorialização*.

Em algum momento dessa dinâmica, entre fixações e deslocamentos, ambos os grupos se estabeleceram em cidades. No entanto, as condições (materiais, legais, sociais, ambientais, econômicas) das cidades não possibilitaram que os indígenas reconstituíssem o modo de organização coletivo próprio de suas aldeias de origem. Por isso, podemos dizer que os períodos de permanência no contexto citadino impuseram uma condição permanente de *desterritorialização*. Justamente as condições precárias de vida nas cidades resultaram, para ambos os grupos, em novos deslocamentos e, mais uma vez, na busca por novos territórios. Como desfecho, decidiram criar novas aldeias a partir das retomadas de terras na metrópole de Belo Horizonte, o que passou a representar uma nova condição de *reterritorialização*.

Ainda que seja possível enxergar uma certa 'rota' histórico-geográfica que resulta nas retomadas na RMBH, é preciso estar atento que as dinâmicas territoriais

dos indígenas não são lineares, ou seja, não se baseiam em movimentos unidirecionais. Como veremos melhor mais adiante, tanto os Pataxó quanto os Xukuru-Kariri não deixaram de manter conexões com outros territórios após a criação das retomadas. Nesse sentido, Haesbaert nos provoca a pensar para além da fixidez dos territórios, a partir de formas de territorialização que se dão “no e pelo movimento”.²⁴⁵ Segundo o autor, nesse tipo de processo a identidade e a territorialidade são construídas a partir do trânsito entre múltiplos territórios. Se, num primeiro momento, os deslocamentos podem parecer processos de *desterritorialização*, o que se verifica é que, com o passar do tempo, novas territorialidades vão se constituindo. Nesses casos, os migrantes em diáspora passam a ter a possibilidade de vivenciar múltiplos territórios, compartilhando uma “experiência multiterritorial”.²⁴⁶

Na mesma linha, Rivera Cusicanqui aponta que noções rígidas de limites e fronteiras prejudicam o conhecimento das múltiplas realidades cotidianas das populações indígenas, uma vez que, embora compactas, são, ao mesmo tempo, “porosas”, “difusas”.²⁴⁷ Ao analisar a inserção dos povos originários no contexto urbano boliviano, a autora identifica a existência de redes de ajuda baseadas em trocas materiais e simbólicas, às quais denomina “ecologias interculturais”.²⁴⁸ Coalizões entre os indígenas, e deles com diversos apoiadores, formam redes cada vez mais extensas.

“Existe uma condição itinerante e transitória nas comunidades urbanas, um vai e vem permanente de voluntários e amigos que contribuem com ideias, trabalho e uma certa disciplina alegre que é matizada com (...) cerimônias rituais.”²⁴⁹

Em síntese, podemos notar que, apesar das trajetórias histórico-geográficas distintas, ambos os grupos Pataxó e Xukuru-Kariri foram atraídos pela centralidade da metrópole de Belo Horizonte. A dinâmica de *territorialização - desterritorialização - reterritorialização* (TDR)²⁵⁰ está ilustrada na Figura 07. O mapa

²⁴⁵ No original, ‘in and through movement’ (HAESBAERT, 2013, p. 152)

²⁴⁶ (HAESBAERT, 2003, p. 19)

²⁴⁷ (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 34)

²⁴⁸ (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 75)

²⁴⁹ (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 30) tradução minha.

²⁵⁰ (FERNANDES, 2005, p. 28-29)

apresentado na Figura 08 mostra as trajetórias dos dois grupos e destaca suas condições multiterritoriais.

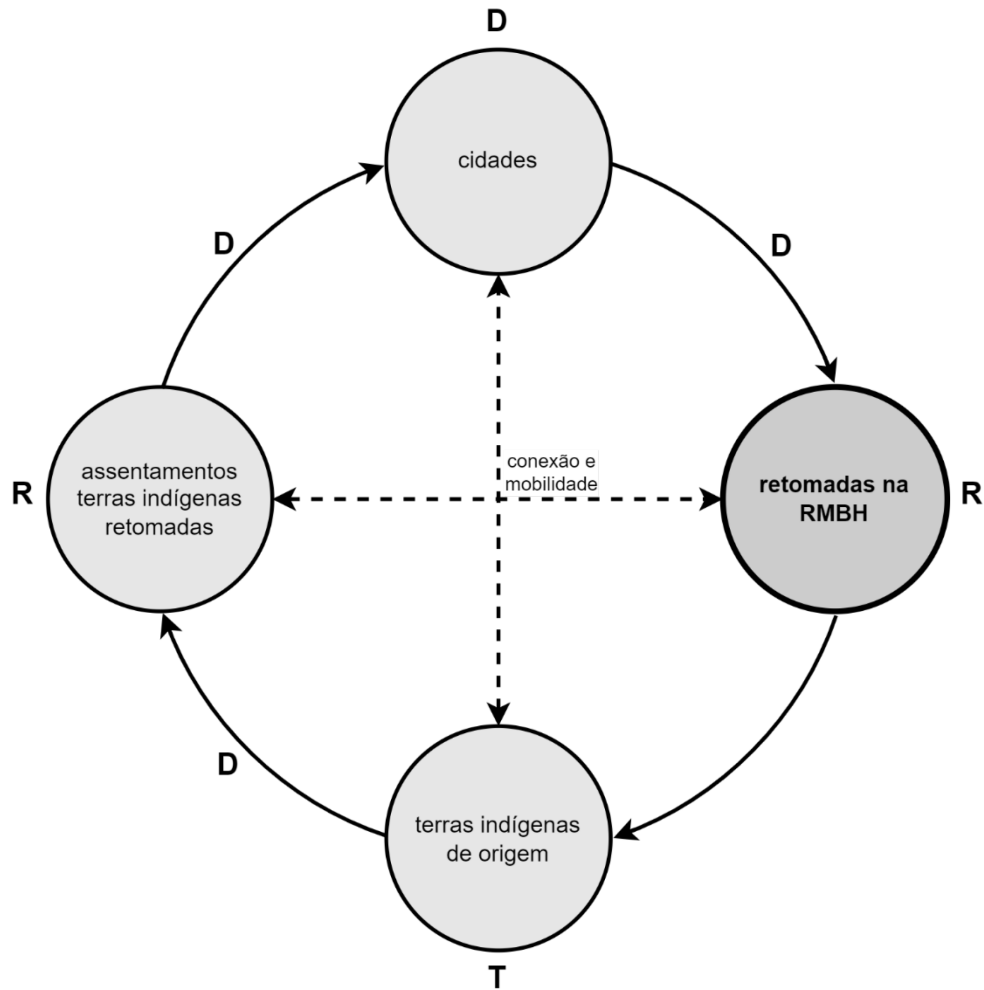


Figura 07: Representação da dinâmica de territorialização (T), desterritorialização (D) e reterritorialização (R) dos grupos Pataxó e Xukuru-Kariri que retomaram terras na metrópole de Belo Horizonte. Fonte: Elaborado pelo autor. Maio de 2024.

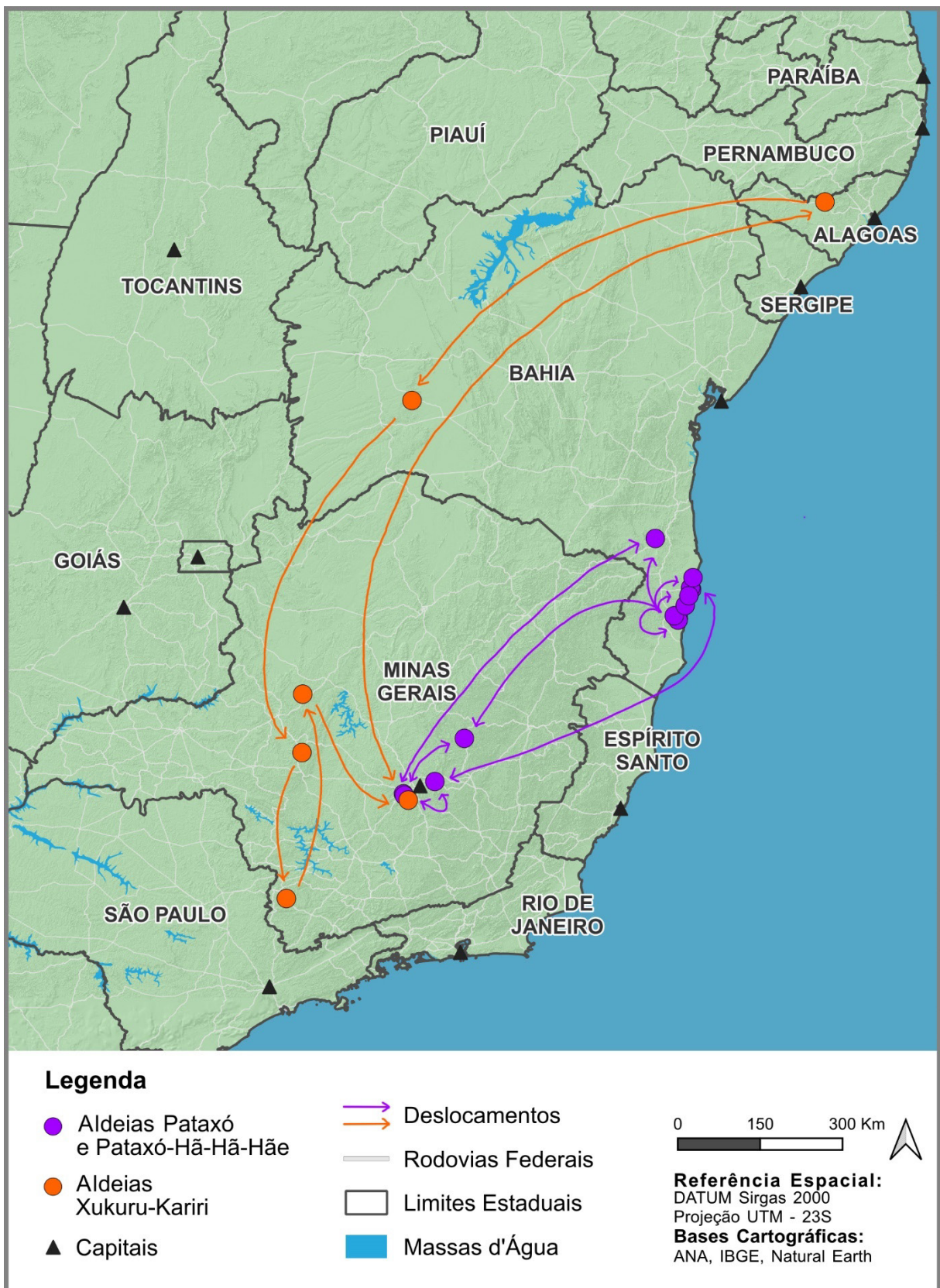


Figura 08: Mapa representando as trajetórias histórico-geográficas dos Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe e dos Xukuru-Kariri que resultaram em retomadas na metrópole de Belo Horizonte. Agosto de 2024. Fonte: Elaborado pelo autor.

Utopias urbanas

Lefebvre nos provoca a pensar nas *utopias* como caminhos para superar a dupla crise que se abateu sobre o campo e a cidade a partir de preponderância da lógica industrial capitalista. Mas não em um tipo de utopia baseada em “modelos”, em planejamentos abstratos descolados da realidade concreta e elaborados por técnicos. Diferente disso, acredita no potencial da “utopia experimental”,²⁵¹ aquela que é experimentada na realidade, por meio da prática (da *práxis*). Caberia conhecer “quais tempos, quais ritmos de vida cotidiana”,²⁵² quais formas de “apropriação do tempo, do espaço”²⁵³ têm sido inventadas socialmente.

Inspirado em Lefebvre, Monte-Mór²⁵⁴ afirma que o urbano (intensivo e extensivo), ao reforçar o encontro e a politização, traz consigo a “chama da utopia”, ou seja, as possibilidades para a emancipação social. Nesse sentido, aponta que experiências que privilegiam a coletividade, a solidariedade, a diversidade e a comunhão, são virtualidades que anunciam o urbano-utopia como caminho para a superação do urbano-industrial.

Indo além, Monte-Mór²⁵⁵ aponta que, em face da crise ambiental e da consequente ameaça à sobrevivência da vida no planeta, a problemática da sustentabilidade ambiental se somou ao processo de politização do urbano. O que traz a necessidade de repensar a natureza como parte do espaço social, ampliando a utopia lefebvriana. A questão ambiental ganha centralidade nas lutas pela qualidade da vida cotidiana, colocando limites à acumulação capitalista. Um processo de resgate da natureza para dentro do urbano, de “naturalização extensiva”,²⁵⁶ se faz necessário para enfrentar problemas urbanos e ambientais que surgem de forma cada vez mais intensa no espaço social. Assim, o encontro do urbano com a natureza anuncia o “urbano-natural”²⁵⁷ como utopia concreta, e aponta para novas relações homem-natureza.

Na mesma linha, outros autores irão defender que questões ligadas à sustentabilidade não devem se restringir a uma ideia de natureza isolada, mas sim

²⁵¹ (LEFEBVRE, 2016, p. 118)

²⁵² (LEFEBVRE, 2016, p. 119)

²⁵³ (LEFEBVRE, 2016, p. 124)

²⁵⁴ (MONTE-MÓR, 2015)

²⁵⁵ (MONTE-MÓR, 2015; MONTE-MÓR, 2020; MONTE-MÓR, 2018)

²⁵⁶ (MONTE-MÓR, 1994, p. 178 e 237)

²⁵⁷ (MONTE-MÓR, 2015, p. 63); (MONTE-MÓR, 2020, p. 29)

abranger a relação entre sociedade e meio ambiente. Nancy Fraser atenta que o ambientalismo que tem como preocupação a defesa da 'natureza' de modo isolado é, necessariamente, um "ambientalismo dos ricos",²⁵⁸ daqueles que não têm seus meios de subsistência e direitos políticos ameaçados. E sugere que a questão ambiental "não pode ser separada das questões de poder político, por um lado, nem das questões de opressão racial, dominação imperial, desapropriação indígena e genocídio, por outro".²⁵⁹

Também Monte-Mór,²⁶⁰ ao revisitar o pensamento do 'ecosocioeconomista' Ignacy Sachs, nos lembra que a sustentabilidade deve ser, a um só tempo, ecológica, social, econômica, espacial e cultural. Os caminhos para o urbano-utopia devem passar, portanto, pela superação da dicotomia natureza-cultura, (re)integrando a natureza, humana e não humana, na vida cotidiana.²⁶¹ Sendo assim, práticas socioambientais diferentes daquelas que predominam no urbano-industrial devem passar, necessariamente, pela (re)valorização de modos de vida *diferentes*. O que significa "garantir e fortalecer múltiplos modos de organização socioeconômica, diversidades étnicas, de raças, de gêneros, de crenças, de usos, de alimentos, enfim, de culturas".²⁶² Como propunha Lefebvre, "Nessa nova época, as *diferenças* são conhecidas e reconhecidas, assumidas, concebidas, significadas".²⁶³

A partir disso, podemos perguntar: Podem as *experiências concretas* indígenas apontar caminhos para a utopia urbano-natural? Fraser observa que só recentemente as lutas indígenas têm sido reconhecidas como 'ecológicas' e ganhado aliados entre os que buscam modos não instrumentais de se relacionar com a natureza.²⁶⁴ No mesmo sentido, Monte-Mór²⁶⁵ destaca que chegamos em um momento em que estamos aprendendo com os povos indígenas e suas cosmologias que não enxergam a natureza como algo a ser dominado e subordinado, algo separado dos 'humanos'. Nesse sentido, Ailton Krenak enfatiza que "nossa sociabilidade tem que ser repensada para além dos seres humanos,

²⁵⁸ (FRASER, 2022, p. 109)

²⁵⁹ (FRASER, 2022, p. 108)

²⁶⁰ (MONTE-MÓR, 2015)

²⁶¹ (MONTE-MÓR, 2018)

²⁶² (MONTE-MÓR, 2015, p. 68)

²⁶³ (LEFEBVRE, 2019, p. 52), grifos no original.

²⁶⁴ (FRASER, 2022)

²⁶⁵ (MONTE-MÓR, 2020)

tem que incluir abelhas, tatus, baleias, golfinhos”, e completa dizendo que tem como seus mestres de vida “uma constelação de seres - humanos e não humanos”.²⁶⁶ A crise ambiental tem possibilitado maior visibilidade e voz política a esses povos, abrindo espaço para fortalecer arranjos socioespaciais / socioambientais que eram considerados superados ou fadados ao desaparecimento.²⁶⁷

No que se refere ao campo da teoria crítica urbana, diversos autores irão destacar que, embora teorias como a da urbanização planetária e da urbanização extensiva sejam importantes para romper com compreensões simplificadoras e parciais, o entendimento do fenômeno urbano precisa ser complementado a partir de abordagens contextualizadas. Brenner²⁶⁸ afirma que nenhuma teoria sozinha é capaz de explicar a natureza variada da urbanização e propõe o intercâmbio entre diferentes teorias críticas e *epistemologias locais* como caminho para a construção de novos conhecimentos. Monte-Mór²⁶⁹ observa que a grande variedade de condições e contestações do fenômeno urbano passa a exigir investigações específicas para cada contexto. Horn, Domenech, et al.²⁷⁰ defendem que, para se alcançar a descolonização epistêmica, é preciso levar em consideração os sistemas de conhecimento dos povos subalternizados para imaginar e habitar o mundo. Rivera Cusicanqui²⁷¹ destaca que alternativas ao modo colonial, que oprime as populações locais, devem ser buscadas no aqui-agora, a partir das “energias libertadoras”²⁷² que surgem de dinâmicas cotidianas, geograficamente situadas. A autora aponta a necessidade de se trabalhar nos espaços de ação comum, em diálogo com as comunidades, e de conhecer as singularidades de cada contexto.

Na mesma direção, Dorries²⁷³ observa que a teoria da urbanização planetária não leva em conta os modos distintos com que diferentes grupos indígenas experimentam o fenômeno urbano na vida cotidiana, apontando para a

²⁶⁶ (KRENAK, 2022a, p. 101)

²⁶⁷ (MONTE-MÓR, 2018)

²⁶⁸ (BRENNER, 2018)

²⁶⁹ (MONTE-MÓR, 2007)

²⁷⁰ (HORN, DOMENECH, *et al.*, 2021)

²⁷¹ (RIVERA CUSICANQUI, 2018)

²⁷² A autora defende “*un pensar capaz de activar energías libertadoras a través de una suerte de (re)indigenización consciente*” (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 55)

²⁷³ (DORRIES, 2022)

necessidade de trazer à tona essas experiências. Horn²⁷⁴ defende que análises urbanas com base nas experiências vividas no cotidiano e nas lutas políticas associadas têm muito a contribuir para uma perspectiva analítica mais integradora e pluralista do urbano. Horn amplia a discussão ao observar que o campo dos estudos urbanos tem analisado os processos de luta e resistência principalmente nos espaços de urbanização concentrada, atrelando-os à noção do "direito à cidade", cunhada por Henri Lefebvre.²⁷⁵ Levando em consideração que a resistência indígena ocorre em vários territórios, dentro e fora das fronteiras cidadinas, Horn propõe que suas ações políticas sejam tomadas como lutas pelo "direito ao urbano",²⁷⁶ indo mais além do "direito à cidade".

As práticas indígenas contemporâneas desafiam a lógica hegemônica ao propor experimentalmente – por meio da experiência – outros modos de viver no contexto urbano. O que nos remete à provocação de Heather Dorries²⁷⁷ de que "urbanidade" e "indigeneidade" precisam ser entendidas como categorias socialmente construídas e em constante transformação. Desse ponto de vista, assumimos que a própria definição de "indígena" é transformada pelo processo urbano e, ao mesmo tempo, aquilo que entendemos por "urbano" é transformado pelas práticas indígenas. Se tomado a partir do pensamento de Rivera Cusicanqui, o urbano seria, do ponto de vista dos povos indígenas, não apenas uma zona de contato, mas de interação e transformação mútua, uma "zona de fricção".²⁷⁸

A pesquisa da experiência das retomadas de terra na metrópole de Belo Horizonte tem como objetivo conhecer essa "zona de fricção". O propósito é investigar, por um lado, como a *precarização* e a *politização* – resultado da hegemonia da lógica urbano-industrial –, se fazem presentes nos territórios retomados. Por outro, como seus moradores agem na *indigenização* do urbano, incorporando e reinventando práticas não indígenas em seu cotidiano. A re-existência indígena nos diversos territórios afetados pela urbanização – terras de origem, assentamentos, retomadas, cidades e novas aldeias na metrópole –

²⁷⁴ (HORN, 2018)

²⁷⁵ (LEFEBVRE, 2016)

²⁷⁶ (HORN, 2018, p. 53) 'right to the urban' no original.

²⁷⁷ (DORRIES, 2022)

²⁷⁸ (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 102)

desafia a suposta contradição entre 'urbano' e 'indígena' e resulta no que proponho denominarmos por *urbano-indígena* (Figura 09).

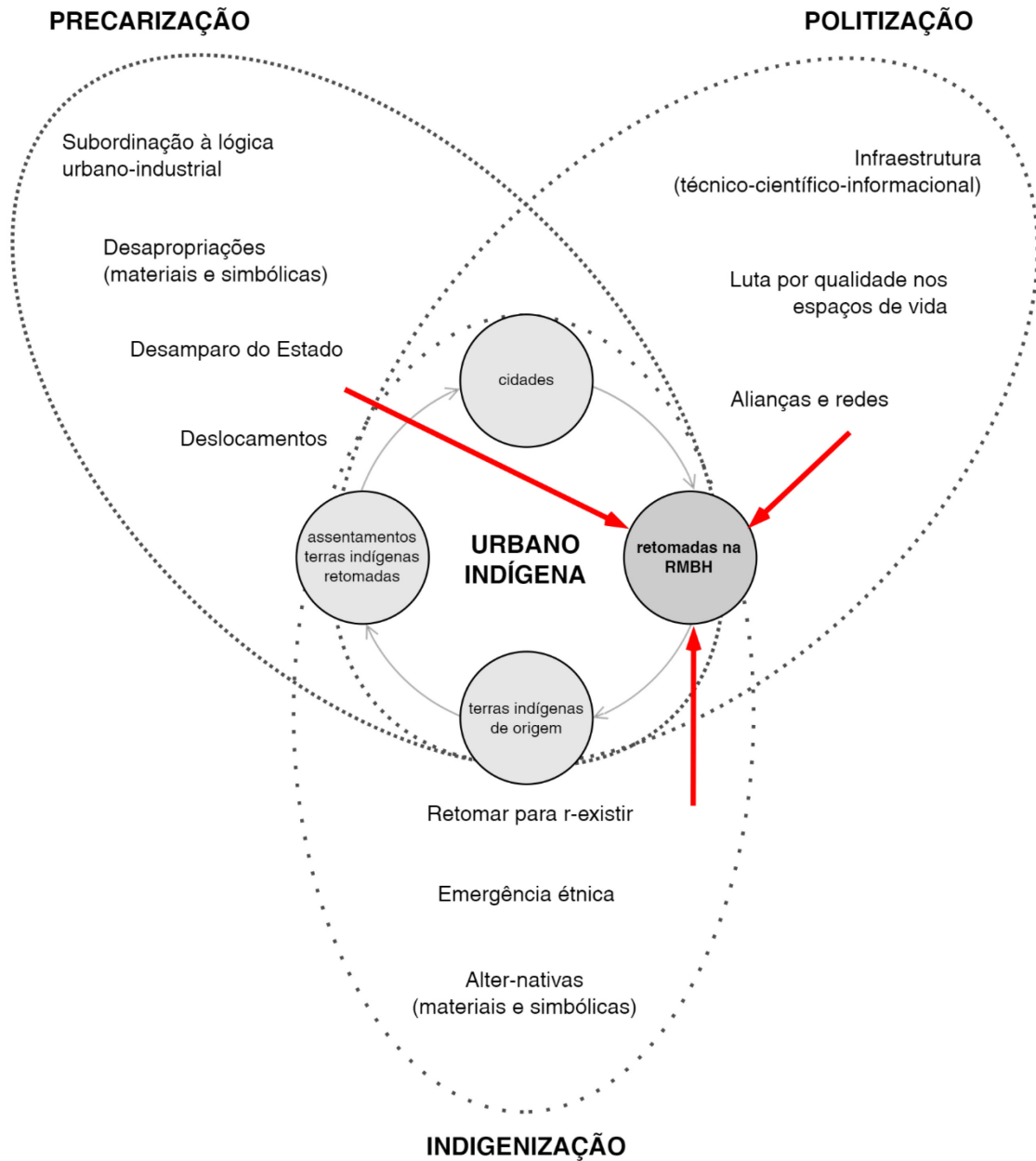


Figura 09: Diagrama relacionando as retomadas na metrópole de Belo Horizonte com os aspectos abordados no referencial teórico. Fonte: Elaborado pelo autor. Agosto de 2024.

3.OBJETIVOS

Objetivo geral

O objetivo geral dos estudos de caso é conhecer os fatores que possibilitam a existência das retomadas na metrópole de Belo Horizonte.

Objetivos específicos

Para atingir o objetivo geral, a pesquisa parte de seis objetivos específicos:

1. Conhecer as condições prévias que motivaram os indígenas a retomar terras na metrópole;
2. Conhecer as ações que possibilitaram o início das retomadas;
3. Conhecer as dificuldades apontadas pelos indígenas para permanecer nos territórios retomados;
4. Conhecer as estratégias simbólicas adotadas por eles para fortalecer a permanência nas retomadas;
5. Conhecer as ações que possibilitaram melhorar as condições de vida nesses territórios;
6. Conhecer as ações de agentes externos que afetaram as retomadas.

4. MÉTODOS

4.1. Pesquisa Qualitativa

Adotei a *pesquisa qualitativa* como método para investigar as ações que possibilitaram a continuidade das aldeias Katurãma e Arapowã Kakyá na metrópole de Belo Horizonte. Este método consiste em uma série de práticas interpretativas e materiais que visam uma compreensão aprofundada, complexa e detalhada do contexto estudado.²⁷⁹ A pesquisa qualitativa possibilita explicar fenômenos que não podem ser facilmente medidos por pesquisas quantitativas. O método permite explicar as relações entre mecanismos que atuam em determinado contexto sócio-espacial por meio de teorias ou modelos causais.²⁸⁰ Um de seus propósitos é "tornar o mundo visível",²⁸¹ permitindo que "vozes silenciadas"²⁸² sejam trazidas à tona. A seguir, abordo seis aspectos que caracterizam a pesquisa qualitativa.

(1) A pesquisa qualitativa é *situada*. Isso porque o pesquisador estuda o fenômeno em seu cenário natural, recolhendo dados ao se inserir nos locais onde os participantes vivenciam o problema em estudo.²⁸³

(2) Ela parte do *ponto de vista das pessoas* pesquisadas. O foco é estudar a forma como compreendem e explicam suas circunstâncias e a forma como atuam nestas.²⁸⁴

(3) A pesquisa se dá num processo *iterativo* que envolve o pesquisador e as pessoas do contexto pesquisado.²⁸⁵ Busca-se aprender sobre o problema junto com os participantes.²⁸⁶

(4) Os resultados obtidos por meio da pesquisa qualitativa são uma *interpretação da realidade*. Assim como as opiniões dos participantes de pesquisa sobre suas próprias experiências, também as teorias desenvolvidas pelos

²⁷⁹ (CRESWELL, 2013)

²⁸⁰ (CRESWELL, 2013)

²⁸¹ (DENZIN e LINCOLN, 2018, p. 43)

²⁸² (CRESWELL, 2013, p. 48)

²⁸³ (DENZIN e LINCOLN, 2018); (CHARMAZ, 2009); (CRESWELL, 2013)

²⁸⁴ (CHARMAZ, 2009)

²⁸⁵ (DENZIN e LINCOLN, 2018)

²⁸⁶ (CRESWELL, 2013); (CHARMAZ, 2009)

pesquisadores são construções da realidade.²⁸⁷ Nesse sentido, a pesquisa qualitativa é criativa. O pesquisador cria narrativas entrelaçadas com as experiências de campo²⁸⁸ e tem papel ativo, sendo ele o próprio "instrumento" de pesquisa.²⁸⁹ Cabe ao pesquisador interpretar e dar sentido aos fenômenos, uma vez que os indivíduos "raramente são capazes de dar explicações sobre suas ações ou intenções; tudo o que podem oferecer são relatos ou histórias sobre o que fizeram e por quê".²⁹⁰ No âmbito das pesquisas sócio-espaciais, o pesquisador deve levar em consideração os processos macrossociais e macroespaciais, indo além do "psiquismo individual" dos pesquisados. Deve, portanto, elucidar as relações entre pessoas, grupos, espaços, estruturas e agências.²⁹¹

(5) A forma como cada pesquisador utiliza o método não é neutra e, por isso, a *subjetividade do pesquisador* não pode ser desconsiderada.²⁹² O pesquisador não está livre de vínculos teóricos e epistemológicos. Falamos a partir de uma perspectiva específica (de classe, gênero, raça, cultura, etc.), que conforma nossa visão particular sobre o "outro" que está sendo estudado. Ou seja, as análises e resultados da pesquisa não são objetivos, mas socialmente situados.²⁹³

(6) A pesquisa qualitativa é um método *flexível*. Ou, como coloca Creswell,²⁹⁴ é um processo "emergente". Isso porque existe uma flexibilidade para alterar qualquer fase do projeto ao longo da coleta e da análise de dados. Por exemplo, a pergunta de pesquisa, o modo de coletar dados, os locais de pesquisa, tudo pode ser modificado ou refinado durante o processo.²⁹⁵

Vejamos agora como as características explicitadas acima aparecem neste trabalho. Primeiramente, as retomadas indígenas foram abordadas em seu contexto. Uma parte significativa dos dados foi coletada por meio da interação com os indígenas dentro dos territórios retomados e para além deles, por exemplo nas cidades ou através do uso de mídias sociais (ver seção 4.3. Coleta dos Dados). As análises partiram das explicações dos próprios indígenas sobre as retomadas,

²⁸⁷ (CHARMAZ, 2009)

²⁸⁸ (DENZIN e LINCOLN, 2018)

²⁸⁹ (CRESWELL, 2013); (BRAUN e CLARKE, 2006)

²⁹⁰ (DENZIN e LINCOLN, 2018, p. 53)

²⁹¹ (KAPP, 2020)

²⁹² (CHARMAZ, 2009)

²⁹³ (BRAUN e CLARKE, 2006)

²⁹⁴ (CRESWELL, 2013, p. 47)

²⁹⁵ (CRESWELL, 2013); (BRAUN e CLARKE, 2006)

assim como de suas ações nesse contexto. Gradativamente, elas evoluíram para além das próprias explicações e ações, tornando-se interpretações mais gerais e abstratas (ver seção 4.4. Análise dos Dados).

Como é da natureza da pesquisa qualitativa, os resultados e discussões deste trabalho contribuem para dar visibilidade às retomadas indígenas na região metropolitana. Ainda que ancorados no material empírico coletado, os resultados apresentados são uma interpretação do fenômeno, e não uma explicação objetiva e definitiva. Também é importante destacar que, mesmo que eu tenha participado de ações para melhorias nas retomadas e apoie a causa indígena, as interpretações apresentadas ao longo deste trabalho inevitavelmente carregam minha subjetividade como pesquisador, não-indígena, homem e branco. Vale frisar ainda que, vinculado ao programa de pós-graduação com ênfase na análise crítica de fenômenos sócio-espaciais, trago como horizonte a emancipação social de grupos oprimidos como os abordados neste trabalho. A epistemologia e a estrutura interpretativa que basearam esta pesquisa foram explicitadas no segundo capítulo.

Por fim, cabe dizer que tanto as estratégias de coleta e análise de dados como a própria pergunta de pesquisa foram modificadas e aperfeiçoadas ao longo da pesquisa, seguindo o pressuposto de manter a flexibilidade para se adequar às condições do contexto dos pesquisados e do pesquisador.

4.2. Estudo de Caso

Para investigar as retomadas indígenas na metrópole de Belo Horizonte, foram escolhidas como estudos de caso a Aldeia Katurãma, das etnias Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe, e a Aldeia Arapowã Kakyá, da etnia Xukuru-Kariri. Como mostra Flyvbjerg,²⁹⁶ o conhecimento produzido pela ciência social é diretamente dependente de estudos de caso, ou seja, da realidade concreta dos contextos abordados. Esse método tem a vantagem de permitir que o pesquisador se aproxime e examine em profundidade a vida real, com sua riqueza múltipla de detalhes. Assim, ele pode testar suas ideias e hipóteses diretamente enquanto o

²⁹⁶ (FLYVBJERG, 2006)

fenômeno se desenrola na prática, contando com o *feedback* daqueles que estão sendo estudados. Segundo Flyvbjerg, somente por meio do estudo de caso é possível compreender o ponto de vista e o comportamento dos atores sociais, inalcançáveis unicamente por meio da teoria.²⁹⁷ Segundo o autor, outra virtude dos estudos de caso é possibilitar a revisão ou falsificação de conceitos e hipóteses preconcebidos, no momento em que estes são confrontados com casos reais. Outra vantagem do estudo de caso, segundo Maxwell e Chmielecki,²⁹⁸ é que essa abordagem evita que o investigador perca de vista as relações contextuais em que o fenômeno estudado se insere.

Ao escolher um estudo de caso, o pesquisador deve avaliar sua relevância para atender aos objetivos teóricos e práticos da pesquisa.²⁹⁹ O caso abordado precisa funcionar como uma *amostra* do fenômeno mais amplo que se busca conhecer. Alguns autores³⁰⁰ enfatizam que mesmo uma amostra composta por apenas um caso isolado pode proporcionar descobertas e percepções significativas. Mais do que o tamanho, o importante é que a amostra tenha *representatividade*, ou seja, que reflita as características da população mais ampla. Ou seja, para um aprendizado rico e aprofundado da questão pesquisada deve-se garantir a *relevância sociológica* do(s) caso(s) abordado(s).

No entanto, Flyvbjerg³⁰¹ aponta que, frequentemente, não é possível determinar de antemão se o estudo de caso que se está abordando é representativo. O mais comum é que a amostra e sua representatividade sejam construídas no processo de pesquisa. Na mesma linha, Gobo³⁰² aponta que a amostra precisa estar em diálogo com os "incidentes de campo, contingências e descobertas" e, sendo assim, deve ser construída e descoberta gradualmente. Ou seja, na medida em que a pesquisa avança, o pesquisador pode definir novas amostragens para dar consistência aos conceitos e hipóteses que está construindo.³⁰³ Uma vez delimitada a amostra, o pesquisador deve ter consciência

²⁹⁷ (FLYVBJERG, 2006)

²⁹⁸ (MAXWELL e CHMIELECKI, 2014)

²⁹⁹ (GOBO, 2007); (KOZINETS, DOLBEC e EARLEY, 2014); (PATTON, 2015)

³⁰⁰ (GOBO, 2007); (PATTON, 2015)

³⁰¹ (FLYVBJERG, 2006)

³⁰² (GOBO, 2007)

³⁰³ (GOBO, 2007); (PATTON, 2015)

e deixar claro até que ponto ela é representativa, isto é, qual fenômeno ela é capaz de representar.³⁰⁴

O pesquisador deve se preocupar, ainda, em garantir a representatividade dos participantes da pesquisa. Durante a coleta de dados, é importante identificar e obter a cooperação de *informantes-chave*, aqueles que detêm conhecimentos e percepções que podem jogar luz sobre o fenômeno estudado.³⁰⁵ Se o objetivo é uma descrição aprofundada do contexto, não é preciso abordar o maior número possível de pessoas e sim aquelas que podem fornecer informações esclarecedoras.³⁰⁶

Neste sentido, Gobo defende que os pesquisadores não devem focar na amostragem de pessoas em si, mas sim de ações, eventos e comportamentos. O autor aponta que "na pesquisa qualitativa, a generalização diz respeito a *estruturas gerais*, e não a práticas sociais individuais, que são apenas um exemplo dessa estrutura".³⁰⁷ Ou seja, o que se busca nesse tipo de pesquisa é a generalização sobre a *natureza do processo*. O que importa é a *representatividade social* da amostra escolhida. Quando se avança de dados empíricos para conceitos mais abstratos, aumenta-se a abrangência - a capacidade de generalização - da teoria para uma gama mais ampla de situações.³⁰⁸ A análise do pesquisador tende a evoluir do particular para o geral, buscando padrões que possam ser observados em outros contextos semelhantes.³⁰⁹

Por fim, é preciso estar atento que pesquisas baseadas em estudo de caso correm o risco de acabar restritas ao contexto, limitando a capacidade de interpretar a situação de outras maneiras. A ênfase em um caso exclusivo pode levar à incapacidade de perceber semelhanças e diferenças entre contextos separados.³¹⁰ Para superar essa limitação, pode-se trabalhar com a *amostragem comparativa*, observando pelo menos dois casos para estabelecer comparações e contrastes.³¹¹

³⁰⁴ (GOBO, 2007)

³⁰⁵ (PATTON, 2015)

³⁰⁶ (DAWSON, 2002)

³⁰⁷ (GOBO, 2007, p. 453) tradução minha

³⁰⁸ (GLASER e STRAUSS, 2006[1967])

³⁰⁹ (SALDAÑA, 2013)

³¹⁰ (MAXWELL e CHMIEL, 2014)

³¹¹ (PATTON, 2015); (GOBO, 2007)

Neste trabalho, o estudo de caso permitiu uma análise aprofundada e contextualizada dos fatores que possibilitam a existência das retomadas Katurãma e Arapowã kakyá. Ao longo da pesquisa, esses dois territórios se revelaram casos representativos do fenômeno das retomadas no contexto urbano. O primeiro caso, da Aldeia Katurãma, representa uma continuidade das estratégias que vêm sendo adotadas pelos Pataxó em busca de se manter e melhorar as condições de vida na região. Como vimos, a presença desse grupo na metrópole se iniciou na cidade de Belo Horizonte, foi ampliada a partir da primeira retomada - Naô Xohã - e entra em uma nova fase a partir da nova retomada Katurãma. Uma vez que já havíamos abordado o caso da Naô Xohã em outros estudos,³¹² focar na Katurãma se mostrou uma escolha relevante para ampliar nosso entendimento sobre o fenômeno. Além disso, como vimos, a Katurãma tem se destacado pela evolução física e simbólica conquistada em seus três anos de existência. Ademais, durante a pesquisa ficou claro que a Katurãma serviu de exemplo e de suporte para outras retomadas criadas posteriormente na RMBH. O estudo de caso dessa aldeia, somada às nossas pesquisas anteriores sobre outros territórios, resulta em um estudo de longa duração - 7 anos - da presença dos Pataxó na região.

Já o segundo caso abordado, a retomada Arapowã Kakyá, chama a atenção pela a unidade social do grupo, pelas melhorias já conquistadas durante seus dois primeiros anos e pela intensa relação com a sociedade envolvente. Além disso, a particularidade de sua trajetória histórico-geográfica e de seus modos de habitar possibilitam traçar comparações com os casos Pataxó, enriquecendo a compreensão do fenômeno das retomadas no contexto metropolitano. Além das duas retomadas abordadas em profundidade no estudo de caso, as experiências dos demais territórios - Naô Xohã, Naô Xohã Paraopeba, Kamakã-Mongoió e Terra Mãe - foram consideradas em alguns aspectos, ampliando a capacidade de generalização do modelo explicativo sobre as retomadas em contexto urbano.

Por fim, no que se refere à amostragem dos entrevistados, a longa duração das pesquisas e as visitas nas retomadas nos possibilitaram estabelecer relações

³¹² (CAMPOS, 2019); (CANUTO e CAMPOS, 2019), (CAMPOS, CAMPOS e HORN, 2023)

de confiança e identificar informantes-chave que contribuíram com informações relevantes para as análises deste trabalho.

4.3. Coleta dos Dados

A pesquisa qualitativa e o estudo de caso geralmente se baseiam em mais de uma fonte de dados. Os materiais empíricos podem ser coletados de diferentes formas como, por exemplo, visitas a campo, entrevistas, análise de documentos, dentre outras.³¹³ Forma-se assim uma base de dados complexa, como uma “colcha de retalhos”,³¹⁴ que posteriormente será organizada e analisada pelo pesquisador. O pesquisador deve escolher as estratégias de coleta que sejam capazes de gerar informações relevantes para responder às questões da pesquisa. Para atender ao propósito desta pesquisa foram adotadas quatro formas de coleta de dados: (1) visitas a campo, (2) entrevistas, (3) netnografia e (4) coleta de documentos.

Visitas a campo

As visitas a campo realizadas nesse trabalho tomaram como inspiração o método da observação participante, que é uma estratégia eficaz quando o pesquisador pretende compreender em profundidade as atitudes e as motivações de pessoas e comunidades em um contexto diferente do seu. Para isso, ele ‘mergulha’ na comunidade, se envolve em profundidade, enquanto observa o que acontece. Como inicialmente é difícil compreender o significado de tudo o que se observa, é importante que registre o máximo de informações possível, descrevendo tanto detalhes práticos do que observou, quanto seus pensamentos e reflexões preliminares. Além disso, é recomendado iniciar a imersão escutando mais do que fazendo perguntas, de modo a conhecer as questões que emergem do próprio contexto.³¹⁵

Uma vez que esta pesquisa dá continuidade a outras anteriores, as visitas a campo se iniciaram em maio de 2017, quando comecei a acompanhar um grupo de indígenas em Belo Horizonte, como parte das atividades ligadas ao mestrado

³¹³ (DENZIN e LINCOLN, 2018); (CRESWELL, 2013)

³¹⁴ (DENZIN e LINCOLN, 2018, p. 46)

³¹⁵ (DAWSON, 2002)

no Programa de Pós-Graduação da Escola de Arquitetura da UFMG e ao Programa Morar Indígena.³¹⁶ Durante esse período³¹⁷ participei de mais de quarenta encontros realizados pelos indígenas na cidade. No período entre outubro de 2017, quando se iniciou a retomada Naô Xohã, e julho de 2019, realizei dezesseis visitas ao novo território para acompanhar atividades dos moradores, além de participar de algumas atividades para assessoria aos moradores. Os registros e notas de campo dessas visitas formaram o primeiro material da base de dados sobre a inserção dos indígenas na RMBH.

As relações de proximidade estabelecidas na pesquisa de mestrado deram condições para a criação da pesquisa colaborativa intitulada *Alternativas de Desenvolvimento Decolonial: Uma Contra-cartografia dos Territórios Urbanos de Povos Tradicionais no Pará e Minas Gerais, Brasil*, da qual fiz parte. Desenvolvida entre 2020 e 2021, por meio da parceria entre a The University of Sheffield (Reino Unido), a Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, a Universidade Federal do Pará - UFPA, a pesquisa foi financiada pelo Global Challenges Research Fund - GCRF do Reino Unido.³¹⁸ O projeto foi submetido e aprovado pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa.³¹⁹ Alguns indígenas, incluindo uma moradora da aldeia Naô Xohã, fizeram parte da equipe de pesquisadores e foram remunerados como bolsistas de iniciação científica. Devido às circunstâncias da pandemia da Covid-19, essa pesquisa precisou ser adaptada para que as interações se dessem em modo virtual, o que ocorreu a partir de comunicações síncronas e assíncronas. Com isso, foi possível acompanhar as condições da retomada Naô Xohã durante o período de isolamento social. Os arquivos digitais (textos, vídeos, áudios e imagens) produzidos na pesquisa *Alternativas de Desenvolvimento Decolonial* foram agregados à base de dados deste trabalho.

³¹⁶ O Morar Indígena é um programa de extensão da Escola de Arquitetura da UFMG que tem como objetivo gerar e aplicar tecnologia social e metodologias de assessoria técnica em arquitetura e urbanismo para a gestão territorial, construção de espaços coletivos e de habitação da população indígena em Minas Gerais. Para mais informações, ver <https://sites.arq.ufmg.br/urb/extensao/programas-de-extensao/>

³¹⁷ Para mais detalhes sobre a pesquisa realizada entre 2017 e 2019 ver (CAMPOS, 2019) e (CANUTO e CAMPOS, 2019).

³¹⁸ O projeto abordou seis casos situados em áreas periurbanas do Pará e Minas de Gerais, para comparar como populações tradicionais concebem e manejam colaborativamente seus espaços em contexto urbano e como a relação com as cidades impacta a saúde destes povos, principalmente no contexto da Covid-19.

³¹⁹ Dados do Parecer Consubstanciado aprovado pela Conep: Número do Parecer 4.877.181 e CAAE 43342721.4.0000.5149.

As visitas a campo foram continuadas por meio do programa de doutorado na Escola de Arquitetura da UFMG. Entre novembro de 2021 e abril de 2024, realizei onze encontros presenciais com os indígenas, em alguns casos apenas como observador das atividades e em outros participando de ações de assessoria ligadas à construção de edificações. As observações e reflexões foram registradas em relatórios de campo e integradas à base de dados. Além disso, realizei interações com os indígenas também em modo virtual, conforme será detalhado adiante na seção 'Netnografia'.

Entrevistas

As entrevistas foram outro método adotado na coleta dos dados. Como aponta Kapp,³²⁰ as decisões sobre a escolha dos participantes e a abordagem da entrevista dependem da *pergunta de pesquisa*. O pesquisador deve refletir continuamente durante a preparação, a realização e a análise das entrevistas, buscando "clareza sobre o que se procura, quem são os potenciais entrevistados, como abordá-los e o que suas expressões significam".³²¹

As entrevistas realizadas neste trabalho podem ser consideradas *de caráter etnográfico*, conforme categorização proposta por Kapp,³²² uma vez que tiveram como objetivo aprofundar aspectos identificados no material coletado nas visitas a campo, tendo ocorrido após um conhecimento mais aprofundado do contexto concreto estudado. Entrevistei os indígenas Pataxó em março de 2019, após cerca de dois anos acompanhado suas atividades na RMBH, na etapa final da pesquisa desenvolvida no programa de mestrado.

Para preparar e realizar entrevistas adotei o método da *entrevista guiada*. Segundo Mcintosh e Morse,³²³ nesse tipo de entrevista o pesquisador carrega uma lista das perguntas que constrói de acordo com o objetivo da pesquisa, porém não se concentra em nenhum aspecto específico da experiência dos entrevistados. Geralmente começa com uma pergunta mais geral e, a depender da resposta, segue vagamente pela lista de referência. Segundo os autores, a entrevista guiada

³²⁰ (KAPP, 2020)

³²¹ (KAPP, 2020, p. 9)

³²² (KAPP, 2020, p. 15)

³²³ (MCINTOSH e MORSE, 2015)

não deve ser confundida com o método da entrevista semiestruturada. Nesta última, o roteiro da entrevista deve ser seguido rigorosamente, todas as perguntas devem ser feitas a todos os participantes na mesma ordem, e os dados devem ser comparados item por item, de modo sistemático. Já na entrevista guiada, além de não ser necessário seguir a ordem e nem atender à todas as perguntas, a análise não é realizada item por item, mas sim por *tema* ou *categorização* (ver seção 4.4 - Análise dos Dados).

No caso desta pesquisa, elaborei um roteiro para guiar a entrevista com os Pataxó a partir do meu conhecimento prévio sobre o contexto. As questões trataram de temas como as condições de vida nos diferentes locais em que os entrevistados haviam morado, suas trajetórias migratórias, as motivações para criar a retomada, os planos futuros para o território, dentre outros. Para conduzir a conversa adotei técnicas das *entrevistas de caráter narrativo*³²⁴ como, por exemplo, iniciar a entrevista com o tema abrangente, incentivar os entrevistados a narrar histórias de forma espontânea e a abordar outros temas que julgassem relevantes, e interromper a conversa o mínimo possível. Como aponta Kapp, as narrativas que emergem desse tipo de entrevista são valiosas para a pesquisa sócio-espacial uma vez que, além da sequência temporal, apresentam sequências *espaciais*.³²⁵ Nos relatos dos entrevistados para esta pesquisa surgiram diversas referências espaciais, fundamentais para compreensão do fenômeno estudado, como será apresentado no próximo capítulo.

Para a escolha dos entrevistados, levei em consideração a questão de pesquisa e meu conhecimento prévio sobre o contexto. A seleção dos entrevistados foi discutida com membros da comunidade visando identificar aqueles que poderiam fornecer informações representativas do fenômeno. Foram entrevistadas tanto lideranças como moradores comuns de modo a obter diferentes pontos de vista. No total foram realizadas 10 entrevistas com 14 indígenas (algumas foram feitas com duas pessoas ao mesmo tempo). Cada participante assinou um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE autorizando o uso científico das informações fornecidas.

³²⁴ (KAPP, 2020, p. 17-18)

³²⁵ (KAPP, 2020, p. 18)

Kapp aponta que o local é crucial para entrevistas em pesquisas sócio-espaciais já que funciona como uma *interface*, um dispositivo para apoiar ou estimular a entrevista. No caso deste trabalho, todas as entrevistas foram realizadas na própria aldeia indígena, durante quatro dias de visita. As conversas se deram na casa de cada entrevistado para que pudessem ficar à vontade e para manter a privacidade. Em alguns casos, nos deslocamos pelo entorno das casas para que o entrevistado pudesse ilustrar algum ponto da narração. Muitos entrevistados já me conheciam e se mostraram confortáveis com a entrevista. Embora durante a realização de entrevistas a falta de confiança possa influenciar a decisão do entrevistado de revelar certas informações, é preciso reconhecer que, muitas vezes, é justamente a situação da entrevista que possibilita a conversa.

As entrevistas realizadas com os indígenas foram gravadas em arquivos digitais, totalizando 6 horas e 42 minutos de áudio. A duração média de cada entrevista foi de cerca de 40 minutos. Em seguida, foi feita a transcrição textual do material com base no conteúdo literal das respostas, não incorporando dados sobre reações ou manifestações não verbais dos entrevistados. Os arquivos digitais em formato de texto foram incorporados ao banco de dados.

Netnografia

Com a informatização crescente em todo o mundo e a internet cada vez mais presente na vida cotidiana, os espaços virtuais e o comportamento *online* se tornaram um campo importante para a investigação qualitativa nas ciências sociais. Por isso, alguns pesquisadores sistematizaram a *Netnografia* como um método para análise qualitativa de mídias sociais e dados de comunidades virtuais. Tendo como base os pressupostos da etnografia, a netnografia aborda os fenômenos em seus contextos locais, observando comportamentos dentro do universo *online*.³²⁶

O netnógrafo pode ter acesso à diversas fontes de dados (sites, mídias sociais, etc.) assim como diferentes formatos de dados (áudios, vídeos, textos e imagens). Assim como nos trabalhos de campo *offline*, esses dados precisam ser coletados e organizados, o que pode ser feito por meio de gravações, capturas de

³²⁶ (KOZINETS, DOLBEC e EARLEY, 2014)

tela, notas de campo e outros tipos de registro permanente.³²⁷ Com a sistematização, o material fica apto a compor a base de dados a ser analisada pelo pesquisador.

Para este trabalho, o método da netnografia foi utilizado na coleta de dados por dois motivos principais: o isolamento social imposto pela pandemia da COVID-19 entre os anos de 2020 e 2022, e o fato de os próprios indígenas das retomadas utilizarem ativamente a internet como ferramenta de comunicação. Como mencionado anteriormente, o uso das mídias sociais nos possibilitou acompanhar a situação dos indígenas e seus territórios apesar das restrições da pandemia. Após o período de isolamento, continuei a acompanhar as interações do grupo também no ambiente online de modo a complementar o material produzido por meio das observações *in loco* e das entrevistas.

Kozinets, Dolbec e Earley apontam que os dados disponíveis para coleta na netnografia podem ser classificados em três tipos básicos: dados de arquivo (*archival data*), dados elicitados (*elicited data*) e dados de notas de campo (*fieldnote data*).³²⁸ Dados de arquivo são aqueles coletados a partir de conteúdos publicados internet e podem ser considerados dados públicos. Dados elicitados são aqueles co-criados pelo pesquisador e os membros da comunidade, por exemplo a partir de entrevistas ou outras formas de interação online. Já as notas de campo são materiais gerados diretamente pelo pesquisador para registrar suas observações e reflexões. Para esta pesquisa, coletei dados online por meio de três fontes: (1) mídias sociais, (2) sites de reportagens, (3) conteúdo audiovisual de terceiros.

No que se refere às mídias sociais, umas das fontes analisadas foi o perfil das retomadas Katurãma³²⁹ e Arapowã kakyá³³⁰ no site e aplicativo *Instagram*. As postagens no Instagram podem ser consideradas dados de arquivo, ou seja, material público. A partir do perfil da aldeia Katurãma, entre a data da criação (agosto de 2021) e o fim da coleta de dados (setembro de 2023) foram arquivadas 319 capturas de tela, incluindo textos, fotografias e imagens, abrangendo todas as postagens realizadas no período. Além dessas, foram salvas outras 96 capturas de tela de postagens de outras páginas (perfis) com conteúdo sobre as retomadas

³²⁷ (KOZINETS, DOLBEC e EARLEY, 2014)

³²⁸ (KOZINETS, DOLBEC e EARLEY, 2014, p. 266-268)

³²⁹ <https://www.instagram.com/aldeiakaturama/>

³³⁰ https://www.instagram.com/aldeia_arapowa_kakya/

Pataxó da RMBH. A partir do perfil da aldeia Arapowã Kakyá, criado em março de 2022, foram selecionadas somente as postagens representativas para os temas de interesse desta pesquisa, sendo arquivadas 41 postagens. Também foram consultadas postagens relacionadas às demais retomadas da região, embora não tenham sido arquivadas de modo sistemático.

Outras mídias sociais utilizadas na coleta foram o aplicativo de comunicação *WhatsApp* e a plataforma para interações virtuais *Google Meet*. No primeiro, os dados foram coletados por meio da participação e observação das comunicações dentro de grupos de conversa sobre as retomadas e a partir de conversas particulares com indígenas (dados elicitados). Nos grupos de conversa participavam indígenas moradores das retomadas, assim como apoiadores indígenas e não-indígenas. Os indígenas foram informados sobre o propósito da pesquisa e autorizaram o uso do material para fins acadêmicos. A partir do material gerado nas interações via mídias sociais, foram selecionados trechos de conversa, textos, imagens e fotografias que pudessem contribuir para o entendimento do fenômeno pesquisado.

Como parte da coleta de dados netnográfica, foram arquivadas 23 reportagens de sites de notícia online que trataram das retomadas da RMBH. Os textos e imagens das reportagens foram arquivados na íntegra e os depoimentos em vídeo considerados relevantes para a pesquisa foram transcritos com base em seu conteúdo literal. Além disso, foram acessadas 14 produções audiovisuais disponibilizadas publicamente na internet por instituições envolvidas com as retomadas. Essas produções incluíam documentários, palestras e registros de eventos relacionados aos territórios indígenas. Os depoimentos considerados relevantes para a pesquisa foram transcritos e algumas imagens foram copiadas. Ao final, todo o material coletado por meio da etnografia foi arquivado no banco de dados.

Coleta de Documentos

A quarta estratégia adotada foi a coleta de documentos que pudessem contribuir para responder as questões da pesquisa. Foram acessados 10 documentos dentre eles o Termo de Ajuste Preliminar Extrajudicial firmado entre

os indígenas atingidos e a mineradora Vale,³³¹ o Estatuto Social da Associação Indígena do Povo Katurãma - AIKA,³³² e o Protocolo de Consulta Livre, Prévia e Informada da comunidade indígena da Aldeia Katurãma³³³ e da comunidade indígena da Aldeia Naô Xohã.³³⁴

4.4. Análise dos Dados

Para analisar o banco de dados produzido, tomei como referência os métodos da Análise Temática (*Thematic Analysis*) e da Teoria Fundamentada (*Grounded Theory*). Segundo Braun e Clarke,³³⁵ a análise temática serve para capturar padrões (temas) em um *conjunto completo e extenso de dados*, ao invés de abordar apenas um recorte do material coletado. O método permite ao pesquisador, no mínimo, organizar e descrever com riqueza o que encontra nos dados. No entanto, geralmente possibilita ir além e *interpretar o material* de acordo com os tópicos da pesquisa. Do mesmo modo, o método de análise da Teoria Fundamentada, segundo Glaser e Strauss,³³⁶ pode ser aplicado a qualquer tipo de informação qualitativa - registro de observações, entrevistas, documentos, artigos, livros - e tem como propósito *revelar uniformidades e diversidades* em uma *grande diversidade de dados*. Além disso, o método possibilita ao analista desenvolver *ideias mais gerais e conceitualmente abstratas*, indo além da empiria dos dados coletados.

Embora ambos os métodos Análise Temática e Teoria Fundamentada tratem do desenvolvimento de teorias enraizadas na realidade observada (nos dados empíricos), eles apresentam divergências quanto ao modo de abordar a bibliografia existente. De modo mais rígido, na Teoria Fundamentada a revisão bibliográfica deve se dar "após o desenvolvimento de uma análise

³³¹ O TAP-E tem como objetivo a adoção de medidas emergenciais para reparação dos danos pelo rompimento da barragem e é um documento disponibilizado publicamente.

³³² O Estatuto da Katurãma foi gentilmente cedido pelas lideranças da aldeia.

³³³ (AIKA, 2022). Os Protocolos de Consulta Livre, Prévia e Informada das aldeias Katurãma e Naô Xohã foram elaborados pelas próprias comunidades junto à Assessoria Técnica Independente Instituto Nenuca de Desenvolvimento Sustentável - ATI-INSEA, contando com a colaboração de apoiadores. O direito de os povos indígenas serem consultados, de forma livre e informada, antes de serem tomadas decisões que possam afetar seus bens ou direitos foi prevista pela primeira vez, em âmbito internacional, em 1989, quando a Organização Internacional do Trabalho - OIT adotou sua Convenção de número 169.

³³⁴ (NAÔ XOHÃ, 2022).

³³⁵ (BRAUN e CLARKE, 2006)

³³⁶ (GLASER e STRAUSS, 2006[1967])

independente",³³⁷ sendo propositalmente retardada para que as teorias existentes não "contaminem" a teoria em desenvolvimento. Já a Análise Temática é mais flexível, ainda que uma abordagem mais indutiva seja potencializada postergando-se a leitura, enquanto o engajamento com a literatura em etapa prévia favoreça uma abordagem mais teórica ou restrita à aspectos identificados de antemão.³³⁸

Em consonância com o que aponta Creswell³³⁹ sobre a natureza da pesquisa qualitativa, nesta pesquisa combinei as abordagens indutiva e dedutiva. De início, tomei como base estruturas interpretativas (teóricas) pré-existentes na literatura, que informaram os problemas de pesquisa e moldaram os temas iniciais da investigação.³⁴⁰ Porém, a partir da coleta de dados procurei avançar nas análises "de baixo para cima",³⁴¹ organizando e interpretando os dados indutivamente para permitir a emergência de temas ancorados na realidade empírica. Portanto, a aproximação com a bibliografia existente atravessou todas as etapas do processo, desde o desenho da pesquisa, passando pela coleta e análise de dados, até a discussão. No entanto, mantive a flexibilidade para que explicações do fenômeno ancoradas na realidade pesquisada pudessem emergir.

Tomando como base estratégias da Análise Temática e da Teoria Fundamentada, a análise de dados deste trabalho foi realizada em cinco fases: (1) Familiarização com os Dados, (2) Codificação Inicial, (3) Elaboração de Categorias e Temas, (4) Verificação com os Participantes, e (5) Apresentação dos Resultados. A abordagem em etapas progressivas, passando pela *codificação* da base de dados, permite que análise avance gradativamente, partindo da descrição do material empírico para explicações mais abstratas. O objetivo é que as explicações teóricas do fenômeno permaneçam ancoradas (*grounded*) no contexto real abordado, ou seja, nos estudos de caso.

Como aponta Saldaña,³⁴² a codificação é um método de descoberta que estimula o pensamento sobre os dados coletados. Codificar leva o pesquisador a uma imersão profunda no banco de dados, resultando em um ganho de intimidade

³³⁷ (CHARMAZ, 2009, p. 19)

³³⁸ (BRAUN e CLARKE, 2006, p. 86)

³³⁹ (CRESWELL, 2013)

³⁴⁰ As principais teorias abordadas na literatura foram agrupadas em três grandes temas que serviram de referência para iniciar as investigações desta pesquisa. Os três temas - *Precarização*, *Políticação* e *Indigenização* - são detalhados no capítulo 2.

³⁴¹ (CRESWELL, 2013, p. 47)

³⁴² (SALDAÑA, 2013)

exponencial com seus detalhes e nuances. Diversos autores destacam a codificação como um método útil para lidar com bases de dados complexas.³⁴³ No caso desta pesquisa, a codificação foi fundamental para dar sentido à extensa base de dados composta por notas de campo; transcrições de entrevistas, palestras e documentários; material audiovisual coletado na internet; documentos, dentre outros materiais.

Familiarização com os Dados

Na fase inicial da análise, é importante que o pesquisador se familiarize com os dados. A familiarização começa já durante a coleta, a transcrição e a organização dos dados. Em seguida, deve-se ler (e assistir) todo o material coletado, ainda sem codificar.³⁴⁴ Como é natural que as primeiras ideias comecem a surgir, é importante que o pesquisador registre seus pensamentos em *memorandos*. Charmaz³⁴⁵ aconselha a escrita de memorando *ao longo de toda a pesquisa* visto que eles podem ser úteis nas fases seguintes de comparação entre os códigos ou mesmo para orientar uma nova coleta de dados. Na mesma linha, Corbin e Strauss³⁴⁶ apontam que é preciso anotar todos os pensamentos, mesmo aqueles que possam causar certo estranhamento no primeiro momento. Também Braun e Clarke³⁴⁷ defendem que "a escrita é parte integral da análise, e não algo que aparece só no final" e, por isso, deve começar já na primeira fase.

Nesta pesquisa, iniciei a aproximação com os dados na fase de coleta ao transcrever falas dos indígenas, capturar telas de mídias sociais, ler e assistir as reportagens e produções audiovisuais e reler os relatórios de campo e as transcrições. Saldaña³⁴⁸ afirma que os programas computacionais³⁴⁹ se tornaram "uma ferramenta vital e indispensável" para se trabalhar com uma base de dados extensa. Para reunir, organizar e codificar os dados coletados utilizei o *Atlas.ti*, programa próprio para análise de dados qualitativos. Além disso, nessa fase

³⁴³ (DAWSON, 2002); (KOZINETS, DOLBEC e EARLEY, 2014); (BRAUN e CLARKE, 2006); (CHARMAZ, 2009); (SALDAÑA, 2013)

³⁴⁴ (BRAUN e CLARKE, 2006); (CORBIN e STRAUSS, 2015)

³⁴⁵ (CHARMAZ, 2009)

³⁴⁶ (CORBIN e STRAUSS, 2015)

³⁴⁷ (BRAUN e CLARKE, 2006)

³⁴⁸ (SALDAÑA, 2013)

³⁴⁹ Também conhecidos como CAQDAS (Computer-Assisted Qualitative Data Analysis Software).

escrevi os primeiros memorandos para registrar ideias de temas que surgiram durante a familiarização com a base de dados.

Codificação Inicial

A segunda fase da análise se dá quando o pesquisador aborda novamente a base de dados na íntegra, passando sistematicamente por todo o material enquanto codifica segmentos dos dados que lhe pareçam interessantes e significativos para a compreensão do fenômeno estudado.³⁵⁰ Um código é uma palavra ou frase curta que captura a essência de uma parte dos dados.³⁵¹ Durante a primeira rodada, também chamada de “codificação aberta” (*open coding*),³⁵² o pesquisador deve criar códigos que representem a ideia principal do segmento, “ênfatizando o que ocorre na cena”.³⁵³ Esses códigos devem ser descritivos e se manterem próximos ao material empírico “sem teorizar ou abstrair sobre o dado”.³⁵⁴ No entanto, é preciso ter em mente que os códigos iniciais já são uma criação, uma interpretação do pesquisador.³⁵⁵

No primeiro momento, deve-se codificar o máximo de passagens possível,³⁵⁶ tendo em mente que os códigos iniciais são provisórios e devem ser confrontados com outros dados à medida em que se avança na codificação.³⁵⁷ Na prática, a codificação inicial é uma etapa *intermediária* entre a coleta de dados e a explicação de seu significado em relação ao fenômeno abordado. Ela possibilita que o pesquisador separe, classifique e sintetize grandes quantidades de dados, criando as condições para a fase seguinte, na qual os segmentos de dados serão comparados e agrupados.³⁵⁸

Na primeira rodada de codificação desta pesquisa foram selecionados 1004 fragmentos do banco de dados sobre as retomadas na RMBH, resultando num total de 718 códigos iniciais.

³⁵⁰ (BRAUN e CLARKE, 2006)

³⁵¹ (SALDAÑA, 2013)

³⁵² (CORBIN e STRAUSS, 2015, p. 88)

³⁵³ (CHARMAZ, 2009, p. 16)

³⁵⁴ (MAXWELL e CHMIEL, 2014, p. 25)

³⁵⁵ (SALDAÑA, 2013); (MAXWELL e CHMIEL, 2014)

³⁵⁶ (GLASER e STRAUSS, 2006[1967])

³⁵⁷ (CORBIN e STRAUSS, 2015)

³⁵⁸ (CHARMAZ, 2009)

Elaboração de Categorias e Temas

Na terceira fase da análise, o pesquisador começa a comparar os códigos iniciais para identificar semelhanças e diferenças.³⁵⁹ Ele avalia as características dos códigos, identifica os pontos em comum, e os agrupa em *categorias* com base em suas características compartilhadas.³⁶⁰ Num processo de refinamento da análise, os códigos primários são elevados ao nível das categorias, que se tornam mais abstratas.³⁶¹

Saldaña sugere que, durante o processo de codificação, o pesquisador crie um "livro de códigos" contendo instruções objetivas como o nome de cada categoria, a descrição do que representam e os critérios para inclusão (ou exclusão) de fragmentos de dados. Com isso, é possível refinar e manter o controle sobre o propósito de cada categoria.³⁶² Aqui, as discussões registradas em memorandos durante a codificação inicial devem ser reunidas para embasar as categorias.³⁶³

Na rodada seguinte do processo analítico, é a vez das categorias serem comparadas entre si e agrupadas para formar *temas*, que consistem em *conceitos* com algum significado para responder às perguntas da pesquisa.³⁶⁴ Na medida em que se avança dos códigos primários para as categorias, e depois das categorias para os temas, a análise avança do real para o abstrato, do particular para o geral (teórico).³⁶⁵

Embora as relações baseadas na *similaridade* (comparação de semelhanças e diferenças) sejam úteis para agrupar as informações e elevá-las aos níveis de categorias e temas, o pesquisador deve ir além e analisar também as relações baseadas na *contiguidade* para formular a teoria explicativa do fenômeno abordado. Isso significa *estabelecer conexões* entre as partes, isto é, entre as categorias e os temas, identificar a influência de uma coisa sobre a outra.³⁶⁶ O

³⁵⁹ (MAXWELL e CHMIEL, 2014); (GLASER e STRAUSS, 2006[1967])

³⁶⁰ (ADU, 2019, p. 121)

³⁶¹ (CHARMAZ, 2009); (SALDAÑA, 2013)

³⁶² (SALDAÑA, 2013, p. 25)

³⁶³ (GLASER e STRAUSS, 2006[1967])

³⁶⁴ (ADU, 2019); (BRAUN e CLARKE, 2006)

³⁶⁵ (SALDAÑA, 2013)

³⁶⁶ (MAXWELL e CHMIEL, 2014)

processo de comparar e buscar relações entre as categorias e temas vai gerando um "conhecimento acumulado" que deve resultar em um "todo unificado".³⁶⁷

Neste sentido, Braun e Clarke apontam que os temas devem ser progressivamente refinados levando em consideração dois critérios: *homogeneidade interna* e *heterogeneidade externa*.³⁶⁸ Para verificar a homogeneidade interna o pesquisador deve ler todos os fragmentos de dados reunidos sob cada tema e avaliar se formam mesmo um padrão coerente. Caso não haja dados suficientes para apoiá-los, devem ser revisados. Se for necessário, determinados fragmentos podem ser descartados ou trocados de tema ou, ainda, os próprios temas podem ser descartados, renomeados e rearranjados na medida em que seus significados se tornam mais claros. Lembrando que os temas devem se manter ancorados nos dados empíricos. Para verificar a heterogeneidade externa, o pesquisador deve verificar se as categorias e os temas fazem sentido em relação ao banco de dados de forma geral, ou seja, se estão adequados ao *sistema explicativo*, à teoria que será apresentada. Quando necessário, devem ser modificados para atingir uma explicação teórica coerente. Lembrando que a qualidade dos temas dependerá também de sua adequação à abordagem teórica da pesquisa.³⁶⁹

Miles, Huberman e Saldaña³⁷⁰ destacam a importância da elaboração de matrizes (*matrix*) e diagramas (*networks*) no processo de análise e apresentação dos dados nas pesquisas qualitativas. Essas são ferramentas que contribuem para sintetizar fenômenos complexos, simplificando seu entendimento. As apresentações gráficas permitem concentrar e organizar os principais dados e descobertas de forma cuidadosa e coerente. A exibição visual permite comparações entre dados, facilitando a descoberta de padrões, temas e tendências dentro do fenômeno analisado. Portanto, as matrizes e os diagramas cumprem uma dupla função: contribuir no processo de análise e apresentar os resultados em complemento à descrição textual. Miles, Huberman e Saldaña recomendam o uso dessas ferramentas desde o início da pesquisa, ainda que sejam elaboradas em formatos preliminares e revisadas ao longo do processo.

³⁶⁷ (GLASER e STRAUSS, 2006[1967], p. 109)

³⁶⁸ (BRAUN e CLARKE, 2006, p. 91)

³⁶⁹ (BRAUN e CLARKE, 2006); (CORBIN e STRAUSS, 2015)

³⁷⁰ (MILES, HUBERMAN e SALDAÑA, 2014)

As *matrizes* são, essencialmente, tabelas formadas pela interseção de duas listas, configuradas como linhas e colunas. As células da tabela são preenchidas com dados brutos ou resumidos, permitindo comparações e a identificação de semelhanças e diferenças. Já os *diagramas* são um conjunto de nós conectados por setas ou linhas que mostram inter-relações entre as variáveis analisadas. Matrizes e diagramas são bastante úteis para o refinamento das categorias e temas que emergem dos códigos iniciais e, conseqüentemente, no desenvolvimento das hipóteses e teorias.³⁷¹

Com relação ao processo de refinamento da análise, Braun e Clarke³⁷² defendem que, antes de partir para a escrita dos resultados da pesquisa, os temas devem ser verificados de modo a resultar em definições e nomes claros e coerentes. Mais uma vez, a coerência deve ser tanto interna, com relação aos dados agrupados, quanto em relação à história geral a ser apresentada. Para isso, o pesquisador deve voltar aos extratos de dados de cada tema e organizá-los em um relato coerente. Deve-se buscar pela essência de cada tema e, sempre que possível, reduzi-lo eliminando os excessos.

Durante as análises deste trabalho, os códigos criados na primeira fase foram comparados entre si e agrupados por afinidade em 95 códigos, renomeados para refletir a essência dos códigos agrupados. Em uma nova rodada analítica, esses códigos foram reagrupados, resultando em 14 categorias explicativas, distribuídas em 3 temas gerais. A criação dos temas partiu de uma abordagem indutiva-dedutiva, como já mencionado. Isso foi feito partindo de temas preliminares que emergiram tanto da literatura quanto da coleta e familiarização com os dados (fase 1). Na medida em que os códigos iniciais foram sendo criados (fase 2) e depois agrupados em categorias (fase 3), novos temas surgiram e outros foram adaptados para se adequar ao material empírico, a partir de uma abordagem indutiva.

Logo que as primeiras categorias foram sendo criadas, elaborei uma tabela contendo título e descrição detalhada para verificar a coerência e o potencial explicativo de cada uma. Na medida que mais códigos e categorias foram sendo agregados e organizados dentro de temas, essa tabela foi sendo revisada para não

³⁷¹ (MILES, HUBERMAN e SALDAÑA, 2014, p. 109-111);

³⁷² (BRAUN e CLARKE, 2006)

perder a coerência com o material empírico (o resultado final pode ser verificado na Tabela 1). Além disso, criei uma série de diagramas para estabelecer relações entre as categorias e também entre os temas. Do mesmo modo, os diagramas foram adaptados sempre que os temas sofriam ajustes. De modo inverso, os próprios diagramas serviram para revisar o título e o conteúdo das categorias e dos temas, na medida em que foi ficando mais clara a função de cada um deles dentro da explicação teórica mais ampla. Os diagramas finais elaborados para explicar o fenômeno podem ser verificados na Figura 55, Figura 54 e Figura 55. Esse trabalho de ida e volta entre tabelas, diagramas e dados empíricos resultou nas quatorze categorias e nos três temas que serão apresentados e discutidos nos capítulos seguintes.

Verificação com os Participantes

A etapa de verificação com os participantes (*member checking*) consiste em consultar os próprios participantes para verificar e validar hipóteses e descobertas ainda durante a análise.³⁷³ Isso é útil pois as pessoas consultadas poderão informar o pesquisador caso esteja no caminho errado. A verificação pode ser feita a partir das visitas a campo, por meio de conversas e novas entrevistas com informantes-chave, ou ainda acessando novos dados via netnografia especificamente para esse fim.³⁷⁴ Nesta pesquisa, a verificação com os participantes foi realizada a partir de conversas com os indígenas durante novas visitas às retomadas, de interações online e da análise das redes sociais com o propósito de verificar e ajustar as categorias e os temas criados.

Apresentação dos Resultados

A quinta e última fase da análise consistiu na elaboração do relatório de apresentação dos resultados. Como vimos, a escrita é parte da análise e não deve ocorrer apenas ao final do processo. “Escrever é pensar, não o relato do pensamento”.³⁷⁵ Além de útil no processo, ela é o principal meio para apresentar

³⁷³ (SALDAÑA, 2013); (DAWSON, 2002)

³⁷⁴ (KOZINETS, DOLBEC e EARLEY, 2014)

³⁷⁵ (MILES, HUBERMAN e SALDAÑA, 2014, p. 118)

as conclusões da pesquisa. Braun e Clarke sugerem que o relatório final contenha uma análise detalhada de cada um dos temas individualmente e também uma descrição da relação dos temas entre si. A história que os dados contam deve ser apresentada de modo coerente, lógico e interessante.³⁷⁶ Do mesmo modo, Creswell aponta que o relatório final deve fornecer um quadro holístico e complexo do problema, apresentando os múltiplos fatores envolvidos e a interação entre eles. Segundo o autor, o texto deve conter “as vozes dos participantes, a reflexividade do investigador, uma descrição e interpretação complexa do problema e a sua contribuição para a literatura ou um apelo à mudança”.³⁷⁷ Na mesma linha, Flyvbjerg aponta que as narrativas sobre os estudos de caso devem contar a história em sua diversidade, sem deixar de fora a complexidade e as contradições da vida real.³⁷⁸

Autores que tratam dos métodos da teoria fundamentada e da análise temática³⁷⁹ defendem que o relatório final deve incorporar trechos do material empírico – como citações – para dar credibilidade ao relato e demonstrar os argumentos do analista. Uma vez que a análise começa com a codificação do banco de dados, sempre é possível retornar aos dados empíricos que deram base às categorias e aos temas. No entanto, ainda que a análise deva estar fundamentada, ela precisa ir além da descrição pura e simples dos dados, apresentando um *argumento* em relação à pergunta de pesquisa.³⁸⁰ A análise qualitativa parte do particular para o geral e precisa gerar uma teoria, um modelo conceitual que esclarece porque o fenômeno é como é, buscando prever padrões do que pode acontecer em contextos presentes e futuros semelhantes.³⁸¹

Para aprofundar a discussão sobre o tema abordado, o pesquisador pode relacionar sua explicação teórica com as teorias pré-existentes, incluindo material de outros estudos. Charmaz sugere que o referencial teórico seja utilizado para “demonstrar como a sua teoria fundamentada *refina, amplia, contesta ou suplanta* os conceitos existentes”.³⁸² Isso sem perder de vista que toda teoria é uma

³⁷⁶ (BRAUN e CLARKE, 2006)

³⁷⁷ (CRESWELL, 2013, p. 47)

³⁷⁸ (FLYVBJERG, 2006)

³⁷⁹ (GLASER e STRAUSS, 2006[1967]); (BRAUN e CLARKE, 2006)

³⁸⁰ (BRAUN e CLARKE, 2006)

³⁸¹ (MAXWELL e CHMIEL, 2014); (MILES, HUBERMAN e SALDAÑA, 2014); (SALDAÑA, 2013)

³⁸² (CHARMAZ, 2009, p. 227, grifos no original)

simplificação, uma visão parcial que o pesquisador constrói por meio de seu envolvimento e interação com as pessoas.

Os resultados desta pesquisa foram organizados do seguinte modo: no capítulo seguinte (RETOMADAS NA METRÓPOLE DE BELO HORIZONTE) cada uma das quatorze categorias que emergiram da análise da base de dados foi detalhada separadamente. Fragmentos do material empírico foram inseridos quando relevantes para ilustrar os fenômenos descritos. No último capítulo (URBANO-INDÍGENA) as categorias e os temas principais foram relacionados entre si por meio de textos e diagramas, resultando em um modelo teórico que interpreta o fenômeno abordado. Foram incorporadas, ainda, reflexões e teorias de outros autores abordados no referencial teórico, de modo a conectar as análises do estudo de caso com a discussão mais ampla sobre a inserção de indígenas no contexto urbano. O diagrama apresentado na Figura 10 ilustra o fluxo da pesquisa.

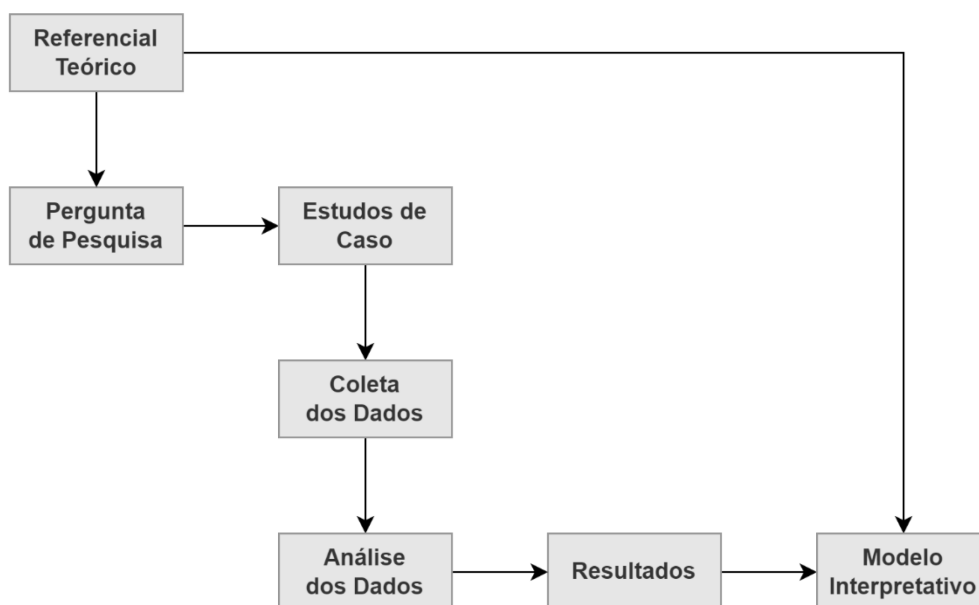


Figura 10: Diagrama relacionando as etapas da pesquisa. Fonte: Elaborado pelo autor. Agosto de 2024.

Tabela 1: Quadro com a descrição das categorias que emergiram dos estudos de caso, organizadas em três temas.

Tema	Categoria	Descrição
VULNERABILIDADES	Espaços de Vida Precários	Exemplos da precarização dos espaços como as condições vulneráveis das moradias, a ausência de infraestrutura adequada, a dificuldade de obter renda e de arcar com os custos de vida.
	Insegurança	Exemplos de insegurança como os conflitos na disputa pela terra com agentes externos e entre os moradores; a violência, a discriminação e o preconceito e a dificuldade de tratar problemas de saúde.
	Dificuldade de Acessar Serviços Públicos	Exemplos da dificuldade de acessar serviços públicos como a ausência de atendimento à saúde, a proibição da venda de artesanato na cidade e a ausência de suporte da Funai.
	Fragilidade Ambiental	Exemplo da fragilidade ambiental nas retomadas como a contaminação da água e do solo, a seca, e o convívio com eventos extremos como enchentes e queimadas.
ALIANÇAS	Denúncia e Visibilidade	Meios utilizados para denunciar a vulnerabilidade e dar visibilidade às retomadas como a divulgação em mídias sociais e veículos de comunicação, a realização de eventos, a participação em palestras e as manifestações públicas.
	Apoiadores	Instituições e indivíduos que apoiaram as retomadas como organizações da sociedade civil, universidades, instituições estrangeiras, celebridades, advogados e visitantes em geral.
	Agentes Públicos	Pessoas ligadas a instituições públicas como Ministério Público Federal, Funai, Sesai, Polícia Federal e Militar, Secretaria de Educação de Minas Gerais, Copasa e prefeituras municipais que atuaram nas retomadas.
	Parentes	Exemplos de apoio entre os indígenas, sejam moradores da mesma aldeia, integrantes de outras retomadas da metrópole ou pertencentes a outras aldeias e etnias.
PRÁTICAS PARA R-EXISTIR	(Re)conquista da Terra	Informações como o processo de escolha da terra, as ações para iniciar as retomadas e a situação dos locais no momento da chegada dos indígenas.
	Afirmação da Indigeneidade	Estratégias utilizadas pelos moradores para afirmar a indigeneidade como o uso de trajes típicos, as apresentações culturais, os rituais, a relação com o território, o modo de construir, a produção de artesanato e o uso do idioma próprio.
	Autonomia na Organização	Exemplos da autonomia para definir a organização interna das retomadas como a escolha do cacique, das lideranças, dos moradores e das regras de convívio.
	Gestão do Espaço	Ações ligadas à gestão do espaço nas retomadas como a preservação e recomposição de recursos naturais, a construção e melhoria de edificações e a criação de infraestrutura.
	Soberania Econômica	Exemplos de meios para obter renda e recursos como a venda de artesanato, o etnoturismo, as indenizações, as doações e o emprego assalariado.
	Soberania Pedagógica	Ações visando a soberania pedagógica como a implantação de escolas dentro das retomadas, a definição dos professores e do currículo e o ensino da cultura e do idioma próprios.

Fonte: Elaborado pelo autor. Agosto de 2024.

5. RETOMADAS NA METRÓPOLE DE BELO HORIZONTE

Os resultados encontrados a partir da análise do banco de dados mostram que uma série de fatores possibilitam a existência das retomadas Katurãma e Arapowã Kakyá na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Esses fatores foram agrupados em quatorze categorias e três temas, conforme mostrado na Tabela 1. Cada uma das seções desse capítulo trata de uma categoria em separado. No capítulo seguinte discuto as relações entre elas.

5.1. Espaços de Vida Precários

Como pudemos ver na seção 2.3 (Das terras indígenas ao contexto urbano), a situação de vulnerabilidade atravessa os diversos territórios pelos quais os indígenas passaram antes de iniciar as retomadas na RMBH. Vimos que o incremento populacional e as disputas fundiárias resultaram na pressão sobre os territórios de origem dos Pataxó na Bahia, tornando as terras insuficientes para atender as necessidades dos moradores.³⁸³ Além disso, uma das atividades econômicas mais importantes do grupo, a venda de artesanato, não vinha sendo capaz de garantir a renda, devido à grande concorrência e à sazonalidade do turismo.³⁸⁴

Vimos também que o deslocamento do grupo para Belo Horizonte no início da década de 2010 não foi capaz de resolver a precarização dos espaços de vida. A venda de artesanato nas feiras e os empregos informais não foram suficientes para garantir a renda necessária para arcar com os custos para viver na cidade - especialmente aquele dos aluguéis. Com isso, tiveram que se instalar na periferia de Belo Horizonte em apartamentos com áreas reduzidas e condições inadequadas. As difíceis condições motivaram os Pataxó a dar início na retomada Naô Xohã em São Joaquim de Bicas, a cerca de cinquenta quilômetros da capital. A precariedade acompanhou os indígenas na nova aldeia, onde passaram a viver em habitações vulneráveis e com uma infraestrutura improvisada. Além disso a

³⁸³ (PARRA, PINHEIRO e CARDOSO, 2017; SAMPAIO, 2000)

³⁸⁴ (NEVES, 2015; SAMPAIO, 2000; CAMPOS, CAMPOS e HORN, 2023)

dificuldade de obter renda dificultava a compra de alimentos e bens de consumo, assim como o acesso ao transporte público para acessar as cidades. O rompimento da barragem da Vale em 2019 e a pandemia da Covid-19 em 2020 impactaram ainda mais a renda devido à diminuição do número de visitantes na aldeia que compravam artesanato. Até mesmo a produção das peças ficava prejudicada devido a impossibilidade de conseguir matéria prima no local.

Com tudo isso, o grupo que viria a fundar a Aldeia Katurãma se viu obrigado a retornar para a periferia e foram morar no aglomerado Vila Maria, localizado no bairro Jardim Vitória, em Belo Horizonte. Mais uma vez, espaços precários. Nos relatos levantados, uma indígena Pataxó reclama da falta de espaço das habitações e conta que chegavam a ter até cinco famílias em uma pequena moradia. Além disso, relataram novamente a dificuldade de arcar com os custos de aluguel, o que resultou em casos de ordem de despejo pelo proprietário do imóvel.

A Aldeia Katurãma surge nesse contexto, como uma nova alter-nativa para enfrentar a precarização nos espaços de vida. Como não poderia ser diferente, iniciaram a nova aldeia com pouquíssimos recursos. As primeiras construções feitas pelos indígenas na nova aldeia se iniciaram de forma improvisada. Grande parte das habitações foi construída com materiais extremamente frágeis e dimensões reduzidas, em muitos casos insuficientes para atender o número de moradores. Ainda hoje, existem casas com condições inapropriadas, e são frequentes os relatos sobre danos nas vedações e infiltrações de água nos períodos de chuva intensa.

Outro desafio enfrentado foi a ausência de serviços básicos e de infraestrutura no local. Nos primeiros meses não havia fornecimento de água tratada e de energia elétrica e os indígenas precisaram da ajuda de apoiadores para se manter no local. Na ausência de redes de esgoto, os moradores construíram banheiros coletivos e cozinhas improvisadas, além de fossas sépticas.

No caso dos Xukuru-Kariri, o início da aldeia Arapowã Kakyá também se deu sob a ausência quase total de recursos. Como relataram os próprios moradores, chegaram à nova terra debaixo de chuva, "só com a roupa do corpo", sentido fome e sede. Além disso, os primeiros registros mostram que a antiga fazenda se encontrava em situação precária, com lixo espalhado e ratos e cobras tomando

conta do local. As casas existentes encontravam-se em condições insalubres, infestadas de insetos e sem condições de habitabilidade. Os novos moradores ficaram acampados em barracos de lona improvisados, convivendo com a ausência de infraestrutura, sem água potável, saneamento básico ou energia elétrica.

5.2. Insegurança

A insegurança é outro fator que acentua a vulnerabilidade nos espaços de vida dos indígenas envolvidos nas retomadas na metrópole. No caso dos Pataxó, nas aldeias de origem na Bahia conviviam com disputas pelo espaço escasso, com a pressão do mercado imobiliário e das áreas de preservação sobre as terras indígenas e com o aumento do tráfico de drogas e da violência. Em Belo Horizonte, o preconceito e a discriminação passaram a fazer parte do cotidiano, com casos de violência. Na Naô Xohã, sem a garantia de propriedade da terra, conviviam com ameaça constante de despejo. Além disso, havia disputas internas e ameaças para definir quem poderia morar na aldeia. O rompimento da barragem acentuou as disputas e resultou na desagregação do grupo. As ameaças constantes fizeram com que muitas famílias tivessem que abandonar a aldeia. Isso sem contar os problemas de saúde e a insegurança alimentar que já vinham afetando os moradores, inclusive recém-nascidos e idosos, e foram acentuados com a contaminação do rio após o rompimento. “Nossa gente está doente, com diarreia, o nariz das crianças está sempre sangrando, muitos de nós estão com depressão. Nosso povo está desesperado”, relatou o então cacique da Naô Xohã.³⁸⁵

Aqueles que voltaram a morar em Belo Horizonte relataram novas situações de discriminação racial em locais como lojas, unidades de saúde, restaurantes ou no transporte público. “A gente foi chamado de índio urbano, de índio falso”, conta um Pataxó, explicando que as pessoas não acreditavam que eram indígenas pelo fato de não morarem na floresta. Outra dificuldade, segundo os indígenas, vinha do fato de os habitantes da cidade possuírem outros “costumes”. Um Pataxó disse se sentir “um peixe fora d’água” em Belo Horizonte, por não conseguir viver do

³⁸⁵ Depoimento publicado em reportagem no site Mongabay, ver (MENDONÇA, 2020).

mesmo modo que se vive na aldeia. Segundo os relatos, algumas atividades que ficaram impossibilitados de realizar no contexto citadino foram “cultivar a terra”, “construir a natureza”, “fazer ritual” e “ensinar as crianças a língua”. Um dos depoimentos ilustra a insatisfação em voltar para Belo Horizonte:

“A gente não tinha esse plano de voltar pra cidade, de ficar no prédio preso com três, quatro famílias. A gente não tinha esse plano de novo. A gente tinha um plano de cultivar a terra, de plantar, de cortar, de criar animais”.

A criação da Aldeia Katurãma não foi capaz de resolver a insegurança no cotidiano do grupo. A primeira dificuldade enfrentada no novo território foi a presença dos grileiros. Apesar de terem sido forçados a interromper a retirada de madeira assim a partir da presença permanente dos indígenas, os antigos invasores continuaram buscando meios para reestabelecer a atividade ilegal. Os Pataxó relatam que os invasores seguiram cercando porções da terra, criando gado e realizando queimadas na mata. Em março de 2023 foram constatadas 52 ocupações de não indígenas no território da Aldeia Katurãma (ver mapa na Figura 11).³⁸⁶ Os invasores passaram a ameaçar os indígenas de morte. No entanto, entre a precariedade da vida na cidade e a insegurança na nova aldeia, decidiram enfrentar a última, como explicou uma liderança: “na situação que a gente tava a gente não tinha outra escolha, ou a gente vinha pra cá peitar grileiro ou a gente ficava na favela e morria todo mundo, porque não tinha assistência”.

A insegurança também apareceu nos conflitos entre os próprios indígenas pelo direito de permanecer no novo território. Assim como aconteceu na Naô Xohã, os habitantes da nova aldeia não compunham um grupo coeso. Com isso, a composição dos moradores da Katurãma foi alterada significativamente alguns meses após a criação da aldeia. Dos dezenove grupos familiares que se instalaram de início, quatorze deixaram o local. Na mesma época, novas famílias se juntaram à aldeia, somando cerca de quarenta e cinco novos moradores. Mesmo após as mudanças na composição do grupo, continuaram aparecendo relatos sobre

³⁸⁶ Segundo reportagem publicada no Estado de Minas, ver (ROCHA, 2023a)

disputas entre os moradores pelo direito de permanecer na aldeia, inclusive com ameaças de morte.

No caso dos Xukuru-Kariri, os relatos mostram que antes de iniciarem sua retomada na RMBH já conviviam com a insegurança, relacionada principalmente às disputas territoriais. A trajetória histórico-geográfica do grupo (ver seção 2.3) mostra que o conflito pela terra acompanha o grupo desde as gerações anteriores que tiveram que deixar a terra demarcada em Alagoas, continuando a existir dos territórios habitados na Bahia e no interior de Minas Gerais. Após mais de uma década vivendo na Reserva indígena Fazenda Boa Vista, no município de Caldas, o grupo que veio para a RMBH teve que abandonar o local após conflitos internos. Com a saída, passaram a viver provisoriamente em territórios de outros grupos indígenas. Como sintetizou bem o pajé durante um depoimento, estavam “a quinze anos rodando no estado de Minas”.

Mesmo com dificuldade em encontrar uma terra própria, o grupo não cogitou viver na cidade. “Sem o território o índio vai viver aonde? Na cidade?”, perguntou o cacique. Nos depoimentos dos Xukuru-Kariri a cidade é apontada como um local “perigoso”, “sem liberdade”, onde as pessoas possuem “costumes diferentes”. A retomada na metrópole foi a estratégia encontrada pelo grupo para resolver seus problemas. No entanto, a criação da aldeia Arapowã Kakyá não foi capaz de acabar com a insegurança. Já nas primeiras semanas da retomada, policiais militares e seguranças da mineradora Vale mantiveram presença constante no local na tentativa de remover os indígenas. Segundo relatos, os seguranças passaram a controlar o portão de acesso, impedindo a entrada de veículos e o acesso de apoiadores que traziam cestas básicas e doações. Com isso, os indígenas chegaram a construir uma estrada secundária para acessar a aldeia, que logo foi bloqueada pela mineradora com grandes pilhas de terra. O cacique conta que os moradores ficaram confinados no local e em determinada ocasião tiveram que arrancar os portões à força para levar uma criança ao hospital.

Com o passar do tempo, os seguranças e policiais reduziram a presença no entorno da aldeia, no entanto os indígenas continuaram a ser monitorados por *drones*, conforme relataram. Pouco mais de um ano após o início da retomada, a mineradora entrou com recurso na justiça pedindo a desocupação da área e a reintegração de posse. O processo foi remetido para a Justiça Federal e segue em

andamento. A Vale afirmou em nota que "repudia a invasão ilegal de sua propriedade destinada a compensação ambiental que, como atestado pela própria Funai, jamais foi terra indígena".³⁸⁷ "Não é fácil, a gente tá debatendo (...) com uma multibilionária", declarou o cacique. Apesar das ameaças de despejo, os moradores decidiram permanecer na retomada e lutar pela posse da terra.

5.3. Dificuldade de Acessar Serviços Públicos

A dificuldade de acesso aos serviços públicos aparece nos diversos espaços habitados pelos indígenas, antes e depois do início das retomadas na metrópole belo horizontina. No caso dos Pataxó, os relatos mostram que, ainda terras de origem na Bahia, já enfrentavam a dificuldade de obter apoio dos órgãos públicos para a segurança e a conservação de seus territórios. Em Belo Horizonte, a situação ficou ainda mais explícita. Um exemplo foi o fato da venda de artesanato, importante fonte de renda do grupo, ter sido considerada uma atividade 'ilegal' em muitas situações. Além disso, a pandemia da COVID-19 escancarou a dificuldade de acesso ao tratamento à saúde diferenciado. A contaminação pelo vírus se espalhou, uma vez que não foi possível obedecer ao distanciamento social essencial para conter o espalhamento da doença. "Quando a gente foi para a cidade, vinte e duas pessoas pegou o Covid", contou uma indígena. Ainda assim, não conseguiram atendimento à saúde diferenciado e específico conforme previsto na Constituição, uma vez que não foi possível comprovar o vínculo com a terra indígena, como ilustra um relato:

"Porque até o direito à saúde foi negado porque eles falavam que quem tinha direito era só índios aldeado, e como a gente tinha saído do território e vindo para o contexto urbano (...), então a gente tinha que ser tratado como índios urbano."

A saída da cidade para se reterritorializar na Naô Xohã dificultou o acesso aos serviços públicos disponíveis na cidade devido à distância e ao custo do transporte. A dificuldade continuou existindo na Aldeia Katurãma. Além disso, na nova retomada os indígenas se disseram desamparados pelo atendimento à saúde

³⁸⁷ Conforme divulgado em reportagem no site g1 (MG2, 2022).

e pela proteção dos agentes públicos. O pedido de ajuda contra as ameaças dos grileiros, por exemplo, não havia sido atendido até o momento em que realizávamos essa pesquisa. A Polícia Federal e a Funai alegaram serem responsáveis por garantir a segurança apenas em terras indígenas demarcadas. Ou seja, de acordo com as regras e burocracias estatais, não seria responsabilidade dos agentes públicos garantir os direitos específicos dos indígenas na Katurãma já que a aldeia se configura como uma propriedade privada. A própria dificuldade de demarcar a terra é apontada pelos indígenas como uma forma de desamparo do poder público: "Uma vez que nem a Funai e nem o governo nos dá esse direito, nós mesmos vamos ter que levantar a bandeira da *autodemarcação* dos nossos territórios", declarou a cacica da Katurãma.

No caso dos Xukuru-Kariri, ainda antes do início da aldeia Arapowã Kakyá as lideranças vinham reclamando da ineficiência da Funai que, segundo relatam, seria responsável por providenciar-lhes um território próprio. Os depoimentos mostram que, após o início da retomada, os moradores continuaram se sentindo desamparados pelos órgãos públicos. A defesa contra as ameaças de remoção, por exemplo, foi realizada de modo autônomo, com o apoio de voluntários. A situação de ilegalidade dificulta a atuação de agentes estatais na aldeia. A Cemig³⁸⁸ se recusou a fornecer energia elétrica já que os indígenas não tinham a comprovação da propriedade do terreno.

5.4. Fragilidade Ambiental

A fragilidade das condições ambientais nas terras habitadas pelos indígenas é outro fator que contribui para a vulnerabilidade. No caso dos Pataxó, vimos que as aldeias de origem na Bahia há muito já vêm sofrendo com degradação ambiental causada por fatores como o uso intensivo do solo ou exploração de recursos estimulada pelo crescimento da atividade turística na região.³⁸⁹ Como

³⁸⁸ A Companhia Energética de Minas Gerais – CEMIG, foi fundada em 1952 e é a maior distribuidora de energia elétrica do Brasil em extensão, atendendo aproximadamente 96% do Estado de Minas Gerais. Trata-se de uma companhia de capital aberto controlada pelo Governo do Estado de Minas Gerais.

³⁸⁹ (SAMPAIO, 2000; KOHLER, 2007)

resultado, a escassez das terras e a difícil manutenção das áreas degradadas impossibilitam a autossustentação dos indígenas dentro de seus territórios.³⁹⁰

No que se refere às retomadas dos Pataxó na metrópole de Belo Horizonte, as condições ambientais também são frágeis. No caso da aldeia Naô Xohã, a precarização dos espaços de vida e a ausência do Estado já vinham tornando inviável a autossustentação no território. Para complicar ainda mais, o rompimento da barragem da mineradora Vale gerou um impacto ambiental enorme, contaminando o rio que passa na aldeia com metais pesados. Cerca de um ano após o rompimento, uma enchente inundou a aldeia e arrastou a contaminação para o solo. A situação impossibilitou o plantio de alimentos e causou impactos intensos na saúde dos moradores.

Na aldeia Katurãma, as condições ambientais também não se mostraram favoráveis. Um teste feito em parceria com a UFMG mostrou que a água da nascente do território estava contaminada e imprópria para o uso, provavelmente pela presença de fossas sépticas e criações de gado na vizinhança. Os moradores denunciaram ainda o acúmulo de lixo nas imediações e o aparecimento de doenças transmitidas por mosquitos. Além disso, com o aumento da intensidade das chuvas nos últimos anos, trechos da aldeia foram inundados e a água destruiu parte das habitações.

No caso dos Xukuru-Kariri, as condições ambientais no território da Arapowã Kakyá também não favorecem a autossustentação dos moradores. Apesar da existência de uma nascente e poços artesianos na propriedade, a água é intermitente. "Agora com esse problema climático que se acontece, que isso aí tá em geral, nós tamo sofrendo um pouco com falta de água", contou o cacique. Em agosto de 2024, no período de seca extrema na região, um incêndio atingiu parte da aldeia. De modo trágico, os moradores assistiram as mais de duas mil mudas que haviam plantado (ver seção 5.12. Gestão do Espaço) serem incineradas da noite para o dia.

* * *

³⁹⁰ (PARRA, PINHEIRO e CARDOSO, 2017; SAMPAIO, 2000)

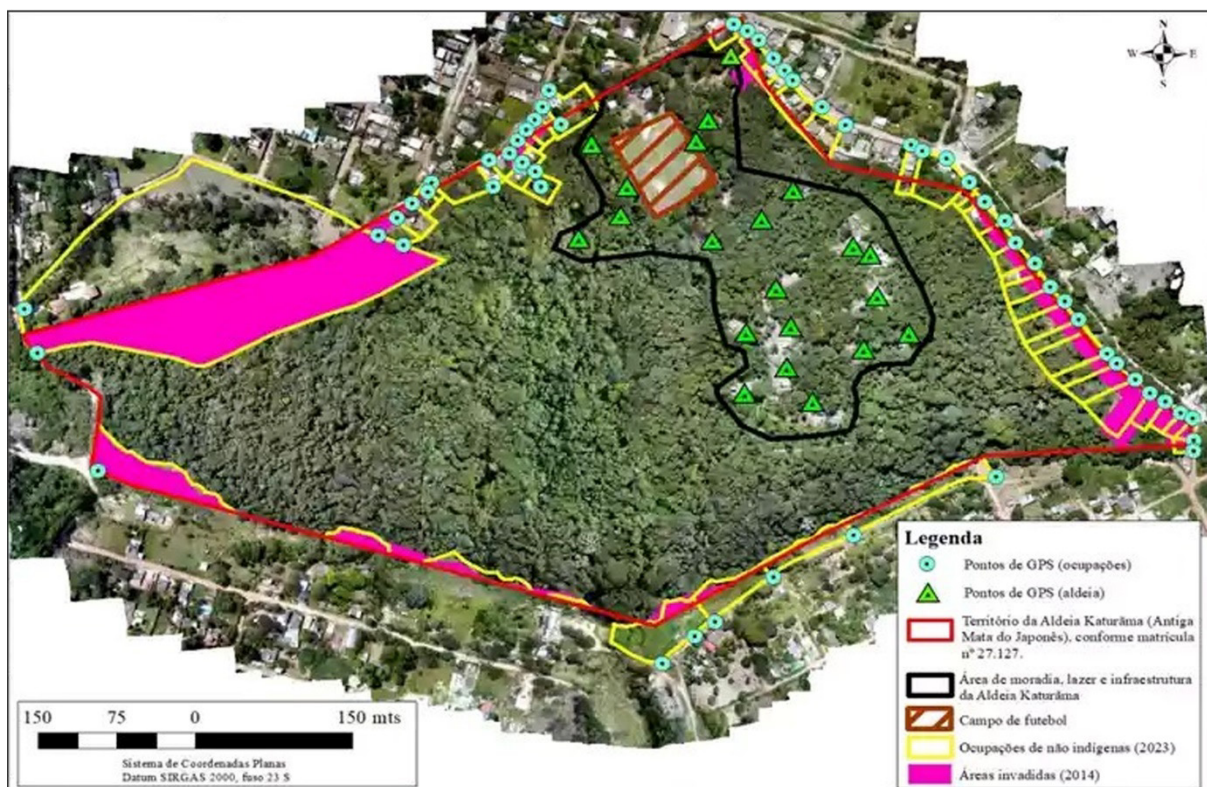


Figura 11: Mapa realizado por analista do MPU mostrando as invasões na propriedade da Aldeia Katurãma. Fonte: Publicado no portal do Estado de Minas (ROCHA, 2023a). Setembro de 2023.



Figura 12: Seguranças da Vale intimidam moradores na Aldeia Arapowã Kakyá logo após início da retomada. Fonte: Publicado no Instagram @aldeia_arapowa_kakya. Março de 2022.



Figura 13: Habitação em barraco de lona na Aldeia Katurãma. Fonte: Publicado no Instagram @aldeiakaturama. Novembro de 2021.



Figura 14: Escola da Katurãma destruídas após fortes chuvas na aldeia. Fonte: Publicado no Instagram @aldeiakaturama. Março de 2022.



Figura 15: Reunião dos Xukuru-Kariri e habitações provisórias em barracos de lona (ao fundo). Fonte: Publicado no Instagram @aldeia_arapowa_kakya. Julho de 2022.



Figura 16: Casas abandonadas na fazenda retomada pelos Xukuru-Kariri. Fonte: Acervo pessoal. Janeiro de 2023.



Figura 17: Indígenas Pataxó recolhem peixes mortos no Rio Paraopeba dias após o rompimento da barragem da Vale. Publicado no Instagram @lucashallel. Janeiro de 2019.

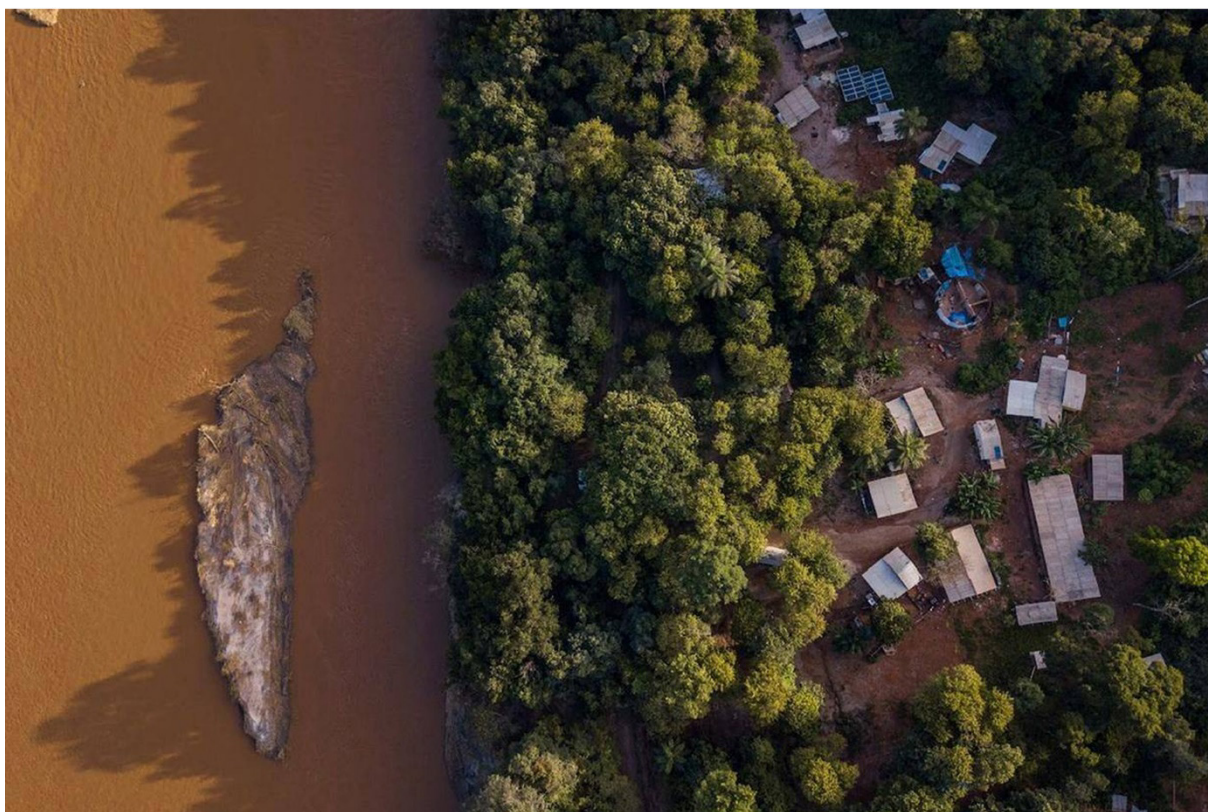


Figura 18: Vista aérea mostrando a lama contaminada que foi carregada para dentro da Aldeia Naõ Xohã após enchente do Rio Paraopeba. Fonte: Foto de Flávio Tavares publicada no portal do jornal O Tempo (MENEZES, 2022). Fevereiro de 2022.



Figura 19: Água invadindo uma habitação em barraco de lona na Aldeia Katurãma após fortes chuvas. Fonte: Publicado no Instagram @aldeiakaturama. Novembro de 2021.



Figura 20: Incêndio na Aldeia Arapowã Kakyã que queimou mais de duas mil mudas de árvore plantadas pelos moradores. Fonte: Publicado no portal do Brasil de Fato (BATAIER, 2024). Agosto de 2024.

5.5. Denúncia e Visibilidade

No caso da Katurãma, os moradores se utilizaram de diferentes meios para dar visibilidade às ações que desenvolvem e aos problemas que enfrentam na aldeia. Neste sentido, as mídias sociais são ferramentas importantes. O aplicativo *WhatsApp* permite às lideranças estabelecer contato com uma série de agentes externos divulgando o que se passa no território de forma ágil e abrangente. Um grupo para troca de mensagens criado no aplicativo com o título de “Katurãma Protegida” foi importante para unir apoiadores e garantir a segurança na aldeia. “Quando os grileiro começaram a aparecer pra atacar, a gente usava o celular fazendo vídeo, e aí todo mundo ligava pra polícia no mesmo momento e a polícia vinha!”, relata uma liderança. Outro aplicativo bastante utilizado é o *Instagram*. Logo no início da retomada, em agosto de 2021, os indígenas criaram um perfil para a aldeia³⁹¹ e passaram a postar mensagens e conteúdo audiovisual sobre o cotidiano da aldeia. Na postagem que inaugura o perfil pode-se ler a seguinte mensagem: “A nossa página visa facilitar o contato da aldeia com o mundo para que essa luta cresça (...)”. Em junho de 2024, o perfil contava com 147 publicações.

A divulgação de notícias sobre a retomada em veículos de imprensa é outra forma utilizada pelos moradores para ganharem visibilidade. Dentre os veículos de comunicação que já divulgaram notícias sobre a situação da Katurãma estão MGTV, O Tempo, Folha de São Paulo, Estado de Minas, Super, A Sirene, Mongabay, Yale E360, TV Assembleia,³⁹² Mídia Ninja, Portal MG,³⁹³ Portal da Cidade de Brumadinho e Portal Agita. O material produzido por apoiadores também contribui nesse sentido, como é o caso dos documentários realizados pela ONG INSEA,³⁹⁴ instituição que presta assessoria técnica aos indígenas, ou as postagens no perfil do Instagram da Deputada Federal Célia Xakriabá.³⁹⁵

³⁹¹ Perfil: @aldeiakaturama

³⁹² Portal da Assembleia Legislativa de Minas Gerais

³⁹³ Portal do Governo do Estado de Minas Gerais www.mg.gov.br

³⁹⁴ O Instituto Nenuca de Desenvolvimento Sustentável - INSEA é uma ONG que atua como assessoria técnica independente - ATI junto aos indígenas Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe afetados pelo rompimento da barragem da Vale em Córrego do Feijão. Os documentários podem ser encontrados no canal do INSEA no site Youtube em <https://www.youtube.com/@institutonenucadedesenvolv8772>

³⁹⁵ Primeira Deputada Federal indígena eleita por MG, Célia Xakriabá tem grande visibilidade, com mais de 290 mil seguidores em seu perfil no Instagram @celia.xakriaba

Os eventos realizados pelos indígenas na Katurãma são outra estratégia para divulgar a retomada e engajar apoiadores. Em junho de 2022 foi realizada a comemoração do primeiro ano da aldeia. Poucos meses depois, em setembro, foi realizado um evento para celebrar a oficialização da propriedade da terra, no qual participaram diversos apoiadores, inclusive celebridades (ver seção 5.6. Apoiadores). O depoimento de uma liderança é ilustrativo:

“A gente fez esse evento chamando essas lideranças, que foi Sem Demarcação Não Tem Jogo (...) trazendo o [Walter] Casagrande, e esse vídeo, que é desse evento, a gente levou ele lá pra Copa. Então o que a gente fez, a gente criou uma estratégia e mostrou pro governo e pra própria Funai que a terra é demarcada pela própria luta indígena.”

Em 19 abril de 2023, Dia dos Povos Indígenas, os moradores organizaram um evento chamado *1º Jogos Infanto-Juvenis da Aldeia Katurãma*, no qual estiveram presentes indígenas de outras aldeias. “O dia 19 de abril é para nós um dia de luta e usado para gerar visibilidade para as nossas causas”, conta a cacica, e complementa dizendo que o evento possibilita “compartilhar a nossa ancestralidade com vizinhos, amigos e apoiadores”. Em julho de 2023, realizaram no território a *Festa Junina da Katurãma*, que serviu também para inaugurar o posto de saúde da aldeia. Além desses, diversos eventos ligados à escola da aldeia já foram realizados, a exemplo da 1ª Feira Cultural e da formatura dos estudantes, sempre abertos para participação de pessoas de fora da aldeia.

As palestras e cursos oferecidos pelos indígenas também contribuem para ampliar a visibilidade da aldeia. Angohó, a cacica da Katurãma, já participou, por exemplo, de debates no festival Seres-Rios,³⁹⁶ onde conversou com o doutor em antropologia Renato Sztutman e a doutora em filosofia Alyne Costa, e no Festival de Filme Documentário e Etnográfico – *forumdoc.bh*,³⁹⁷ juntamente com outras

³⁹⁶ O festival o Seres-Rios, criado pelo BDMG-Cultural, foi realizado em modo virtual agosto de 2021 e transmitido no canal da instituição no Youtube. A cacica Angohó participou da *Live 1* com o tema “Com o pé na terra: Como resistir e existir no Antropoceno?” que pode ser acessada em <https://www.youtube.com/watch?v=t-CzZ3hQ6DI&list=PLpzWxa7xBx7fCYRuPmGQv4sQls6pNZnQl&index=10>

³⁹⁷ As lideranças Pataxó da retomada Katurãma participaram do seminário “Encontro 3 - Somos parentes: povos originários e contra-colonização, genocídios, ecocídios, resistências e retomadas”, parte de 26º *forumdoc.bh* realizado em 2022. O seminário pode ser assistido no canal do *forumdoc* no Youtube em

lideranças indígenas. Outros exemplos são a participação de lideranças da Katurãma e de outras retomadas da RMBH no I Seminário Aldeias que Ensinam,³⁹⁸ realizado pela PUC Minas, e no curso Aldear a Cidade,³⁹⁹ organizado pela UEMG.

As manifestações em espaços públicos são outra estratégia utilizada pelos indígenas para ampliar a visibilidade e o alcance de suas demandas. Já foram realizados, por exemplo, bloqueios de estradas e da linha de trem na região das retomadas, com o propósito de reivindicar a reparação justa pelo rompimento da barragem da Vale ou contestar a aprovação do Marco Temporal pelo Governo Federal. Os indígenas também já estiveram presentes em sedes dos órgãos públicos, como no caso da manifestação na Secretaria de Estado da Educação para reivindicar melhorias para a escola da aldeia, ou da participação em protestos em Brasília junto ao Ministério Público Federal - MPF. Nestas ocasiões, utilizam trajes e pinturas corporais próprios (ver seção 5.10. Afirmção da Indigeneidade) e é comum produzirem faixas e cartazes onde escrevem suas reivindicações. Para ampliar a visibilidade dos protestos, normalmente são produzidos registros audiovisuais para divulgação nas redes sociais e nos veículos de imprensa.

Os Xukuru-Kariri adotam estratégias similares para dar visibilidade à sua retomada e denunciar as condições de vulnerabilidade a que estão submetidos. Nesse caso também foi possível identificar um uso intenso das mídias sociais. Logo nas primeiras semanas da retomada, em março de 2022, os indígenas criaram um perfil no Instagram⁴⁰⁰ para divulgar a situação na aldeia Arapowã Kakyá. Em junho de 2024, a página contava com mais de 200 publicações e mais de 1.300 seguidores. O WhatsApp também é utilizado pelas lideranças para estabelecer alianças com apoiadores e ampliar a visibilidade da aldeia. Um exemplo é o grupo

https://www.youtube.com/watch?v=PARTJwS1ZQA&list=PLgSt4NrYv3J_FxSN2_Mcp-Do3nttWIL4i&index=20
³⁹⁸ O "I Seminário Aldeias que Ensinam: Retomada de Terras e Construção de Territórios na RMBH" foi realizado no âmbito do projeto "Aldeias que Ensinam: projeto extensionista de cultura, educação e sustentabilidade", com apoio do Instituto de Ciências Humanas (ICH) e da Pró-reitora de Extensão (PROEX) da Puc Minas. O seminário contou com a participação de lideranças indígenas de várias retomadas indígenas da Região Metropolitana de Belo Horizonte.

³⁹⁹ O curso intitulado "Aldeia a Cidade: saberes e lutas dos povos indígenas na RMBH" foi organizado por professores da UEMG e realizado em outubro de 2023. A divulgação do curso trazia a seguinte chamada: "Por meio de vivências nas aldeias, este curso livre é um convite à partilha de saberes e novas alianças entre as lutas indígenas e as demais lutas pelo direito à cidade. Frente às ruínas e catástrofes geradas pelo processo de urbanização a serviço do lucro e do capital, os povos indígenas nos convidam a aldear a cidade, promovendo outras formas de habitar os territórios metropolitanos. De forma particular, as retomadas indígenas que ocorreram na Região Metropolitana de Belo Horizonte nos últimos anos são expressões das lutas desses povos por direitos, terra e vida."

⁴⁰⁰ Perfil: @aldeia_arapowa_kakya

denominado "Formação Brumadinho" que foi criado por moradores da aldeia e apoiadores para discutir ações que possam trazer melhorias para o ensino e a estrutura da escola da aldeia.

A divulgação de notícias na imprensa também contribui para a visibilidade dessa retomada. Dezenas de reportagens já foram publicadas em diferentes portais online como o portal de notícias da Globo G1, os jornais O Tempo e Hoje em Dia, o canal de notícias Mídia Nativa On, o Portal da Cidade de Brumadinho, e a página da Assembleia Legislativa de Minas Gerais. Páginas na internet de instituições apoiadoras como o Cedefes, a Comissão Pastoral da Terras - CPT, e o Instituto Humanitas Unisinos - IHU, também já divulgaram notícias sobre a retomada.

A realização de eventos diretamente na retomada é, assim como no caso dos Pataxó, outra estratégia importante para divulgar a aldeia e reunir apoiadores. Os moradores já organizaram, por exemplo, eventos para celebrar o primeiro e o segundo anos da aldeia, o dia dos povos indígenas, e o batizado do filho do cacique. Esses encontros contam sempre com uma divulgação ampla nas mídias sociais e oferecem uma série de atividades e atrações para os visitantes e apoiadores. Geralmente os visitantes comparecem em grande número, chegando a ser mais numerosos do que os próprios indígenas.

As manifestações em locais públicos são outro modo de lutar por melhorias. Os Xukuru-Kariri já participaram de passeatas em Belo Horizonte e em Brasília, além do bloqueio de uma rodovia na região da aldeia em protesto contra a aprovação do Marco Temporal pelo Governo Federal. Também participaram de manifestações contra a exploração de minério na Serra da Moeda e em memória das vítimas do rompimento da barragem da Vale em Brumadinho. Durante um ato em Brasília, o cacique protestou:

"Querem mexer onde estão nossas nascentes, na preservação da natureza. Passam por cima até mesmo da nossa espiritualidade. Isso é genocídio. São piratas de gravata do século XXI, mas nossa resistência existe desde os anos 1.500".⁴⁰¹

⁴⁰¹ Depoimento na reportagem publicada no portal globo.com (ANDRADE, 2023).

Apesar do protagonismo dos moradores para denunciar a vulnerabilidade, ganhar visibilidade e realizar práticas para r-existir nos territórios, grande parte dessas ações acontecem a partir de alianças com dezenas de não-moradores. Sem a pretensão de criar uma lista exaustiva, apresento a seguir alguns dos principais agentes que já atuaram nas aldeias Katurãma e Arapowã Kakyá até o momento. Para isso, divido-os do seguinte modo: (1) *apoiadores*, que inclui pessoas e instituições não ligadas ao Estado e não-indígenas, (2) *agentes públicos*, que inclui pessoas e instituições a serviço do Estado, e (3) *parentes*, que inclui indígenas de forma ampla, sejam parentes de consaguinidade ou não, pertencentes à etnia dos moradores ou não.

5.6. Apoiadores

Um importante apoiador da aldeia Katurãma foi a Associação Mineira de Cultura Nipo-Brasileira - AMCNB, que doou a propriedade da terra para os indígenas.⁴⁰² Diversas outras organizações da sociedade civil também já contribuíram com os indígenas. No Protocolo de Consulta Livre, Prévia e Informada da Katurãma são citadas, além da AMCNB, o Conselho Indigenista Missionário - CIMI, o escritório de advocacia global PGMbM, o Instituto de Direitos Humanos - IDH, a Cáritas Regional MG, a Região Episcopal Nossa Senhora do Rosário - Renser, a Sociedade São Vicente de Paulo - SSVP, a Comissão Pastoral da Terra - CPT, a Central Única das Favelas - CUFA, e a ONG Instituto Nenuca de Desenvolvimento Sustentável - INSEA. Além das citadas no documento, outras organizações já apoiaram ações na retomada como, por exemplo, a Teia dos Povos de Minas Gerais, o Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva - Cedefes, a Fleximedical, e o Grupo de Resgate e Animais em Desastres - GRAD.

Ações desenvolvidas na Katurãma já contaram com a participação de instituições de pesquisa e ensino como a Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, a Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC Minas e o UniBH. Há ainda registros sobre o suporte dado por instituições estrangeiras como a

⁴⁰² Veremos mais detalhes sobre a doação na seção 5.9 (Re)conquista da Terra.

Comissão de Direitos Humanos da Embaixada da Holanda na ONU e Embaixada da França.

Algumas ações tiveram o apoio de celebridades ligadas à televisão ou conhecidas do grande público. Foi o caso, por exemplo, do evento Sem Demarcação Não Tem Jogo realizado na Katurãma, no qual estiveram presentes o ex-jogador de futebol e jornalista Walter Casagrande e os atores Thiago Lacerda e Maria Ribeiro. Também se destaca a presença do ator Alexandre Borges na retomada, em uma ação de apoio realizada pela CUFA. Houve ainda a colaboração do conhecido arquiteto mineiro Gustavo Pena que, segundo contam os indígenas, desenvolveu o projeto arquitetônico para uma série de instalações que deverão ser construídas na aldeia.

A participação de apoiadores individuais também é importante para continuidade da Katurãma. A advogada e deputada estadual Dra. Alessandra Vilaça (Câmara para Todos), além de outros advogados voluntários, já assessoram os indígenas em questões judiciais, além de contribuir para os eventos e outras ações no território. Diversos fotógrafos já auxiliaram na divulgação da aldeia e na interface com a imprensa. Além do apoio de vizinhos e pessoas em geral que já participaram de ações coletivas como mutirões de construção, campanhas de arrecadação de dinheiro, protestos, e outras ações para enfrentar as dificuldades na aldeia.

Nos depoimentos de lideranças da Katurãma aparecem agradecimentos às instituições e pessoas que apoiaram os indígenas em diversos momentos como na conquista da terra, na criação da associação AIKA e na proteção contra os grileiros. A cacica da aldeia destacou a importância da ajuda dos apoiadores: "A gente pra poder vencer, a gente precisa de parceria. E nós povos indígenas só vamos vencer assim, porque muita das vezes a gente não tem muito conhecimento assim como vocês", declarou durante uma palestra.

Assim como na Katurãma, no caso da retomada Arapowã Kakyá as alianças e ações com não-moradores foram fundamentais para a permanência no território. Dentre os apoiadores, também já atuaram na aldeia instituições como o CIMI, a CPT, além da Província Agostiniana. No que se refere às universidades, já contaram igualmente com o apoio da PUC-MG, UFMG, além da Universidade do Estado de

Minas Gerais - UEMG. Também foram verificadas contribuições de pedagogos, advogados, arquitetos, artistas, dentre outros.

5.7. Agentes Públicos

Da mesma forma, muitos foram os agentes públicos procurados pelos indígenas em busca de melhorias para as retomadas. No caso da Katurãma, foram identificadas ações em conjunto com a Fundação Nacional do Índio - Funai, a Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI, o Ministério Público Federal - MPF, a Defensoria Pública da União - DPU, a Polícia Federal, a Polícia Militar, a Polícia Civil, a Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais e a Prefeitura Municipal de São Joaquim de Bicas. Conforme consta no Protocolo de Consulta Livre e Esclarecida da Aldeia Katurãma, esperam dos agentes públicos "a defesa, promoção e apoio na efetivação dos direitos em todos os campos como saúde, educação, moradia digna, acesso à água, trabalho e renda e lazer".

De fato, muitas dessas instituições têm contribuído para a continuidade da aldeia. O Ministério Público Federal, por exemplo, tem atuado junto à Vale desde o rompimento da barragem operada pela mineradora, pressionando para que os indígenas recebam a reparação justa e integral pelos danos causados.⁴⁰³ "No caso da Vale, a presença de um juiz é essencial para reequilibrar as forças de poder", afirma Edmundo Antônio Dias, procurador de Justiça do MPF em Minas Gerais e membro do grupo de procuradores responsáveis pela investigar o desastre.

Representantes da Funai também são constantemente procurados pelos indígenas, tanto aqueles vinculados à regional Espírito Santo e Minas Gerais quanto outros ligados à sede do órgão em Brasília. Em setembro de 2023, representantes da Katurãma se reuniram com a presidente do órgão, a indígena Joênia Wapixana. A expectativa dos indígenas é demonstrada em uma postagem nas redes sociais os indígenas onde pode-se ler:

"Pedimos que a Funai contribua pressionando os órgãos públicos para que cumpram seu papel de

⁴⁰³ A reparação integral, solicitada pelo MPF através do Termo de Ajuste Preliminar Extrajudicial -TAP-E, passa pela contratação de assessorias técnicas independentes para avaliar os impactos do rompimento da barragem sobre as famílias Pataxó, além do pagamento de salários indenizatórios, do custeio de ações ligadas à promoção da saúde, do investimento em melhorias nos territórios onde vivem os indígenas, e da relocação de alguns grupos para novas terras com melhores condições.

defender os nossos direitos que vêm sendo violados nos últimos anos, como por exemplo nosso direito à segurança coletiva e à nossa saúde indígena”.

A Polícia Federal e a Polícia Militar são outras instituições públicas às quais os indígenas recorrem, principalmente em busca de soluções para as ameaças e a insegurança na aldeia (ver seção 5.2. Insegurança). Segundo reportagem publicada no Estado de Minas,⁴⁰⁴ a Polícia Militar de Minas Gerais faz rondas periodicamente nas redondezas da aldeia. No entanto, como vimos, os indígenas alegam se sentir desamparados pelos órgãos públicos no que se refere à garantia da segurança.

Os moradores da Katurãma também recorrem a outros órgãos no âmbito federal. Um exemplo é a participação em marchas realizadas em Brasília para reivindicar a anulação do Marco Temporal junto ao Supremo Tribunal Federal. Também já foram realizados encontros de lideranças da aldeia com ministros como Luiz Marinho, no Ministério do Trabalho, e Sônia Guajajara, do Ministério dos Povos Indígenas. Contam também com o apoio da deputada federal Célia Xakriabá (PSOL) que já participou de eventos na retomada, além de contribuir para a divulgação da situação e dos eventos da aldeia em suas redes sociais.

Há também registros do apoio de instituições públicas estaduais e municipais. No âmbito estadual, destaca-se a atuação da Secretaria de Estado de Educação, que possibilitou a implantação de uma escola estadual dentro da Katurãma. Como veremos adiante, a existência da escola tem trazido uma série de melhorias para o território (ver seção 5.14. Soberania Pedagógica). Destaca-se ainda o apoio de deputadas eleitas como a Beatriz Cerqueira (PT) e a Bella Gonçalves (PSOL) que já estiveram presentes nos territórios das retomadas. Em agosto de 2024, Bella Gonçalves aprovou a Lei 24.992, também chamada de Lei Merong,⁴⁰⁵ que reconhece as retomadas de terras indígenas como de relevante interesse cultural e ambiental do Estado. Na esfera municipal, moradores da

⁴⁰⁴ (ROCHA, 2023a)

⁴⁰⁵ Cacique Merong, que foi encontrado morto em sua aldeia na retomada Kamakã Mongoió em março de 2024, foi uma importante liderança na luta pelos direitos dos povos indígenas na região metropolitana e participou na construção da lei junto com a deputada Bella Gonçalves. Para mais detalhes sobre a lei, ver <https://www.almg.gov.br/projetos-de-lei/PL/814/2023>

Katurãma conseguiram o apoio da prefeitura de São Joaquim de Bicas, que já contribuiu com melhorias na aldeia (ver seção 5.12. Gestão do Espaço).

Os moradores da retomada Arapowã Kakyá também conseguiram apoio do poder público nos níveis Estadual e Federal. A Funai é a principal referência a nível Federal. "Qualquer coisa que acontecer com nós aqui nós vai pra dentro do prédio da Funai! (...) Lá não é onde resolve a causa do índio?", explica o pajé. Os Xukuru-Kariri conseguiram o apoio do Funai e do Ministério Público Federal para recorrer contra a reintegração de posse reivindicada pela Vale. Junto a essas instituições pedem a demarcação da terra. Além disso, os moradores dessa retomada dizem precisar da "saúde do homem branco" e já conseguiram atendimento de enfermeiras da Secretaria de Saúde Indígena - SESAI.⁴⁰⁶ "Apesar da gente conhecer as medicina natural dos mato, mas precisa também a [agência estatal de assistência à] saúde tá junto com a gente", explica o cacique. Os moradores da aldeia Arapowã Kakyá participaram junto aos indígenas de outras retomadas de manifestações em Brasília para exigir a garantia de seus direitos. Além disso, as deputadas federais Áurea Carolina e Célia Xakriabá e as deputadas estaduais Andréia de Jesus e Beatriz Cerqueira já deram apoio à retomada dos Xukuru-Kariri.

No âmbito municipal, o grupo Xukuru-Kariri tem conseguido se articular com setores da Prefeitura de Brumadinho. A equipe do Programa Saúde da Família - PSF, por exemplo, já realizou ações para promoção da saúde na aldeia. Do mesmo modo, representantes do setor de Atenção de Saúde Primária atuaram no atendimento à saúde dos moradores. Mais recentemente, a Secretaria de Turismo e Cultura do município se mostrou disponível para elaborar projetos para o território. O próprio cacique Xukuru-Kariri tem participado de reuniões na Prefeitura, tendo inclusive representado o município na Conferência Estadual de Saúde. O cacique manifestou interesse em participar da vida política no município:

"eu tô pensando em ocupar também a política, sou pré-candidato a vereador. Se eu ganhar lá com a minha espiritualidade, eu vou entrar lá pra ajudar

⁴⁰⁶ A Secretaria de Saúde Indígena - SESAI é responsável por coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e todo o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) no Sistema Único de Saúde (SUS).

meu povo, ajudar o povo quilombola, e abrir uma secretaria dos povo tradicional”.

5.8. Parentes

O apoio e a presença de indígenas que não vivem dentro das retomadas também foram importantes para a existência das aldeias Katurãma e Arapowã Kakyá. De um modo geral, o termo “parentes”⁴⁰⁷ é utilizado entre os indígenas, independente da consaguinidade, do parentesco, e mesmo da etnia. É comum escutar referências do tipo “os parentes Xukuru-Kariri”, “os parentes Yanomami” e assim por diante.

Em um primeiro nível, acontece o apoio entre os próprios moradores, que se ajudam e compartilham recursos. O depoimento de uma indígena Pataxó é ilustrativo: “aí essa família que é assistida pela Vale, ela ajuda a outra família. (...) Aqui nós dividimos tudo, nós dividimos comida, (...) roupas dividimos, tem dois colchão, outro serve pra outra pessoa”. Como observamos em outro trabalho,⁴⁰⁸ as redes de parentesco são fundamentais para o movimento entre as aldeias de origem, as cidades e os territórios das retomadas. Elas conectam pontos da rede territorial e são parte de estratégias coletivas de mobilidade e migração, funcionando como redes de proteção pessoal e coletiva. Mesmo os recursos obtidos, como dinheiro, alimentos e roupas, circulam entre localidades distintas a partir das redes familiares.

Em um segundo nível, acontece o apoio entre indígenas das diferentes retomadas da RMBH. Lideranças e moradores das aldeias Katurãma, Naô Xohã, Kamakã-Mongoió e Xukuru-Kariri já participaram juntos em manifestações em espaços públicos, palestras nas cidades, além de eventos e outras atividades realizadas nas várias retomadas. Contam ainda com o apoio de indígenas e militantes ligados ao Comitê Indígena Mineiro, que atua principalmente em Belo Horizonte.

⁴⁰⁷ O antropólogo José Mauricio Arruti, ao tratar dos processos de emergência étnica no Nordeste, já havia atentava para o fato de que diferentes grupos étnicos se identificavam como ‘parentes’, indicando uma “identidade supra-tribal, referida à origem indígena, servindo como recurso que mantém aberto os laços de identidade e, através deles, a possibilidade de laços políticos”. (ARRUTI, 1995, p. 78)

⁴⁰⁸ (CAMPOS, CAMPOS e HORN, 2023)

Em um terceiro nível, verifica-se uma forte conexão com aldeias de outras regiões e estados do país e mesmo com outras etnias. No Protocolo de Consulta Livre e Esclarecida da Katurãma fica explícita a relação com aldeias da Bahia:

"Somos a Comunidade Indígena da Aldeia Katurãma formada pelo povo Pataxó, com origens nas Aldeias Coroa Vermelha, Barra Velha, Pau Brasil, Monte Pascoal, Pedra Branca e Mata Medonha, localizadas na Bahia, e na Terra Indígena Fazenda Guarani, em Minas Gerais; e Pataxó Hã-Hã-Hãe, com origens na Aldeia Caramuru [Reserva Indígena Caramuru-Paraguassu]".

As lideranças da Katurãma afirmam que são reconhecidas pelas "lideranças de base" na Bahia, o que mostra que a "unidade social Pataxó"⁴⁰⁹ é multilocal e intimamente conectada. Como vimos, o próprio nome 'Katurãma' foi criado por uma indígena da aldeia Caramuru. Também os Pataxó da Aldeia Imbiruçu, localizada em Carmésia, Minas Gerais, já estiveram presentes em eventos nas retomadas da RMBH. Como afirma Txonãg, cacique da aldeia, durante o ato de entrega da escritura dos diretores da AMCNB aos indígenas na Katurãma:

"Pra mim é um orgulho enorme estar aqui mais uma vez com a cacique Angohó. Acompanhei ela quando ela estava no período que ela mais precisava, que foi o rompimento da barragem, estava lá nós junto, né Angohó? E agora mais uma vez participando dessa bela conquista aqui".

Conexões entre diferentes aldeias também ocorrem por meio das escolas, a partir da circulação de professores e de materiais didáticos. As campanhas para arrecadação de doações são outro exemplo, uma vez que os indígenas utilizam suas mídias sociais para divulgar pedidos de ajuda para outras aldeias.

O grupo Xukuru-Kariri, como vimos, contou com o apoio de lideranças da Aldeia Renascer Wakonã, localizada em Presidente Olegário, onde se estabeleceu por alguns meses após deixar o município de Caldas. Ao chegar na RMBH, esses indígenas tiveram apoio de lideranças das retomadas Katurãma e Kamakã-Mongoió, além do suporte recebido do Comitê Indígena Mineiro.

⁴⁰⁹ (SAMPAIO, 2000)

Por fim, foi possível verificar o apoio entre indígenas de diferentes etnias. Os Krenak ajudaram os moradores da Katurãma na negociação com a mineradora para reparação dos danos causados pelo rompimento, uma vez que já haviam lidado com uma situação similar após o rompimento da barragem de Mariana, em 2015, que afetou seu território. A indígena Célia Xakriabá, como já citamos, esteve presente nas retomadas da RMBH contribuindo para divulgar pedidos de ajuda para as aldeias. As retomadas também receberam apoio de organizações indígenas como a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo - APOINME e a Articulação de Povos Indígenas do Brasil - APIB. Além disso, moradores da Katurãma e da Arapowã Kakyá já participaram de eventos e mobilizações junto ao movimento indígena nacional, como o Acampamento Terra Livre - ATL. Outro exemplo foi a 3ª Marcha das Mulheres Indígenas, realizada em Brasília em setembro de 2023 com a participação de várias etnias.

* * *



Figura 21: Material de divulgação do evento 'Sem Demarcação Não Tem Jogo' realizado na Aldeia Katurãma. Fonte: Publicado no Instagram @aldeiakaturama. Setembro de 2022.



Figura 22: Material de divulgação do evento Jogos Indígenas (esquerda) e do mutirão de construção na Aldeia Katurãma (direita). Fonte: Publicado no Instagram @aldeiakaturama. Abril e junho de 2023.



CAMPAINHA DE SOLIDAEIRDADE AO POVO XUCURU KARIRI

APÓIO NA FORMA DE BARRACAS.

CELEBRAÇÃO DO PRIMEIRO ANIVERSÁRIO DA RETOMADA DO TERRITÓRIO DA ALDEIA XUCURU KARIRI, BRUMADINHO

25/02, DE 09H ÀS 15H

TODOS OS APOIADORES ESTÃO CONVIDADOS.

Programação:

Apresentações culturais, degustação de comidas e bebidas, modalidades esportivas indígenas, toda de conversa, exposição de artesanatos e ritual de encerramento. Será servido almoço aos participantes.

NECESSITAMOS DE APOIO FINANCEIRO PARA CLMPRA DOS ITENS DO ALMOÇO.

QUALQUER CONTRIBUIÇÃO SERÁ BEM VINDA!

PIX CPF: 08588999498
Carlos José da Silva

Figura 23: Esquerda: Campanha para arrecadar recursos para comparecer na manifestação em Brasília. Fonte: Publicado no Instagram @aldeia_arapowa_kakya. Maio de 2023. Direita: Convite para evento realizado na Aldeia Arapowã Kakyá. Fonte: Compartilhado pelos indígenas via WhatsApp Fevereiro de 2023.



CURSO LIVRE

ALDEAR A CIDADE

SABERES E LUTAS DOS POVOS INDÍGENAS NA RMBH

INSCRIÇÕES: 12 A 22 DE OUTUBRO

ENCONTRO DE SABERES UEMG KAIPORA

Composição da mesa:

 Cacique Merong, Aldeia Kamakã Mangoió Brumadinho - MG	 Cacique Arakuã Aldeia Naô Xohã, Povos Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe São Joaquim de Bicas - MG
 Cacique Arapowanã, Aldeia Arapwã Kakyã, Povo Xukuru Kariri Brumadinho - MG	 Cacica Angôho, Aldeia Katurãma, Povos Pataxós e Pataxós Hã-Hã-Hãe São Joaquim de Bicas - MG
 Yolis Lyon, Liderança Indígena da Retomada Terra Mãe, Povo Warao. Betim - MG	Mediação: Gustavo Campos Educador Social e Mestrando no PPG-TIE PUC Minas

Figura 24: Material de divulgação do curso 'Aldear a Cidade' realizado na UEMG (esquerda) e do evento 'Aldeias que Ensinam' realizado na Puc Minas (direita). Fonte: Compartilhado pelos organizadores via WhatsApp. Outubro de 2023.



Figura 25: Indígenas da Aldeia Katurãma na marcha ao Supremo Tribunal Federal em Brasília em protesto contra o Marco Temporal. Fonte: Publicado no Instagram @aldeiakaturama. Agosto de 2021.



Figura 26: Moradores das retomadas da RMBH fecham a rodovia BR381 em São Joaquim de Bicas em protesto contra o Marco Temporal. Fonte: Publicado no Instagram @aldeiakaturama. Junho de 2023.



Figura 27: Lideranças das retomadas da RMBH reunidas na Puc Minas durante o evento 'Aldeias que Ensinam'. Fonte: Foto de @pamellaribeirinha publicada no Instagram @aldeiakaturama e @aldeiasqueensinam. Novembro de 2023.



Figura 28: Representante da Associação Mineira de Cultura Nipo-Brasileira transfere a propriedade da terra para as lideranças da Aldeia Katurãma. Fonte: Foto de Isis Medeiros publicada no portal do jornal O Tempo (MOTA, 2021).



Figura 29: Representantes da Comissão de Direitos Humanos da Embaixada da Holanda na ONU visitam Aldeia Arapowã Kakyã. Fonte: Publicado no Instagram @aldeiakaturama. Março de 2023.



Figura 30: Walter Casagrande, Maria Ribeiro, Cacica Angohó e Thiago Lacerda no evento 'Sem Demarcação Não Tem Jogo' realizado na Aldeia Katurãma. Fonte: Publicado no Instagram @mariaaribeiro. Setembro de 2022.



Figura 31: Lideranças da Aldeia Katurãma em reunião com Joenia Wapichana, presidente da Funai (esquerda) e com o ministro Luiz Marinho, no Ministério do Trabalho (direita). Fonte: Publicado no Instagram @aldeiakaturama. Setembro de 2023.



Figura 32: Esquerda: Deputada Federal Célia Xakriabá ao lado de Angohó no ato público em Brumadinho. Fontes: Publicado no Instagram @isis.medeiross. Fevereiro de 2023. Direita: Célia Xakriabá apoiando o cacique na aldeia Arapowã Kakyá. Fonte: Publicado no Instagram @aldeia_arapowa_kakya. Março de 2023.

5.9. (Re)conquista da Terra

No caso dos Pataxó, as condições precárias de vida na periferia de Belo Horizonte, somadas à lentidão do processo de reparação definitiva pela mineradora Vale, fizeram com que as lideranças decidissem “se virar sozinhas” em busca de uma nova terra. Segundo uma liderança, precisavam com urgência de um local para “colocar as famílias, porque não dava para continuar no aglomerado”. Ainda antes de encontrar a terra, o grupo passou a se denominar Katurãma, nome criado junto com outras lideranças Pataxó Hã-Hã-Hãe da Terra Indígena Caramuru Paraguassu, localizada no Sul da Bahia. Um relato da cacica⁴¹⁰ do grupo explica a origem do nome e da intenção de criar uma nova aldeia:

“Eles fizeram ritual na noite de lua cheia e naquela noite os Naô pediu que era para mim batizar o nome do nosso grupo, que estava no contexto urbano, como Katurãma, que significava ‘boa sorte’, e que daquele nome a gente ia conseguir reerguer o nosso povo e conseguir uma nova terra. E assim a gente fez.”

Dito e feito. A cacica conta como encontraram uma terra pouco tempo depois: estavam a caminho de Brumadinho para visitar uma fazenda abandonada quando, no caminho, passaram por uma “mata linda pegando fogo”, localizada no município de São Joaquim de Bicas. Resolveram verificar e descobriram que a área, conhecida como Mata do Japonês, e que mais tarde souberam se tratar de uma RPPN,⁴¹¹ estava sendo invadida por grileiros. Com o auxílio de uma jornalista, divulgaram vídeos na internet denunciando o ocorrido e solicitando a ajuda dos órgãos públicos.

Foi assim que os membros da Associação Mineira de Cultura Nipo-Brasileira - AMCNB, então proprietários da terra, tomaram conhecimento da intenção dos indígenas em proteger a mata. Pouco tempo depois, os associados, que já tinham ciência das invasões dos grileiros, decidiram doar aos indígenas a propriedade⁴¹²

⁴¹⁰ Visto que a atual liderança é uma mulher, os indígenas referem-se a ela como “cacica”, no lugar de “cacique”.

⁴¹¹ Reserva Particular do Patrimônio Natural

⁴¹² Inicialmente ficou acordado que 70% do valor da terra seria doado pela associação e 30% deveria ser pago pelos indígenas após o recebimento da indenização da Vale, prevista no acordo de reparação em andamento no momento. Pouco tempo depois, os membros da AMCNB decidiram doar integralmente a propriedade.

com uma área de 34 hectares quase inteiramente composta por Mata Atlântica preservada. "Decidimos doar a terra porque eles não tinham onde ficar e nós não tínhamos guardiões para tomar conta da mata, então a aldeia Katurãma seria o povo ideal para atender os dois objetivos", explicou um diretor da AMCNB.

A propriedade está inserida na zona urbana de São Joaquim de Bicas, no bairro Primavera, a cerca de cinco quilômetros da sede municipal. A região é composta majoritariamente por lotes residenciais unifamiliares, com baixo adensamento, e possui uma estrutura precarizada, com ruas sem asfaltamento, ausência de equipamentos públicos e interrupções recorrentes no fornecimento de água encanada. A distância entre o acesso da aldeia e o Rio Paraopeba, se medida em linha reta, é de cerca de oitocentos metros. De acordo com o zoneamento municipal, o lote ocupado pela aldeia se encontra inteiramente dentro de uma Zona de Proteção (ZP-1). Além disso, o trecho por onde corre um curso d'água dentro da propriedade é classificado como Zona de Diretrizes Especiais - Trama Verde e Azul (ZDE-TVA). Segundo o plano diretor do município, nas zonas de proteção "serão criadas estruturas de proteção ambiental que permitam a incorporação dessas áreas enquanto espaço de lazer e de convivência para a população, permitindo usos compatíveis com a preservação ambiental." A legislação prevê, inclusive, a possibilidade de remuneração para aqueles que atuarem na conservação ambiental nessas áreas. A Figura 33 apresenta um mapa produzido a partir da imagem aérea da região da aldeia.

A Aldeia Katurãma foi inaugurada em junho de 2021, logo que a doação foi anunciada, e cerca de trinta famílias indígenas passaram a morar no local, incluindo crianças, jovens, adultos e anciãos. Para receber a propriedade da terra coletivamente foi necessário formalizar o grupo, o que resultou na criação da Associação Indígena do Povo Katurãma - AIKA. Alguns meses depois, os moradores instalaram uma placa no acesso da aldeia com a mensagem: "PROPRIEDADE PARTICULAR - Proibida Entrada - Aldeia Katurãma - Aldeia Indígena". A propriedade foi oficialmente transferida para a associação indígena no ano seguinte, em agosto de 2022. Durante o evento de celebração da transferência, a cacica afirmou exaltada: "Nós estamos demarcando a primeira Terra Indígena do Brasil, feita por nós mesmos, povos indígenas!" Em suas próprias palavras, os Pataxó estavam realizando a "autodemarcação" da terra.

Vejamos agora como a retomada feita pelos Xukuru-Kariri em Brumadinho se iniciou, dando origem à aldeia Arapowã Kakyá. Segundo relatos do cacique, durante um trabalho espiritual ele teve uma 'visão' de que chegavam em um local com casas abandonadas e uma índia. Foi essa visão que passou a guiar a "pesquisa"⁴¹³ que iniciaram por conta própria para encontrar uma terra. Nesta época, o grupo chegou a passar alguns dias morando na retomada Kamakã-Mongoió, que havia sido iniciada pouco tempo antes na região de Córrego de Areia, em Brumadinho. Chegaram a ser convidados a morar nessa aldeia, porém optaram por "fazer a própria luta", segundo contam os indígenas.

Pouco tempo depois, "guiados pelos encantados", como disseram, chegaram até uma fazenda abandonada cujo acesso principal estava próximo a uma grande estátua de uma índia. Segundo o cacique, a índia era a mesma que ele havia visto em sua prática espiritual, o que indicava ser aquele o local destinado para a retomada. A estátua mencionada no relato do cacique está localizada no município de Brumadinho, às margens da rodovia que liga o centro da cidade ao povoado de Melo Franco, em uma região conhecida como Alberto Flores. Ela pertence à propriedade privada rural chamada Fazenda Flor da Índia. Já a "fazenda abandonada" trata-se de uma área de 156 hectares - cerca de quatro vezes e meia maior do que a propriedade da Katurãma - que pertenceu à antiga Fazenda da Bruma e havia sido comprada pela mineradora Vale,⁴¹⁴ como os indígenas vieram a saber mais tarde.

A propriedade se encontra fora da malha urbana de Brumadinho, a cerca de dez quilômetros de distância da sede do município, em uma área classificada como Macrozona de Influência Urbana (MZIU) devido a sua proximidade com o eixo viário que conecta as áreas urbanizadas. Localizada na bacia do Ribeirão Casa Branca, segundo a legislação municipal a área "deverá apresentar um caráter de sustentabilidade ambiental". Ao circular pela região, o que se vê na prática é uma alternância de propriedades rurais, pequenos vilarejos e condomínios residenciais privados, além de uma intensa atividade minerária. Para se ter uma noção, a

⁴¹³ O uso do termo 'pesquisa' pelos Xukuru Kariri soa como uma provocação à atuação da Funai, já que a pesquisa que os técnicos do órgão diziam estar realizando não tinha surtido efeito, uma vez que não haviam oferecido nenhuma terra aos indígenas que estes considerassem satisfatória para se instalarem.

⁴¹⁴ Segundo reportagem do Cedefes, a Fazenda da Bruma é uma dentre as 127 fazendas que já foram compradas pela mineradora na região desde o rompimento da barragem de Córrego do Feijão, ocorrido em janeiro de 2019. (MOREIRA, 2023b)

fazenda retomada pelos Xukuru Kariri se encontra a apenas dois quilômetros do local do rompimento da barragem de Córrego do Feijão, operada pela Vale, se medido em linha reta, e a cerca de seis quilômetros e meio, se considerado o deslocamento pelas estradas existentes. A propriedade da antiga fazenda é quase toda composta por vegetação rasteira além de algumas áreas de mata densa preservada. Existem ainda um curso d'água e um açude dentro da área. O acesso fica a pouco menos de um quilômetro do Rio Paraopeba, se considerada a distância em linha reta. Um mapa da região com base em fotos de satélite é apresentado na Figura 34.

No dia 20 de fevereiro de 2022 o grupo Xukuru Kariri, composto por dezesseis famílias, com trinta adultos e vinte crianças, retomou a área e inaugurou a aldeia Arapowã Kakyá. O relato do pajé mostra as condições do grupo no momento da chegada ao local:

"Os menino tudo com sede, já era quase três hora da tarde, com sede, com fome. Aí nós olhando pra cá, aí avistamo aqui. 'Tem uma casa abandonada ali, com certeza deve ter água', aí disse 'bora meu fi', aí descemos. Chegamo aqui, tem uns pé de goiaba aqui, aí os menino foram logo comendo goiaba. Aí se habituou logo, nós já benzeu aqui as água, o território, nosso território. E quando nós planta o pé no território é raiz, e raiz forte!"⁴¹⁵

O cacique conta que retomaram a fazenda "por conta da necessidade". "Por que se fosse pra mim escolher, eu tava no meu território tradicional. (...) A gente ocupou numa necessidade e uma dívida que os órgão⁴¹⁶ tinha conosco", explicou durante uma apresentação.⁴¹⁷ E deixou claro: "Nós precisa do território pra nós morar". O depoimento do ancião do grupo, pajé e pai do cacique, ilustra como os indígenas compreendem o ato de retomar. Segundo o pajé, ao contrário do que dizem, os povos indígenas não são invasores, mas sim os invadidos, e por isso têm o direito de retomar aquilo que já pertenceu aos seus antepassados: "O povo diz

⁴¹⁵ (BAETA e MOREIRA, 2022) Depoimento do pajé no minuto 02:49

⁴¹⁶ Ao mencionar "os órgão", o cacique está se referindo à Funai.

⁴¹⁷ A apresentação foi feita pelo cacique Arapowanã no "I Seminário Aldeias que Ensinam: Retomada de Terras e Construção de Territórios na RMBH" que ocorreu em 8 de novembro de 2023 na Puc Minas.

que Pedro Álvares descobriu o Brasil, (...) Pedro Álvares Cabral foi invasor! Invadiu nossas terra. Aqui onde for terra brasileira é terra de índio!", reclama.

A área retomada encontrava-se sem ocupação humana e sem nenhuma manutenção. Em uma filmagem realizada nos primeiros dias da retomada o cacique mostra que a área estava tomada por mato alto e continha algumas casas abandonadas, sem telhado, portas, janelas e mobília. "Tava abandonada e nós estamos ajeitando pra nós sobreviver. (...) Nós não tem pra onde ir, tem crianças envolvidas, né", explicou. A mineradora Vale, que contestou a retomada logo nos primeiros dias, declarou que a propriedade estava sem uso pois tem a função de compensação ambiental.

Na semana seguinte, os Xukuru-Kariri fixaram uma faixa na estrada de acesso com o nome da aldeia para demarcar a área. "Não sabíamos que pertencia à Vale e hoje passamos a saber. Batizamos o local como a nossa terra, o nosso território", declarou o vice cacique que também explicou que vinham "lutando por um lugar fixo". Assim como no caso Pataxó, foi feita a 'autodemarkação' da terra.

* * *

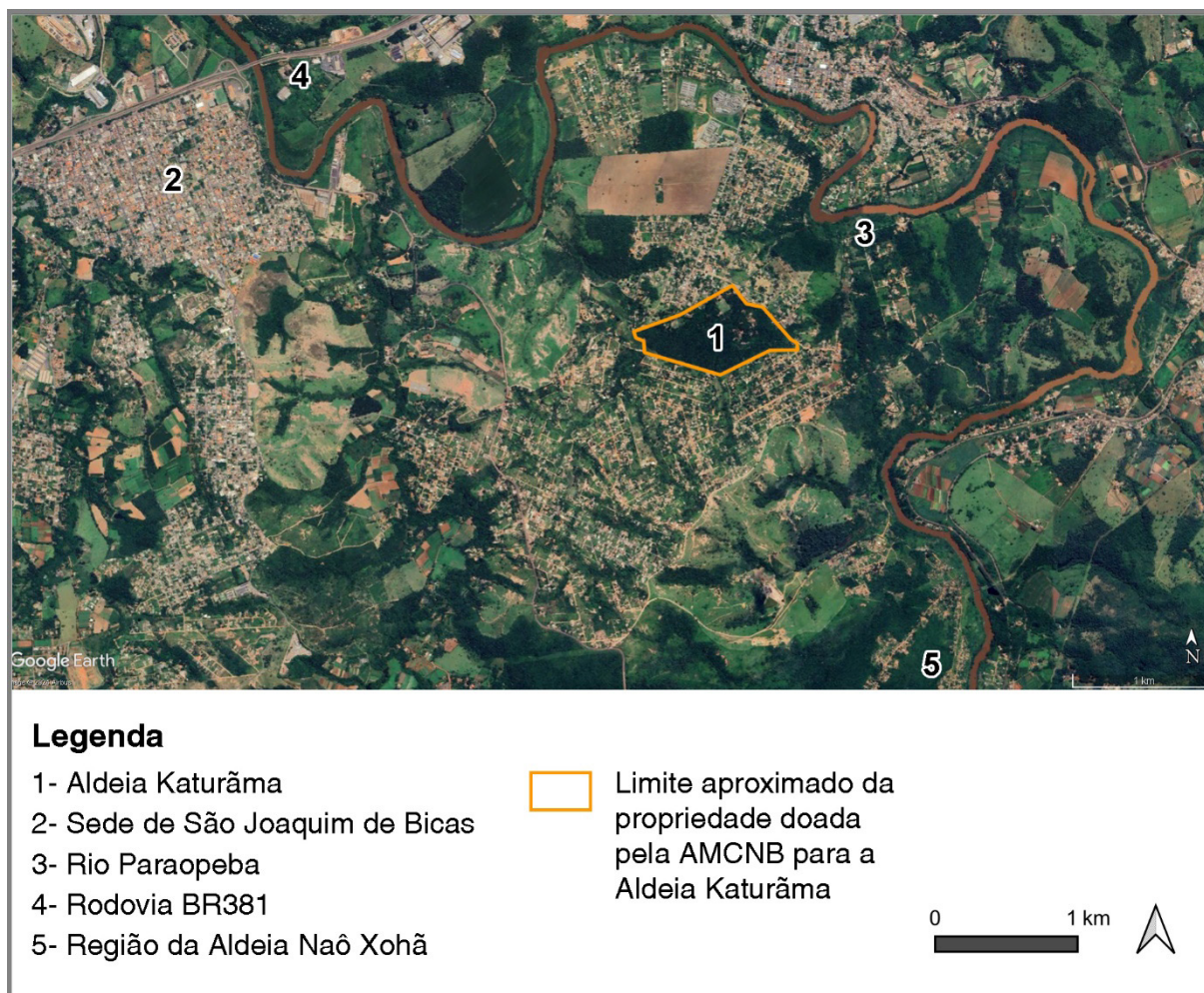


Figura 33: Mapa do entorno da Aldeia Katurãma. Fonte: Elaborado pelo autor sobre imagem aérea do Google Earth. Agosto de 2024.

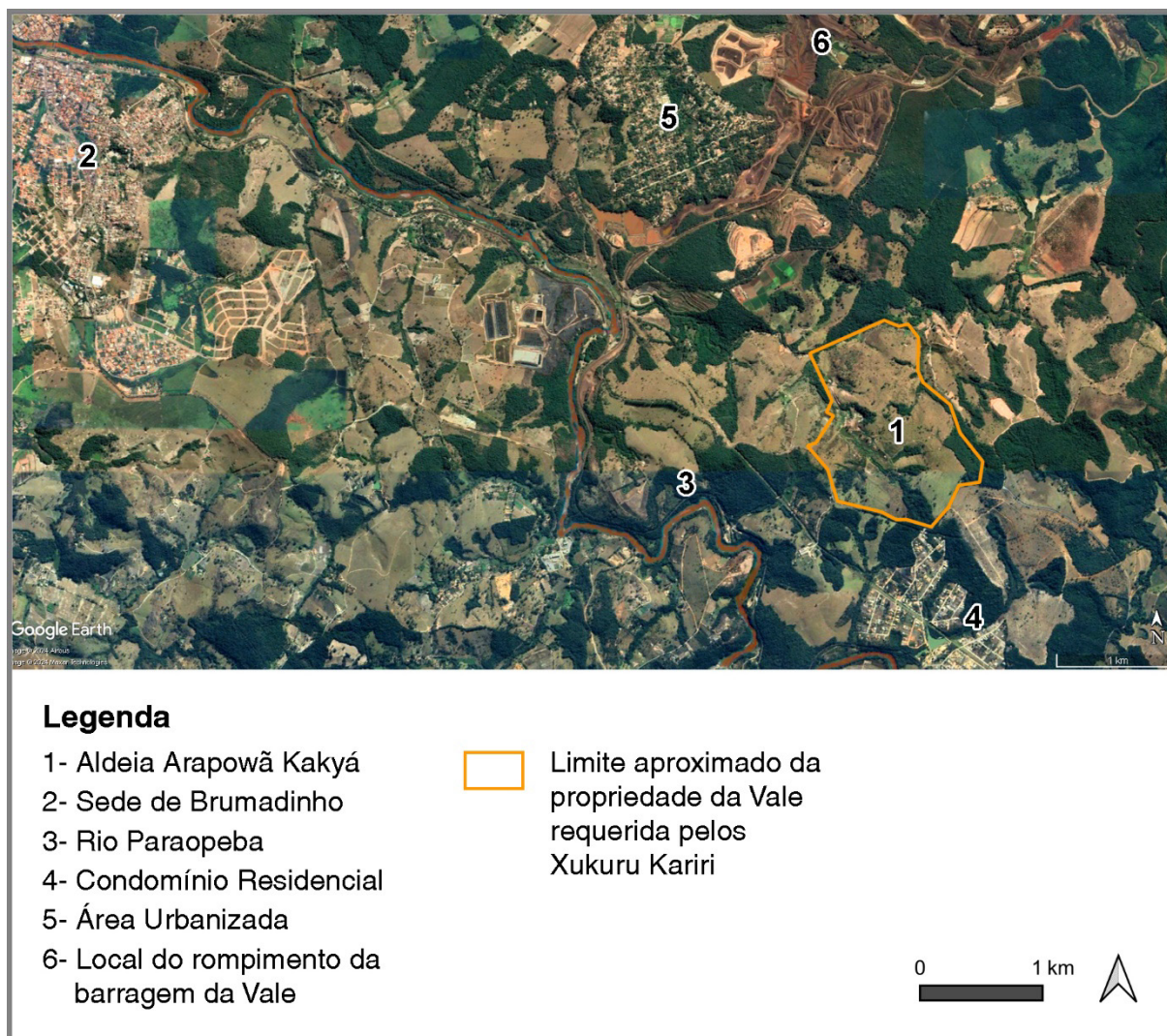


Figura 34: Mapa do entorno da Aldeia Arapowã Kakyá. Fonte: Elaborado pelo autor sobre imagem aérea do Google Earth. Agosto de 2024.

5.10. Afirmação da Indigeneidade

A afirmação da indigeneidade é uma importante prática dos indígenas para r-existir na metrópole belo horizontina. Diversas são as estratégias para marcar a identidade indígena. No caso da retomada Katurãma, uma das mais marcantes é o uso de trajes e adereços típicos. Dentre os mais usados estão cocares de pena, saias fabricadas em palha; colares, brincos e pulseiras fabricados com sementes e penas; pinturas no corpo e no rosto, além do porte de objetos como chocalhos, tacape, e arco e flechas. São utilizados por crianças, adultos e anciãos em diferentes ocasiões como festas, eventos, rituais, ou mesmo durante protestos e entrevistas. Lideranças Pataxó utilizaram os termos "sagrado", "místico", "tradicional" e "típico" para definir o significado dos trajes para seu povo.

Outra prática muito comum são os cantos e danças realizados pelos Pataxó, aos quais denominam "Awê". Normalmente, esses cantos são acompanhados com tambores e chocalhos e utilizam palavras no idioma próprio, o Patxohã. Indígenas de todas as idades se unem no Awê, que normalmente é dançado em roda e vestindo os trajes típicos. É comum apresentarem o Awê para visitantes na própria aldeia, assim como nos protestos e nas ocasiões em que visitam sedes de órgãos públicos nas cidades.

O "resgate da ancestralidade" e a espiritualidade são outros aspectos presentes no discurso dos indígenas ligados à afirmação da indigeneidade. Em uma postagem no Instagram da retomada os indígenas escreveram: "somos semente do povo Pataxó, trazemos dentro de nós as nossas raízes ancestrais". Vários elementos do cotidiano dos moradores da Katurãma remetem à ancestralidade e às aldeias de origem na Bahia. O urucum utilizado nas pinturas corporais, por exemplo, "significa o sangue derramado de Barra Velha, o sangue derramado que nossos anciões sofreram", explica um professor da escola da aldeia. As águas são apontadas como entidades sagradas: "nosso povo Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe, nós trabalhamos com o nosso Deus Txôpai, que é o Deus da água", explica uma indígena. A nascente existente na Katurãma é utilizada para fazer o "batizado cultural" das crianças. Uma liderança diz que é importante "cultivar a espiritualidade" e complementa que, para isso, realizam diversos rituais como o "ritual da lua nova", o "ritual da lua cheia", "o ritual da Jurema" e "o ritual do

torrado". Também o uso do chocalho está ligado à espiritualidade, já que é utilizado para "chamar os encantados", como explica uma indígena.

O caso da retomada Katurãma mostra que a própria existência do território contribui para a afirmação da indigeneidade. "Não existe índio nativo sem terra", afirma uma liderança, explicando que precisam da terra para manter o modo de vida no "costume tradicional". Também segundo o depoimento de um professor da aldeia, "sem o território nada acontece, não tem cultura, não tem etnia." A cacica da aldeia explica que o território foi um "mecanismo" utilizado para serem novamente reconhecidos após terem sua identidade questionada quando estavam morando na periferia de Belo Horizonte. Para ela, o fato de viverem coletivamente em uma aldeia deveria ser o suficiente para garantir seu reconhecimento como indígenas. "Se nós falamos nossa língua, vivemos num coletivo, temos uma comunidade, uma aldeia, uma escola bilíngue, porque para a gente ser considerado indígena a gente tem que ter uma terra demarcada? A nossa *autodemarkação* não vale?", questionou a cacica durante uma entrevista.⁴¹⁸

A existência da mata dentro do território também é importante para afirmar o modo de vida indígena. Uma moradora da Katurãma explica que a natureza é sagrada para seu povo: "Aquela mata, não é só uma mata, ele não é só um território de habitar. Ali tá os nossos encantado". E complementa que os "encantados" lhes deram a missão de proteger a mata, uma vez que cada árvore é vista como a encarnação de um ancestral de seu povo. Há relatos sobre se sentir "alegre e feliz", "saudável", ou "ficar à vontade" morando em meio à natureza.

O modo de construir também é um meio de reforçar a indigeneidade Pataxó. As salas de aula, as áreas comuns e muitas moradias (denominadas *kijemes*) foram construídas em formato arredondado, remetendo às construções indígenas pré-coloniais. Embora diferentes materiais construtivos tenham sido adotados, os indígenas deram destaque àqueles que consideram tradicionais. Uma foto postada no Instagram da aldeia mostra uma construção sendo realizada em pau-a-pique e acompanha o seguinte texto: "Nossos Kijemes sendo construídos com as técnicas milenares de uso do barro". A utilização da palha de piaçava para cobrir algumas casas, apesar de ser um material difícil de encontrar na região, é adotada em

⁴¹⁸ Depoimento da cacica Angohó na reportagem publicada pelo portal de notícias Mongabay. (ROCHA, 2023b)

algumas ocasiões para reforçar a conexão com o modo de construir dos seus antepassados.

A produção de artesanato é outro aspecto ligado à afirmação da identidade Pataxó, como ilustra o seguinte depoimento de um indígena: "Nós temos o direito de expor o nosso eu através da cultura, nossos artesanatos, que isso é cultura." O artesanato contribui para fortalecer a "unidade social"⁴¹⁹ dos Pataxó. Como mostramos em outro momento, uma espécie de "circuito" ligado à fabricação, produção e venda do artesanato faz com que os Pataxó que vivem na RMBH estejam em constante contato com as aldeias de origem na Bahia.⁴²⁰ Essas aldeias são apontadas como os principais locais para aprendizado das técnicas, acesso à matéria prima e compra de produtos acabados para revenda. Já a venda do artesanato se dá nos diferentes locais por onde circulam, com destaque para as cidades e, mais recentemente, para as próprias retomadas na RMBH. Além de fortalecer a identidade, o artesanato é ainda uma importante fonte de renda para o grupo, como veremos melhor na seção 5.13 (Soberania Econômica).

Outro modo de afirmar a indigeneidade é o uso do idioma próprio. O *Patxohã*, que começou a ser resgatado nas aldeias da Bahia, é utilizado com frequência pelos moradores da Katurãma. Expressões e frases no idioma aparecem nos cantos, nos nomes, na comunicação oral e escrita, como é possível notar em postagens nas redes sociais, nas placas instaladas na aldeia ou nos trabalhos produzidos pelos estudantes indígenas. O depoimento de um professor da aldeia ilustra como o uso do idioma fortalece a unidade cultural. Após se apresentar na língua Patxohã, explica: "Me apresentei na minha língua por forma de valorização da minha linguagem, do meu povo Pataxó." Em seguida, conta da importância de ensinar o idioma na escola da Katurãma: "Na minha comunidade hoje eu tenho 30 crianças que tão ali estudando o seu *Yatê*, o seu idioma da sua origem, da sua linguagem de volta, da sua cultura, o seu resgate." Veremos em maiores detalhes o papel da escola bilingue da aldeia na seção 5.14 (Soberania Pedagógica).

Outra estratégia ligada à afirmação da indigeneidade é o que os próprios indígenas denominam "letramento racial". São palestras e apresentações

⁴¹⁹ (SAMPAIO, 2000)

⁴²⁰ (CAMPOS, CAMPOS e HORN, 2023)

realizadas em escolas e universidades para ensinar sobre a cultura indígena. As visitas dos indígenas a esses locais têm como objetivo reduzir o preconceito e a discriminação, além de ser uma oportunidade de dar visibilidade para as retomadas e de acessar um público maior para a venda de artesanato (ver seção 5.13. Soberania Econômica). Uma postagem no perfil do Instagram da Katurãma traz o seguinte anúncio: "Estamos ativando o nosso projeto de letramento racial, cultural e ambiental nas escolas e universidades da região. Quem tiver interesse em conhecer nossa proposta e receber uma visita, nos procure!". O letramento também ocorre na própria retomada, quando recebem alunos de escolas e outros visitantes.

Há, ainda, outras atividades realizadas pelos moradores da aldeia Katurãma que servem para afirmar a indigeneidade. Por exemplo, nos materiais de divulgação dos eventos realizados na aldeia aparecem menções a atrações como "comidas tradicionais indígenas", "casamento indígena", "jogos indígenas" e "massagem com ervas e pomadas tradicionais". A organização e participação em eventos, como por exemplo os Jogos Indígenas de Minas Gerais, além de contribuir para o fortalecimento da identidade, é importante para estabelecer relações com outras aldeias e etnias e fortalecer a luta política das retomadas (ver seção 5.8. Parentes).

No caso dos Xukuru-Kariri, o uso de trajes e pinturas corporais também é uma estratégia comum para afirmar a indigeneidade, ainda que seja possível perceber um padrão próprio de cores e materiais, que os diferencia dos Pataxó. Do mesmo modo, as "apresentações culturais", que consistem na realização de cantos e danças coletivas acompanhados pelo ritmo do maracá, são formas de marcar a identidade. Embora mantenham semelhança com o Awê dos Pataxó, nos cantos e danças também é possível perceber particularidades próprias do grupo. Além das apresentações realizadas para visitantes na própria retomada, é comum os indígenas se apresentarem em escolas e outros locais fora do território.

Os Xukuru-Kariri também se afirmam por meio da prática de rituais e da referência à espiritualidade. A referência à espiritualidade aparece em expressões do tipo "nosso encantado nos guiou até aqui" ou "a espiritualidade nos levou do Sul de Minas até esse território". Um ritual de batismo realizado em abril de 2024 ilustra a preocupação dos indígenas em marcar sua alteridade. O cacique abriu a

cerimônia explicando ao público⁴²¹ que possuem o próprio modo de batizar seus filhos, porém precisam “do papel” e, por isso, a criança estava sendo batizada também pela igreja católica. Convidaram para realizar o batizado um padre agostiniano que já vinha apoiando a retomada desde sua inauguração. O padre conduziu a cerimônia seguindo os ritos católicos, no entanto todo o processo foi “contaminado” por práticas indígenas. As próprias roupas vestidas pelo cacique (pai do indígena batizado), sua esposa, e a própria criança, traziam uma mistura de trajes e adereços indígenas com roupas “sociais” comumente utilizadas pelos fiéis católicos nas igrejas. Entre cantos no idioma próprio, danças em roda, defumação de ervas, a criança foi batizada pelos padrinhos e parentes junto com o padre católico. Uma “mescla de culturas” que, apesar de estar sendo inventada naquele exato momento, se desenrolava de forma natural e fluida, entre dezenas de visitantes que registravam curiosos aquele ritual católico-indígena.

Do mesmo modo que na retomada Pataxó, na aldeia Arapowã Kakyá o próprio território também aparece como aspecto importante para afirmação da indigeneidade. Os Xukuru-Kariri declaram que viver em uma terra própria e em meio à natureza são condições essenciais para “seguir com os costumes tradicionais” e “preparar as futuras gerações na cultura”. Uma explicação dada pelo cacique a alguns apoiadores ilustra esse aspecto:

“Sem o território o índio vai viver aonde? Na cidade? Nós temos tudo o costume de viver dentro do mato mesmo, dentro de um território, fazer nossa aldeia, preservar o meio ambiente, as nascentes. O pedaço de mato que temos aqui é nossa religião”

O grupo Xukuru-Kariri também marca sua identidade por meio dos espaços construídos. As casas abandonadas existentes na retomada, mesmo sem os telhados, portas e janelas, tiveram suas fachadas pintadas com grafismos da etnia além de desenhos de cocares, maracás, lanças, aves e árvores. Algumas edificações foram construídas pelos indígenas em formato circular, com estrutura em madeira e cobertas com palha, remetendo igualmente ao modo de habitar pré-colonial. No caso das salas de aula, ainda que tenham sido utilizados materiais

⁴²¹ o evento foi realizado na retomada Arapowã kakyá, amplamente divulgado nas mídias sociais e aberto à visitantes.

industrializados como as telhas de fibrocimento na cobertura, as alvenarias foram construídas em pau-a-pique, utilizando-se basicamente madeira e terra. Essa técnica, além de ser dominada pelos moradores e ter possibilitado construir a escola com autonomia, contribuiu para afirmar a identidade já que os indígenas declaram que mantêm o modo tradicional de construir. As paredes externas das salas também foram rebocadas e pintadas com grafismos e desenhos. Em outra construção mais recente, a chamada "oca cultural", os indígenas também adotaram o formato arredondado e o uso da madeira, apontados como características tradicionais, embora também tenham utilizado materiais industrializados como o eucalipto tratado e a telha de fibrocimento.

No caso dos Xukuru-Kariri a produção de artesanato também aparece com a dupla "função" de afirmar a indigeneidade e gerar renda. No momento da chegada do grupo Xukuru-Kariri à RMBH o então vice cacique declarou: "Nós não viemos pra destruir nada, mas sim preservar a natureza, o meio ambiente, plantar, viver dos nossos artesanato, do qual é o nossos costume, tradição e religião".

Os jogos indígenas são outro modo de afirmação da identidade bastante presente no cotidiano dos Xukuru-Kariri. O cartaz de um evento comemorativo realizado na aldeia anunciava atrações como "zarabatana, arco e flecha, arremesso de lança e corrida do maracá". O grupo também já participou dos Jogos Indígenas de Minas Gerais, evento que contribuiu para aumentar a visibilidade da retomada.

5.11. Autonomia na Organização

Como vimos na seção 2.3, nos casos das aldeias Katurãma e Arapowã Kakyá, a formação dos grupos antecedeu a própria existência dos territórios. O estudo de caso mostra que, após o início das retomadas, os indígenas continuaram mantendo a autonomia nas decisões relativas à sua organização social. A definição dos moradores, das regras de convívio e das lideranças que irão representar o grupo são questões decididas internamente, sem interferência externa.

No Protocolo de Consulta Livre e Esclarecida da Katurãma, documento criado para mediar a relação da aldeia com agentes externos, consta que os próprios indígenas são os responsáveis por reconhecer quem pertence ou não à comunidade. "A comunidade indígena da aldeia Katurãma espera que nossos

atuais e futuros aliados e parceiros nos ajudem a fazer respeitar a nossa organização e nossa autonomia", declaram no texto do documento.

Ainda segundo o Protocolo, a representatividade é configurada pelo cacique, o corpo de lideranças e a associação AIKA. É importante destacar o papel fundamental da atual cacica Angohó na criação e continuidade da retomada. A cacica atua persistentemente para possibilitar melhorias no território e fazer valer os direitos dos indígenas. Ela é auxiliada pelo vice cacique Hayô,⁴²² que é também seu marido, e por outras lideranças que moram na aldeia. Os indígenas mencionam ainda a importância das "lideranças mais velhas, dos troncos de origem",⁴²³ que são consultados sempre que necessário. No geral, o grupo realiza suas atividades de modo coletivo, com participação ampla da comunidade, incluindo as crianças, os jovens e os idosos. As crianças estão presentes em todos os eventos, nas apresentações do Awê, e até mesmo nos protestos e reuniões realizadas nas sedes de órgãos públicos.

A Associação Indígena do Povo Katurãma - AIKA, que surge da necessidade de registrar a propriedade coletiva da terra, é estruturada como uma associação sem fins lucrativos que tem entre seus propósitos facilitar a articulação com instituições públicas e privadas. No Estatuto Social da associação constam uma série de propósitos, dentre eles "promover e estimular meios para que a comunidade indígena tenha condições de conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais". Além do estatuto, os indígenas criaram ainda um Regimento Interno, documento no qual constam regras de convívio do grupo. "É uma coisa bem rígida que a gente colocou, que a gente não aceita álcool dentro da nossa comunidade, a gente não aceita droga, a gente não aceita discriminação de qualquer espécie", explica a cacica.

No caso da retomada Arapowã Kakyá, o grupo mantém uma organização social própria, sendo o cacique o representante principal e porta-voz do grupo, apoiado por um conselho de lideranças que se une para tomar as decisões coletivamente. "Eu tenho um corpo de liderança tribal aqui dentro da comunidade

⁴²² Hayô era o cacique da Katurãma no momento em que os indígenas receberam a propriedade da associação AMCNB e tornou-se vice cacique pouco tempo depois, passando o cacicado para Angohó.

⁴²³ Ao discutir o processo de emergência étnica no Nordeste, Arruti apontou que os grupos que buscavam construir uma identidade própria já vinham resgatando a relação com grupos do "tronco velho". Como aponta o antropólogo, "os troncos velhos servem como reserva de memória, de cultura e de religiosidade (...)". (ARRUTI, 1995, p. 77)

pra dividir o peso, que o fardo é grande", explica o cacique. Outra figura de destaque é o pajé, pai do cacique e o mais velho do grupo. Muitos moradores são parentes entre si. "É tudo parente, é filho, é sobrinho, é avô, é irmão", explica o pajé. Os indígenas definem com autonomia as regras de convívio. "O pessoal aqui sabe como é a regra duma aldeia", explica o cacique.

Logo nos primeiros dias da retomada, os moradores divulgaram a seguinte mensagem nas redes sociais: "Agora conseguimos identificar uma área onde queremos construir nosso projeto de Vida e garantir nosso futuro *construindo nossa Autonomia*".⁴²⁴ Ainda antes de completar o primeiro ano da retomada, registraram a 'Associação Indígena da Aldeia Arapowã Kakyá do Povo Xukuru Kariri' que oficializa o coletivo perante o Estado e tem como propósito principal a defesa de direitos sociais.

5.12. Gestão do Espaço

O estudo de caso mostra que os indígenas protagonizam uma série de ações para gerir o espaço nas retomadas, como recompor e preservar os recursos naturais, construir espaços para moradia e uso comunitário, e implantar e melhorar a infraestrutura dos territórios. No caso da Katurãma, os indígenas começaram a recompor os recursos naturais existentes assim que entraram propriedade. Vale lembrar que mais da metade da área, que possui cerca de 40 hectares, está registrada como Reserva Particular do Patrimônio Natural - RPPN, sendo, portanto, um dever do proprietário atuar em sua conservação. Os indígenas de fato se posicionaram como defensores dos recursos naturais, como mostra um depoimento da cacica em janeiro de 2023:

"E nós estamos aqui hoje ainda peitando os grileiros, tentando um modo de vida de florestamento pra a única mata que é o pulmão da cidade de São Joaquim de Bicas. Eu e a minha comunidade estamos aqui protegendo a cada

⁴²⁴ Postagem no perfil @aldeia_arapowa_kakya em 6 de março de 2022. Grifos meus.

árvore, nascente, que foi devastada aqui dentro. E nós clamamos por resistência nesse território".⁴²⁵

De imediato, começaram a recuperar as duas nascentes de água que existem no território e a lutar para interromper a derrubada de árvores pelos invasores. Como vimos, a propriedade vinha sendo invadida por grileiros quando os indígenas chegaram e, desde então, instalou-se um conflito permanente entre os novos proprietários e os antigos invasores. Alguns depoimentos mostram a importância dos recursos naturais para a própria sobrevivência do grupo. "A gente só quer existir, a gente só quer proteger as mata, as floresta, os bicho", aponta um morador. "A gente não quer a terra só pra poder habitar, a gente quer a terra para viver nela, cuidar dela e cultivar ela", conta outra moradora. "Estamos ali para preservar e cuidar, cuidar para que as gerações venha respirar um ar saudável, tenha saúde", aponta outro indígena. A fala de uma liderança reforça a preocupação com as próximas gerações: "a gente quer deixar esse futuro garantido para as nossas crianças, para os nossos *kitokis*".⁴²⁶

Além de garantir as condições de vida na retomada, os Pataxó se consideram "guardiões da mata" e destacam que a preservação dos recursos extrapola o próprio território. "Nós povos indígenas não tamo lutando pra algo só para nós, nós estamos lutando para algo para vocês também, pra descendência de vocês," enfatiza uma liderança, e complementa: "80% da biodiversidade desse país tá na nossa responsabilidade". Indo mais além, a cacica sugere que a ação da Katurãma sirva de exemplo para a recuperação de outras áreas degradadas: "tem muitas áreas de não indígenas que tão jogadas, que eles não conseguem mais manter aquelas áreas de RPPN, que elas sejam transferidas para as nossas comunidade cuidar".

Outra ação para melhoria das condições de vida na aldeia Katurãma foi a construção de espaços para moradia e uso comunitário. Ainda que com recursos escassos, as construções foram necessárias para garantir a permanência no local, como explica uma moradora: "o único dinheiro que nós tínhamos em conta nós aplicamos todo aqui na terra com construções para que os supostos donos, que

⁴²⁵ Depoimento dado pela cacica Angohó para o documentário "Katurãma: uma história de luta e resistência", produzido pela Assessoria Técnica Independente INSEA. (INSEA, 2023)

⁴²⁶ *Kitokis* no idioma Patxohã significa 'crianças'.

era os japoneses, poder fazer a doação mais rápido, vendo nosso interesse aqui nesse território". Como vimos na seção 5.1 (Espaços de Vida Precários), as primeiras construções apresentavam condições precárias, predominando o uso de materiais frágeis como lonas e madeirites. Porém, com o passar do tempo, algumas famílias ampliaram e melhoraram as habitações com materiais mais resistentes, como tijolos cerâmicos, esquadrias de alumínio e telhas de fibrocimento ou de cerâmica.

O processo de construção da escola é um bom exemplo de como o protagonismo dos indígenas, somado com a contribuição de apoiadores e a atuação de agentes públicos, tem possibilitado melhorias na aldeia. Em agosto de 2021 os moradores da Katurãma começaram a construir a escola de modo independente. Já de início, o plano era fazer módulos separados, em formato arredondado de "oca", para compreender três salas de aula, uma biblioteca e uma cantina. A cacica conta que custeou os materiais para início da obra com a indenização que ela e sua família haviam recebido da Vale.⁴²⁷ Assim, os primeiros módulos foram construídos com estrutura em madeira, vedações em tijolo cerâmico sem acabamento e coberturas com lona de plástico. Alguns apoiadores contribuíram na construção dessa primeira fase. No mesmo mês, os indígenas realizaram uma reunião com representantes da Secretaria de Estado de Educação, na qual foi firmado um acordo de que a escola da aldeia funcionaria como um núcleo anexo da Escola Estadual Nossa Senhora da Paz, localizada em São Joaquim de Bicas. Após os trâmites burocráticos, a escola passaria a contar com verba para custear as contas de energia elétrica, água e internet. Em novembro do mesmo ano, os indígenas receberam uma doação de palha de piaçava para cobrir a escola. Porém, segundo relatou de um morador, a quantidade não foi suficiente para cobrir toda a escola.

Em fevereiro de 2022 os próprios moradores finalizaram a construção dos primeiros módulos da escola. Ainda que em condições extremamente vulneráveis, os espaços possibilitaram o início do semestre letivo. Porém, já em março, as lonas que cobriam as salas de aula foram destruídas pelas chuvas e ventos intensos, interrompendo o andamento das aulas. Os indígenas voltaram a procurar a

⁴²⁷ Como a cacica e sua família viviam na Naô Xohã à época do rompimento da barragem, passaram a ter direito aos salários indenizatórios pagos pela Vale. Em determinado momento, o acordo com a mineradora foi rediscutido e ficou decidido que os indígenas poderiam optar pelo adiantamento dos salários mensais, antecipando o valor das mensalidades futuras que ainda precisavam ser pagas.

Secretaria de Educação para solicitar melhorias no espaço físico, além de outras providências como a contratação de professores. Em 2023, a escola finalmente recebeu verbas da Secretaria para realizar melhorias nos espaços construídos, além da construção de um banheiro comunitário. As lonas plásticas utilizadas nas coberturas foram substituídas por telhas cerâmicas, as paredes foram rebocadas e a parte interna das salas pintadas. Em maio do mesmo ano a escola se tornou independente da escola de São Joaquim de Bicas e passou a contar com caixa escolar próprio. Em novembro, os moradores da aldeia divulgaram um vídeo pedindo doações de apoiadores para pintar as fachadas da escola e finalizar a obra da escola.

No que se refere aos equipamentos comunitários, em agosto de 2023 a aldeia passou a contar também com uma Unidade Básica de Saúde Indígena - UBSI. A implantação foi uma parceria dos moradores com a empresa social Fleximedical. O espaço, que possui 60 metros quadrados, conta com dois consultórios médicos, salas de triagem, sala de procedimentos, sala de observação, copa e banheiros. Segundo a cacica, a unidade de saúde é "resultado da luta de toda comunidade" da Katurãma.

Ainda sobre a gestão do território na Katurãma, melhorias na infraestrutura foram realizadas pelos indígenas, contando com auxílio de apoiadores e agentes públicos. Fossas secas e banheiros comunitários foram construídos pelos moradores com ajuda de voluntários. Coletores foram instalados para organizar o descarte de lixo. Em novembro de 2023 a prefeitura de São Joaquim de Bicas instalou duas caixas d'água de 10.000 litros dentro da aldeia. Como já mencionado, parte do fornecimento de água, energia e internet tem sido custeado pelo Estado para atender a escola.

O grupo Xukuru-Kariri também desenvolveu diversas ações para melhorar as condições do espaço da antiga fazenda onde foi criada a aldeia Arapowã kakyá. "Quando chegamos, não tinha nada aqui, e o local não cumpria o papel social dele", explicou o cacique.⁴²⁸ A primeira ação foi limpar o local que estava abandonado. Logo em seguida, iniciaram também a conservação dos recursos naturais.

⁴²⁸ (ANDRADE, 2023)

"Preservar a natureza é o que nós fazemos de melhor", afirmou o vice cacique da aldeia.

Após dois anos de retomada, os moradores já haviam plantado mais de 2.000 mudas de árvores na área, além do plantio de mandioca e outros alimentos. "Nós quer uma terra pra (...) plantar e colher, e sobreviver dela", apontou o pajé. As plantações foram realizadas com base na agroecologia, "sem agrotóxico e sem adubo químico", conforme destacou um apoiador que tem acompanhado o processo.⁴²⁹ "Desenvolvimento e sustentabilidade, esse é nosso projeto de vida", explicou o cacique.

Com relação às construções, ao final do primeiro ano de retomada os Xukuru-Kariri já haviam erguido 19 edificações em pau-a-pique, entre casas e salas de aula. Os espaços foram construídos através mutirões formados por moradores e apoiadores. Algumas casas que estavam abandonadas receberam melhorias e têm sido utilizadas como moradia. Uma professora da aldeia declarou que têm a intenção de transformar uma das casas em salas de aula para a escola. Porém, as infiltrações de água tornam o local inapropriado e os indígenas não possuem recursos para reconstruir os telhados e reformar as partes degradadas, conforme explicou a professora. Além disso, contando com a assessoria de arquitetos apoiadores e com materiais doados pela Província Agostiniana, os Xukuru-Kariri construíram uma "oca cultural" no centro da aldeia. O espaço em formato circular foi construído com estrutura de madeira e coberto com telhas de fibrocimento. As paredes foram pintadas com grafias indígenas e a estrutura adornada com plantas. O local é utilizado para receber visitantes e realizar reuniões e apresentações culturais.

Os indígenas da Arapowã Kakyá também têm se esforçado para melhorar a infraestrutura da aldeia. Uma instalação provisória foi construída por eles para levar energia elétrica a todas as habitações. "A gente precisa ser auxiliado em fios e energia, porque eu já fui três vez lá na Cemig, e a Cemig tá prendendo essa demanda aí. Eu e a comunidade tomamos uma decisão e ligamos a energia", explicou o cacique. Os moradores têm tentado regularizar a situação junto à companhia de energia elétrica, mas enfrentam restrições já que não possuem o

⁴²⁹ (ALMIR, 2024)

registro da propriedade. O mesmo ocorre com o fornecimento de internet, já que as operadoras não fornecem o serviço sem a comprovação da propriedade da terra, conforme explicou uma moradora. O abastecimento de água é feito a partir de poços artesianos existentes na propriedade e cada família construiu uma fossa séptica para destinar o esgoto de sua habitação.

É preciso ressaltar que as melhorias na infraestrutura, apesar de importantes para a continuidade das retomadas, não têm garantido a superação definitiva das condições de vulnerabilidade. Por exemplo, na semana que antecedia o natal de 2023, os moradores da Katurãma denunciavam a interrupção no fornecimento de água na aldeia. Segundo relato de uma moradora no grupo de apoiadores no WhatsApp, seus familiares, incluindo uma criança de colo, ficaram cinco dias impossibilitados de realizar atividades básicas como tomar banho, cozinhar, lavar louças e de acessar água potável para beber. Na aldeia Xukuru Kariri, a rede construída pelos indígenas não garante o fornecimento de energia elétrica em voltagem suficiente para ligar uma série de equipamentos. Do mesmo modo, o abastecimento de água a partir do poço artesiano é instável e nem sempre consegue atender as demandas dos moradores.

No caso dos Xukuru-Kariri, pensar a continuidade da gestão do espaço depende fundamentalmente da demarcação do território. "A gente espera nessa área, uma vez que venha a regularizar, que passe a ser uma reserva indígena do povo Xucuru Kariri",⁴³⁰ conta o cacique, explicando que vê a demarcação como única forma de garantir a moradia, o acesso à educação e à saúde e a continuidade do modo de vida indígena. "É o nosso maior sonho", complementa.

5.13. Soberania Econômica

Vejamos algumas das estratégias adotadas pelos moradores das retomadas da RMBH para obter recursos e reduzir a dependência de agentes externos. No caso dos Pataxó, até o rompimento da barragem da Vale, a venda de artesanato vinha sendo uma importante fonte de renda para os moradores da Naô Xohã. Conforme analisamos em outro trabalho,⁴³¹ a principal motivação para a produção

⁴³⁰ (VINCE, 2024)

⁴³¹ (CAMPOS, CAMPOS e HORN, 2023)

de artesanato pelo grupo é econômica. Há décadas os Pataxó têm na comercialização das peças que produzem uma de suas principais fontes de subsistência, prática iniciada na região sul da Bahia.⁴³² “A gente começou a fazer artesanato pra gente sobreviver”, relatou um entrevistado. Com a mobilidade do grupo para a RMBH, passaram a vender o artesanato nas feiras e ruas das cidades. No entanto, como vimos nos depoimentos, a renda obtida com as vendas não vinha sendo suficiente para arcar com os custos de vida, fator que motivou o início das retomadas. O estudo de caso mostra que os indígenas continuaram a comercializar o artesanato para os visitantes dentro das novas aldeias.

O ecoturismo, ou “etnoturismo” como preferem chamar os indígenas, é outra estratégia para geração de renda que ganhou força nos novos territórios criados pelos Pataxó na metrópole belo horizontina. A estratégia tem como referência as aldeias na Bahia, como explicou um indígena: “a gente quer tipo espelhar a Reserva da Jaqueira. É que lá eles trabalham com o artesanato e ecoturismo”.⁴³³ O plano de gerar renda a partir dos visitantes (turistas) vinha sendo elaborado pelos moradores da Naô Xohã⁴³⁴ e ganhou força na Katurãma. Uma passagem do Protocolo de Consulta Livre e Esclarecida da aldeia é ilustrativa: “O nosso território é o local de onde tiramos parte de nosso sustento através da agricultura, da caça, da pesca, do artesanato e do etnoturismo”. Na prática, a caça e a pesca não são atividades possíveis de realizar na retomada e por isso os indígenas apostam no etnoturismo e na venda de produtos. A associação da Katurãma produziu um mapa-guia que apresenta as atrações existentes na aldeia para os visitantes (ver Figura 49). Algumas atividades que constam no guia são: “trilha na mata”, “pinturas corporais e suas histórias”, “comidas tradicionais”, “nascente”, “plantas medicinais”, “massagem com ervas e pomadas naturais e tradicionais”, “aplicação de rapé” e “*kijeme*”⁴³⁵ do artesanato”. O etnoturismo é visto pelos indígenas como uma estratégia central para a conquista da autonomia financeira, de modo a reduzir a dependência dos agentes externos.

⁴³² (NEVES, 2015)

⁴³³ A Reserva da Jaqueira faz parte da Terra Indígena Coroa Vermelha, localizada na região sul da Bahia, e é pioneira como experiência bem sucedida de organização do ecoturismo para geração de renda entre os Pataxó (PARRA, PINHEIRO e CARDOSO, 2017).

⁴³⁴ Sobre os planos para o ecoturismo na Naô Xohã ver (CANUTO e CAMPOS, 2019) e (CAMPOS, CAMPOS e HORN, 2023)

⁴³⁵ *Kijeme* em Patxohã significa 'casa'

O emprego assalariado também aparece como fonte de renda dos Pataxó. As entrevistas realizadas na Naô Xohã apontam que, antes do rompimento da barragem, muitos indígenas vinham trabalhando nas cidades vizinhas.⁴³⁶ Os trabalhos mencionados eram, no geral, empregos informais. Para os homens aparecem menções como ajudante de pedreiro e carpinteiro na construção civil, jardinagem em hotéis, “petisqueiros” e pizzaiolos em restaurantes. Para as mulheres aparecem poucas menções ao trabalho, com destaque para o serviço de faxina. No geral, os indígenas se envolvem em empregos temporários que não garantem a renda por muito tempo, ocasionando nova mobilidade para fora da cidade, como mostra o depoimento de uma indígena: “depois volta pra Bahia, ou vai pra Naô Xohã, porque não consegue viver na área urbana por muito tempo, não conseguem se afirmar no trabalho, não conseguem ser mandados, ter patrão”.

Na Katurãma, a escola da aldeia trouxe a possibilidade do emprego assalariado como professor. Segundo uma pesquisa,⁴³⁷ o corpo docente da escola é composto por dezoito professores e destes, doze são moradores da aldeia. Um dos professores relata ter se tornado professor pela necessidade de renda: “A gente, tipo assim, passa por dificuldade na aldeia, né? Aí, o que me motivou mais [a virar professor] foi isso, a precisão, porque nunca pensei de dar aula não, mas a precisão chama.”

Após o rompimento da barragem da Vale, as indenizações tornaram-se uma fonte renda importante (e necessária) para os Pataxó que viviam na Naô Xohã. Por intermédio das instituições de justiça, a mineradora firmou com os indígenas um Termo de Ajuste Preliminar Emergencial - TAP-E, no qual estava previsto o pagamento de uma assistência mensal a cada morador.⁴³⁸ O auxílio emergencial começou a ser pago em abril de 2019 para mais de duzentos indígenas. Como vimos, os conflitos na Naô Xohã resultaram na divisão em vários grupos, sendo que um deles criou a aldeia Katurãma. Como também mencionamos, a composição de moradores da Katurãma sofreu alterações e, como resultado, atualmente apenas nove das vinte e cinco famílias da aldeia estão incluídas no TAP-E.

⁴³⁶ Sobre o trabalho assalariado nas cidades, ver (CAMPOS e CAMPOS, 2022)

⁴³⁷ (MARTINS, 2023)

⁴³⁸ Para mais detalhes sobre as indenizações ver (CANUTO e CAMPOS, 2019)

Em setembro de 2021, um aditivo no acordo estabeleceu que os assistidos teriam a opção de receber adiantado o valor integral das mensalidades previstas para serem pagas até dezembro de 2023. Os depoimentos mostram que muitos indígenas optaram por essa opção e que o dinheiro foi utilizado para diferentes finalidades como, por exemplo, a compra de automóveis e ou de materiais de construção. Além das indenizações, o TAP-E prevê que a Vale deve custear um serviço complementar de saúde para os indígenas, contratar uma assessoria técnica independente para auxiliá-los, e contratar uma entidade para realizar o diagnóstico dos danos socioeconômicos causados pelo rompimento. O diagnóstico dará base para ações de reparação integral dos danos, que também deverão ser custeados pela mineradora.

Além disso, a Aldeia Katurãma será contemplada com um dos projetos de reparação socioeconômica que a mineradora precisa financiar nos municípios atingidos pelo rompimento, conforme previsto no Acordo Judicial de Reparação. Por escolha dos moradores da aldeia, será implantado um centro de referência em comercialização de produção artesanal e agrícola. A edificação foi nomeada pelos indígenas como *Patashopping*, e irá reforçar os planos de geração de renda a partir da comercialização de seus produtos para turistas.

Os Xukuru-Kariri da Arapowã Kakyá também adotam diferentes estratégias para obterem recursos. O plano inicial do grupo era viver da venda de artesanato, conforme explicou o então vice cacique. De fato, os indígenas aproveitam os eventos realizados na aldeia para expor suas peças para venda. O mesmo ocorre quando se deslocam para as cidades e quando realizam as apresentações culturais em escolas. Além de artesanato, oferecem serviços como a pintura corporal com tinta extraída do jenipapo. Além disso, os moradores pretendem fazer da venda de produtos agrícolas outra fonte de renda. Em junho de 2024, começaram a construir uma casa de farinha na aldeia. A "casa da mãe da força", como denominou o cacique, foi planejada junto com professores e alunos do curso de arquitetura da UFMG.⁴³⁹

⁴³⁹ O projeto foi desenvolvido colaborativamente com os Xukuru Kariri como parte da disciplina "Biointerações Arquitetônicas em Território Xukuru-Kariri", ministrada no primeiro semestre de 2024 pela professora Priscila Mesquita Musa, ligada ao Departamento de Projetos - PRJ da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais (EA-UFMG).

O trabalho assalariado é outra fonte de renda importante para os moradores. Segundo o cacique, com menos de um ano da retomada, cada família já tinha ao menos uma pessoa com emprego. "Diferente da nossa chegada aqui, que chegemo só com a roupa do corpo. Isso eu fico feliz, porque vai chegar o final do mês eles vão ter dinheiro pra comprar um leite, ou um quilo de açúcar", explicou o cacique. Assim como na Katurãma, a própria escola implantada na aldeia Arapowã Kakyá emprega parte dos moradores.

As doações realizadas por apoiadores são outra fonte de recursos para as retomadas. O estudo de caso mostra que os moradores das aldeias já realizaram campanhas solicitando alimentos, água potável, barracas, materiais de construção, ferramentas para agricultura, mudas de árvores, itens de higiene pessoal, roupas, cobertores, passagens de ônibus, dinheiro para realização de eventos, dentre outras demandas. Ainda que as condições na Katurãma e na Arapowã Kakyá venham melhorando pouco a pouco, as aldeias ainda dependem de ajuda externa para se manter. A fala de uma moradora da Katurãma ilustra a vulnerabilidade na aldeia: "Vocês pensa que a gente vive num mar de rosa, mas a gente num tá num mar de rosa não. A gente aqui tá passando por uma dificuldade, sem uma água, a gente parece que tamos largado, abandonado".

5.14. Soberania Pedagógica

O estudo de caso mostra que uma estratégia importante para r-existência nas retomadas foi a implantação de escolas nos territórios. Na Katurãma e na Arapowã Kakyá, os moradores protagonizaram não só a construção, como as definições sobre o ensino das escolas. Em ambas as aldeias, os indígenas não se demoraram em colocar as escolas em funcionamento, ainda que em espaços improvisados com condições precárias. "Nossas crianças tinha 3 anos que estava sem escola, e a educação ela é primordial, ela tem que estar em primeiro lugar na vida de qualquer ser humano, independente dele indígena ou não", explicou a cacica da Katurãma.

No caso da retomada Pataxó, durante os protestos junto à Secretaria de Educação para implantar a escola as lideranças já reivindicavam o ensino

diferenciado,⁴⁴⁰ com a inclusão de saberes indígenas na matriz curricular e a contratação de professores indígenas. Segundo pesquisa elaborada por Martins,⁴⁴¹ a organização do espaço, das turmas, do currículo e do conteúdo das disciplinas foram definidos pela própria comunidade, a partir do conhecimento de parentes sobre a educação escolar indígena. O Projeto Político Pedagógico – PPP da escola foi elaborado com a assessoria de professores e alunos da PUC Minas. Em 2023, o currículo contava com sete matérias específicas: Língua Patxohã, Cultura, História dos Povos Indígenas; Ciência do Jovem Pataxó; Horticultura; Segredos da Natureza; Socioculturalidade; Territorialidade; Historialidade, Origem e Memória. “Na escola a gente ensinamos a nossa cultura, para não deixar isso morrer, que é muito importante, é a nossa história, é a nossa luta, é o nosso povo”, explicou uma professora indígena. O calendário escolar também foi pensado para incluir datas importantes segundo os rituais e celebrações do povo Pataxó.

O ensino do Patxohã na escola da Katurãma tem como base materiais que foram produzidos no processo de resgate do idioma nas aldeias da Bahia. “Hoje nós temos uma apostila com duas mil palavras, mas só que a pesquisa ainda não acabou, estamos pesquisando mais palavras”, conta um professor da aldeia. Em junho de 2023, os professores e alunos da Katurãma lançaram um livro intitulado *Kanã Pataxí Petoí: Txuhap Aripõnã Patxôhã Hu Hãhãw*, escrito em Patxohã.

A escola foi registrada como ‘Escola Estadual Indígena Pataxó Ug Hãhãhãe Katurãma’. Apesar das conquistas para implantar a escola dentro da aldeia, as lideranças da Katurãma ainda reivindicam do Estado que o nome oficial seja inteiramente em Patxohã, inclusive o termo “Escola Estadual”, reivindicação que não foi acatada já que não se adequa às normas institucionais. Ainda assim, a escola bilíngue é uma estratégia de diferenciação com relação ao ensino ‘comum’ das cidades, como ilustra o depoimento de uma liderança:

“Como que você vai construir uma aldeia próximo da cidade, que é hoje a preocupação que tem: ‘Ah, mas vai virar um contexto urbano, vai vir totalmente

⁴⁴⁰ A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9.394, de 1996) assegura às comunidades indígenas a modalidade da educação básica diferenciada, específica e bilíngue, com o intuito de garantir a recuperação e a preservação de suas memórias e histórias, a reafirmação de suas identidades étnicas, a valorização de suas línguas e ciências, bem como o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional. Segundo diretrizes do Ministério da Educação, a educação indígena prevê a formação de professores indígenas e a produção de material didático específico em línguas indígenas, bilíngues ou em português.

⁴⁴¹ (MARTINS, 2023)

pra dentro da comunidade.' Não, não é bem assim. Eu trouxe o Ecanã, por exemplo, que lá a gente tá construindo a primeira escola bilingue."

O fato de lutarem por uma escola diferenciada não significa que os indígenas se fechem para o 'mundo externo'. Existe uma preocupação de que a qualidade do ensino na escola da aldeia não seja inferior à das escolas da cidade, e que os alunos sejam capazes de acessar o sistema de ensino "de fora". Conforme aponta um professor da Katurãma, a educação indígena é importante "porque você não deixa o seu tradicional morrer, mas também se iguala ao nível de escolaridade dos povos de fora e sai daqui para uma universidade". Outra moradora da aldeia também diz que tem a intenção de que seus filhos consigam "uma boa profissão". Há depoimentos de professores sobre o interesse em melhorar sua formação para lecionar também em escolas não indígenas. Do ponto de vista da cacica, é importante adquirir conhecimento fora e trazer para dentro do território: "Estou incentivando junto com os professores a todo mundo procurar a faculdade, fazer a faculdade e buscar mais conhecimento pra trazer pra dentro do nosso território".

No sentido inverso, a cacica, que também é professora, tem trabalhado para que a escola da Katurãma possa receber alunos e professores de fora da aldeia. A intenção é atender as crianças da vizinhança, já que o bairro não possui nenhuma outra escola. "Eu tô construindo uma escola diferenciada, é uma escola pra receber o público indígena, o público não indígena e o público quilombola", conta a cacica e explica sua motivação: "Como é que eu vou falar de racismo e de diversidade se eu não posso ter aqui esses alunos pra ser referência?"

O ensino da escola diferenciada também busca fortalecer a conexão dos alunos com o território. No Protocolo de Consulta Livre e Esclarecida está escrito: "O nosso território é onde criamos nossos filhos, repassando nossa cultura, tradições". O relato de um professor mostra como o espaço da aldeia é utilizado nas aulas: "A gente traz eles na nascente, leva para a mata. A gente mapeia com eles qual que é a vegetação desse território que você está, você mapia cada árvore, cada inseto, cada anfíbio, tudinho."

No caso da Arapowã Kakyá a criação de uma escola dentro da aldeia foi igualmente uma estratégia de r-existência. Logo no início da retomada os

indígenas já manifestaram a intenção de implantar uma escola na aldeia. “Temos professor de cultura, temos professor formado na UFMG, de uso do território, temos educadores e nós queremos implantar uma (...) escola indígena diferenciada”, contou o cacique. A cidade é vista pelos Xukuru-Kariri como um lugar hostil para as crianças e adolescentes. “A nossa cultura, nossos costume, é tudo diferente do pessoal lá da cidade”, explica um morador. Nos relatos, os indígenas apontam que na cidade “não tem a liberdade igual dentro da aldeia”, e que estudar na cidade “é perigoso, tem adolescentes que podem usar droga, quer matar aula”.

De fato, logo nos primeiros meses da retomada a escola passou a funcionar, ainda que sob condições precárias. Em outubro de 2022, os moradores conseguiram a formalização como uma unidade anexa à Escola Estadual Paulo Neto Alkimin, localizada na área central de Brumadinho. Com isso a escola passou a contar com verbas para contratação de funcionários. Os professores foram escolhidos pela comunidade, sendo a maioria moradores da própria aldeia. Porém, muitos professores não possuem formação docente necessária ao exercício da profissão. “Só estudei até o primeiro ano do ensino médio, mas eu dou aula”, contou o cacique. Em contraponto, o grupo conta com uma moradora formada pela UFMG no curso FIEI⁴⁴² e que possui vinte anos de experiência como professora indígena. Além disso, um morador da retomada está cursando o FIEI.

O Projeto Político Pedagógico – PPP e um plano para formação continuada dos professores da aldeia vêm sendo elaborados com o apoio de professores e estudantes da PUC Minas e da UFMG. “Junto com o corpo docente, a comunidade escolar, o cacique e o pajé, desenvolvemos um projeto pedagógico libertador, de acordo com as necessidades e os desejos da própria comunidade”, explica o pedagogo que trabalha na escola da Arapowã Kakyá. O depoimento do cacique mostra a preocupação em manter os saberes indígenas por meio da escola: “Matemática é importante, português é importante, mas o mais importante é o uso do território, é a arte, é a nossa linguagem”. No entanto, para funcionar como escola

⁴⁴² O Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas funciona na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais desde 2009 e tem como objetivo formar e habilitar professores indígenas, em caráter de licenciatura plena, com enfoque intercultural para lecionar nos anos finais do Ensino Fundamental e no Ensino Médio, com quatro áreas de habilitação: Línguas, Artes e Literaturas; Matemática; Ciências da Vida e da Natureza; e Ciências Sociais e Humanidades. Para mais informações ver <https://fiei.fae.ufmg.br/o-curso/>

estadual, o currículo da escola precisa se adequar às regras da educação dos 'brancos'. Atualmente, a escola da aldeia funciona em três turnos, com turmas de Educação Infantil, Ensino Fundamental I e II, Ensino Médio, e Educação de Jovens e Adultos - EJA.

Em fevereiro de 2023, a escola passou a contar com cinco pequenas edificações construídas pelos moradores e apoiadores por meio de mutirões. Os espaços acomodam quatro salas de aula e uma secretaria. As condições das salas e da infraestrutura da escola ainda são precárias, com espaços reduzidos, com ventilação e iluminação insuficientes e problemas como a intermitência da energia elétrica e a falta de mobiliário e equipamentos. Os indígenas contam com a ajuda de apoiadores e doações para conseguir insumos como livros, materiais didáticos, computadores, armários e itens de cozinha dentre outros.

Ao mesmo tempo que buscam uma escola diferenciada e integrada ao território, os Xukuru-Kariri almejam que seus filhos continuem sua formação fora da aldeia. Uma professora e moradora da aldeia conta que desejam formar "advogados e doutores" que lutem pela causa indígena.

* * *



Figura 35: Indígenas e apoiadores comemorando a entrada no novo território da Aldeia Katurãma. Fonte: Publicado no Instagram @aldeiakaturama. Agosto de 2021.

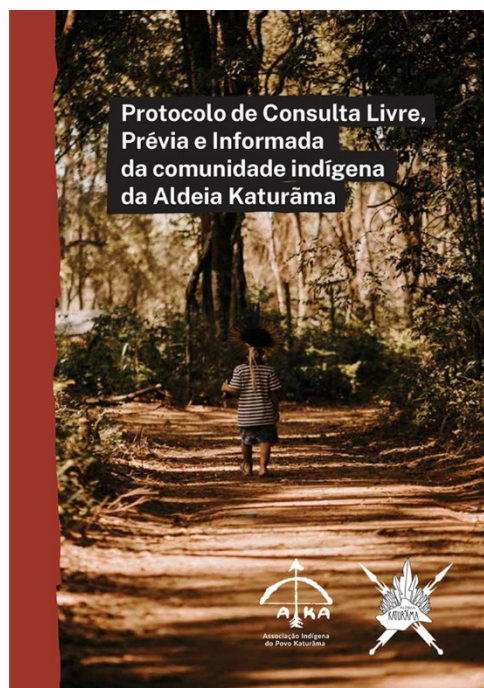


Figura 36: Esquerda: Crianças indígenas com placa identificando a Aldeia Katurãma como propriedade particular. Fonte: Publicado no Instagram @aldeiakaturama. Fevereiro de 2022. Direita: Capa do Protocolo de Consulta Livre, Prévia e Informada da Aldeia Katurãma. Fonte: Site do Instituto Socioambiental (AIKA, 2022). Abril de 2022.



Figura 37: Lideranças na Aldeia Katurãma. Fonte: Foto de Flávio Tavares publicada no portal do jornal O Tempo (MENEZES, 2022). Fevereiro de 2022.



Figura 38: Moradores da Aldeia Arapowã Kakyá. Fonte: Publicado no Instagram @aldeia_arapowa_kakya e @coletivocaue. Setembro de 2024.



Figura 39: Indígenas realizando o Awê durante evento na Aldeia Katurãma. Fonte: Foto de Luciana Castro publicada no Instagram @aldeiakaturama. Abril de 2023.



Figura 40: Cerimônia de batizado do filho do cacique Arapowanã na Aldeia Arapowã Kakyá. Fonte: Acervo pessoal. Abril de 2024.



Figura 41: Atividade durante os Jogos Indígenas realizados na Aldeia Katurãma. Fonte: Foto de Luciana Castro publicada no Instagram @aldeiakaturama. Abril de 2023.



Figura 42: Participação dos Xukuru-Kariri na 7ª edição dos jogos indígenas de Minas Gerais. Fonte: Publicado no Instagram @aldeia_arapowa_kakya. Maio de 2024.



Figura 43: Esquerda: Construção da escola na Aldeia Arapowã Kakyá em pau-a-pique e cobertura em telha de fibrocimento. Fonte: Acervo pessoal. Janeiro de 2023. Direita: Habitação em construção na Aldeia Katurãma mesclando materiais locais e industrializados. Fonte: Publicado no Instagram @curumimmc. Junho de 2023.



Figura 44: Oca Cultural e venda de artesanato na Aldeia Arapowã Kakyá. Fonte: Acervo pessoal. Fevereiro de 2024.



Figura 47: Esquerda: Divulgação da recuperação da nascente na Aldeia Katurãma. Fonte: Publicado no Instagram @aldeiakaturama. Junho de 2023. Direita: Plantio de alimentos na Aldeia Arapowã Kakyá. Publicado no Instagram @aldeia_arapowa_kakya. Abril de 2022.



Figura 48: Chegada da caixa d'água fornecida pela prefeitura na Aldeia Katurãma. Fonte: Foto do vice cacique Hayô compartilhada via WhatsApp. Novembro de 2023.



Figura 49: Guia de Etnoturismo da Aldeia Katurãma produzido pela associação AIKA. Fonte: Juliana Neves Martins (MARTINS, 2023). Julho de 2023.



Figura 50: Esquerda: Anúncio de 'serviço' de pintura com jenipapo durante evento na Aldeia Arapowã Kakyá. Fonte: Acervo pessoal. Abril de 2024. Direita: Peças de artesanato à venda durante encontro na Aldeia Arapowã Kakyá. Fonte: Publicado no Instagram @aldeia_arapowa_kakya. Abril de 2023.



Figura 51: Indígenas da Aldeia Arapowã Kakyá realizando apresentação cultural em escola municipal. Fonte: Publicado no Instagram @aldeia_arapowa_kakya. Abril de 2023.



Figura 52: Projeto da Casa de Farinha a ser construída na Aldeia Arapowã Kakyá elaborado por alunos da Escola de Arquitetura da UFMG. Fonte: Imagem produzida pelos alunos, cedida pela professora Priscila Musa. Junho de 2024.

6.URBANO-INDÍGENA

Como vimos no quarto capítulo (MÉTODOS), esta pesquisa se baseia em uma abordagem *indutiva-dedutiva*. Assim, iniciamos com a abordagem dedutiva, partindo da teoria para compreender a inserção dos indígenas no contexto urbano. No referencial teórico, mostramos que o tecido urbano se faz presente de modo tão hegemônico no mundo contemporâneo que é difícil pensar os diversos espaços habitados pelos indígenas como algo "externo". Enfatizamos ainda que os processos de territorialização e urbanização resultam na *precarização* das condições de vida dos povos originários e, dialeticamente, também na sua *politização*. Em seguida, mostramos que a politização fortaleceu as ações dos indígenas para r-existir à precarização e ao apagamento de suas alteridades, o que gera uma série de alter-nativas materiais e simbólicas que têm resultado na *indigenização* do urbano (ver Figura 03).

Dando sequência na pesquisa, avançamos para uma abordagem indutiva, de modo a conhecer em profundidade a experiência concreta da inserção de indígenas no contexto da metrópole de Belo Horizonte. A partir da análise dos dados levantados, chegamos às quatorze categorias apresentadas no capítulo anterior, onde aprofundamos nos diversos fatores que possibilitam a existência das retomadas na metrópole belo horizontina. A partir disso, podemos agora sobrepor esses fatores aos três âmbitos que explicam a inserção de indígenas no contexto urbano discutidos no referencial teórico (ver Figura 53).

Conseqüentemente, os três temas criados na análise dos dados também podem ser sobrepostos ao que foi apresentado no referencial teórico (ver Figura 54). Primeiramente, a precarização das condições de vida dos indígenas pôde ser observada empiricamente nos casos dos grupos Pataxó e Xukuru-Kariri. As *vulnerabilidades*, ou seja, a precarização dos espaços de vida, a insegurança, o desamparo do Estado e a fragilidade ambiental, estão presentes tanto nos espaços vividos anteriormente quanto no cotidiano dos territórios retomados. Trataremos das relações entre precarização e vulnerabilidades na seção 6.1.

Do mesmo modo, a politização dos indígenas foi verificada em ambos os casos. As *alianças* estabelecidas com apoiadores, agentes públicos e parentes,

potencializadas pelas ações para denúncia e visibilidade mostram que os moradores das retomadas têm a consciência clara de que seus direitos têm sido violados e lutam para recuperar as terras que lhes foram tomadas no processo de colonização e privatização de seus espaços. As retomadas podem ser incluídas em um contexto mais amplo no qual os povos indígenas têm ganhado visibilidade e voz política na luta pela efetivação de direitos no cenário nacional. Veremos mais sobre a relação entre a politização e as alianças nas retomadas na seção 6.2.

Por fim, podemos tomar as próprias retomadas na metrópole como exemplos da indigenização do urbano. O que se manifesta pelas diversas *práticas para r-existir*, começando pela (re)conquista da terra que possibilitou o fortalecimento de outras ações como a organização social do grupo, as estratégias para afirmação da indigeneidade, as atividades em busca da soberania econômica, a gestão do espaço e a construção da soberania pedagógica. Em todas essas práticas, os moradores das retomadas absorvem e subvertem a lógica da cidade, indigenizando o que for possível: a relação com a terra, a propriedade privada, a educação escolar, a alimentação, as práticas esportivas, os ritos e cerimônias, e assim por diante. Trataremos mais sobre a relação entre indigenização e práticas de r-existência na seção 6.3.

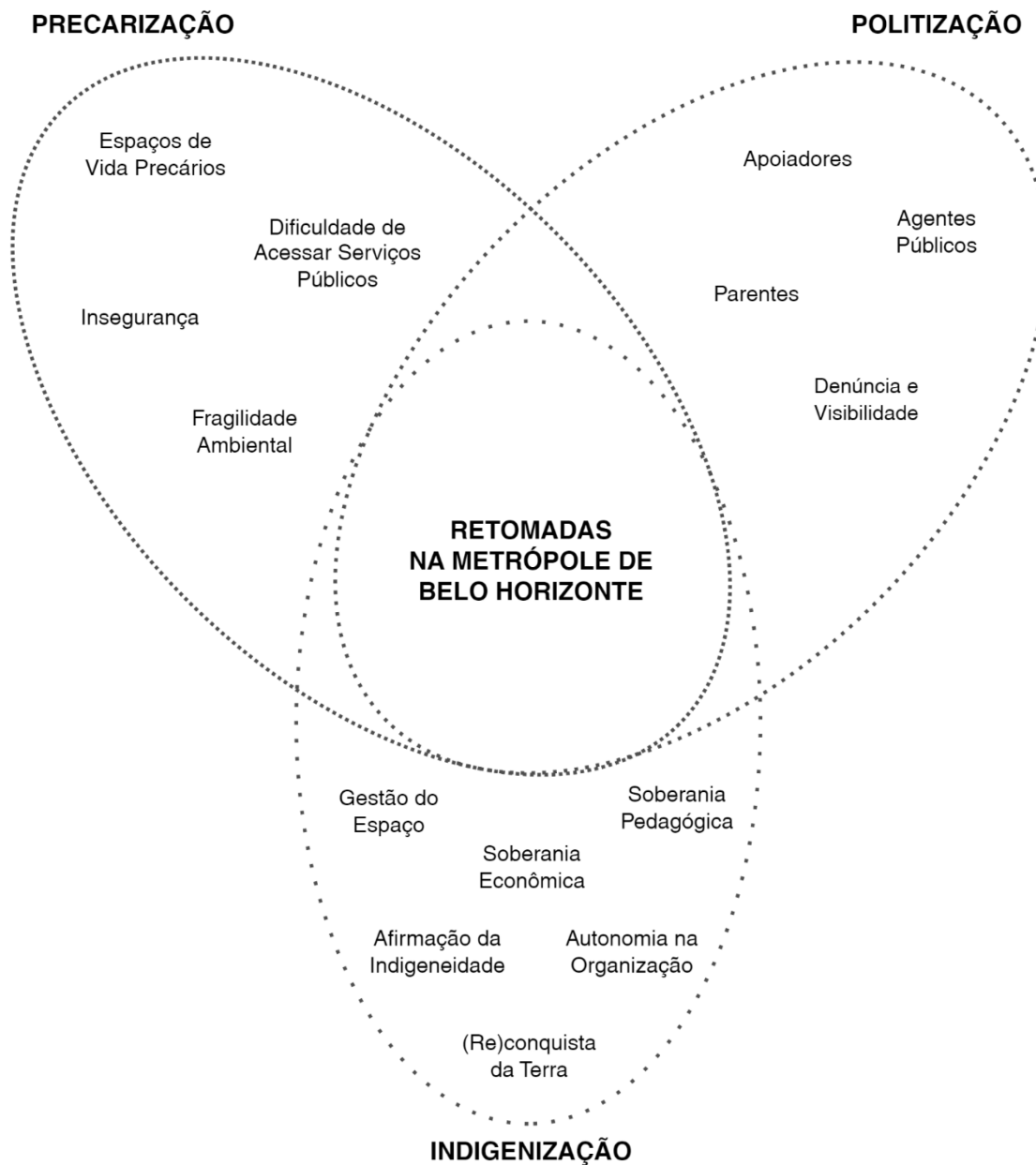


Figura 53: Diagrama relacionando as quatorze categorias que emergiram da análise de dados aos três âmbitos abordados no referencial teórico (*precarização*, *politização* e *indigenização*). Fonte: Elaborado pelo autor. Agosto de 2024.

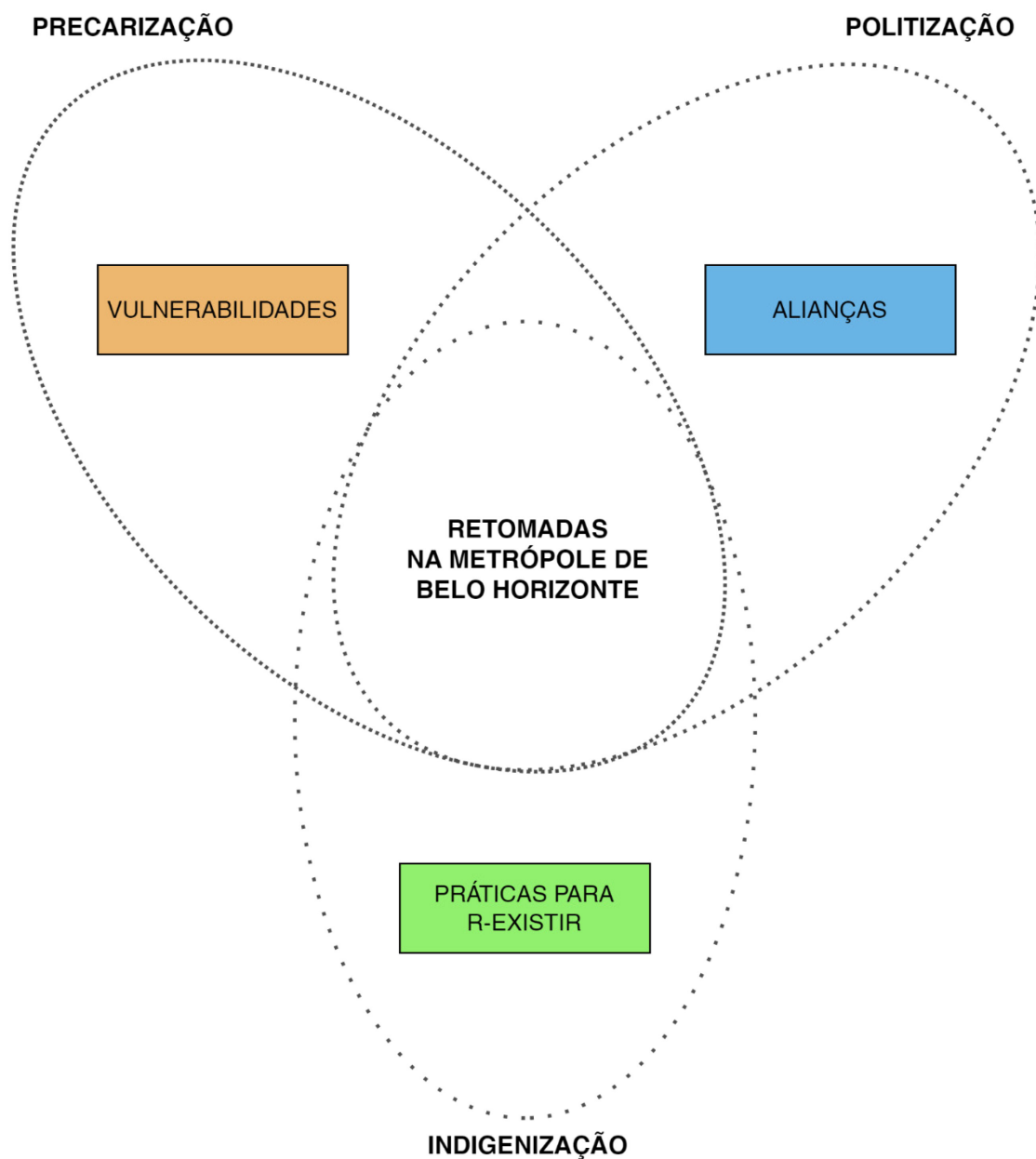


Figura 54: Diagrama relacionando os três temas que emergiram da análise de dados aos três âmbitos abordados no referencial teórico (*precarização*, *politização* e *indigenização*). Fonte: Elaborado pelo autor. Agosto de 2024.

6.1. Vulnerabilidades

No segundo capítulo, vimos que os diversos momentos históricos de territorialização, incluído o processo mais recente de expansão do tecido urbano-industrial, impuseram aos povos indígenas lógicas socioespaciais distintas das suas, resultando em múltiplas desapropriações materiais e simbólicas. Esse processo resultou em condições insuficientes para garantir a reprodução física e cultural e a própria permanência nos territórios de origem, situação difícil de ser superada frente ao desamparo do Estado. De fato, ao apresentarmos as trajetórias histórico-geográficas dos grupos Pataxó e Xukuru-Kariri (seção 2.3) pudemos constatar que a vulnerabilidade nas terras de origem resultou em um processo diaspórico que já dura décadas, alternando momentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização (ver Figura 07). Vimos ainda que, embora certa estabilidade possa ter sido alcançada em determinados momentos, as condições de vulnerabilidade continuaram a aparecer nos diversos espaços pelos quais passaram - assentamentos, outras terras indígenas e cidades - provocando novos deslocamentos.

É preciso fazer um parêntese para deixar claro que os casos analisados mostram que os deslocamentos não levaram ao abandono definitivo dos antigos locais de moradia. Como enfatizamos em outro trabalho,⁴⁴³ os Pataxó que estão nas retomadas seguem transitando através de uma rede multilocal composta pelos antigos e novos territórios, principalmente nos estados de Minas Gerais e Bahia. No caso dos Xukuru-Kariri, o estudo mostra que a conexão com a terra de origem em Alagoas também é mantida, e que há um senso de pertencimento a diferentes regiões pelas quais passaram em seu movimento diaspórico. Ou seja, para os indígenas a mobilidade não está relacionada, necessariamente, a uma ideia de movimento definitivo, de esquecimento do passado. Pelo contrário, o sentimento de pertencimento é renovado e ampliado a cada novo local habitado, sem que se perca a identificação com os anteriores. Uma espécie de "multiterritorialidade"⁴⁴⁴ é experimentada na prática. Cada novo território tem o

⁴⁴³ (CAMPOS, CAMPOS e HORN, 2023)

⁴⁴⁴ (HAESBAERT, 2003)

potencial de se tornar mais um nó dentro de uma rede mais ampla, em constante formação e transformação.

Voltando aos deslocamentos, vimos nos estudos de caso que apesar de vindos de trajetórias distintas, ambos os grupos Pataxó e Xukuru-Kariri foram 'atraídos' pela forte centralidade da metrópole de Belo Horizonte em busca de melhores condições de vida. No entanto, a permanência na região metropolitana não foi capaz de resolver a precarização. A condição periférica se manteve. Inclusive, quanto mais no centro da aglomeração urbana, mais periféricos e deslocados parecem ter ficado, uma vez que o contraste entre diferentes lógicas de habitar ficou ainda mais acentuado. Como já apontava Lefebvre,⁴⁴⁵ integração e segregação estão intimamente interligadas.

No caso dos Pataxó, o controle rigoroso das condutas na cidade se sobrepôs às suas práticas cotidianas, resultando em mais um tipo de desapropriação simbólica. Como destacamos em outro estudo,⁴⁴⁶ a comercialização de artesanato e a realização de protestos em espaços públicos não raro foram reprimidas por fiscais e policiais, chegando a casos de violência contra os indígenas. Para se manter em Belo Horizonte, os indígenas precisam se adequar aos ritmos da vida cidadina,⁴⁴⁷ o que vai resultando, pouco a pouco, na "dissolução de suas tramas comunitárias".⁴⁴⁸ Na cidade, o tempo despendido para obter renda se impõe já que é preciso pagar pela moradia, pelos serviços, pelos produtos, pela comida, e assim por diante. Em suma, a vida na cidade se organiza a partir da lógica da "sociedade burocrática de consumo dirigido",⁴⁴⁹ ou do "povo da mercadoria"⁴⁵⁰ como bem definiu David Kopenawa sob o ponto de vista indígena. No entanto, ainda antes das retomadas, os Pataxó já tentavam resistir à imposição dos ritmos citadinos. A principal *alter-nativa* nesse sentido vinha sendo a comercialização de artesanato nas feiras, ruas e escolas das cidades da região, estratégia adotada pelos indígenas para evitar ter que vender sua força de trabalho (e seu tempo) como empregados

⁴⁴⁵ (LEFEBVRE, 2019)

⁴⁴⁶ (CANUTO e CAMPOS, 2019; CAMPOS e CAMPOS, 2023)

⁴⁴⁷ (LEFEBVRE, 2021)

⁴⁴⁸ (RIVERA CUSICANQUI, 2018)

⁴⁴⁹ (LEFEBVRE, 2016)

⁴⁵⁰ (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 407)

assalariados. Afinal, como já havia mostrado Neves em seu estudo sobre os Pataxó de Coroa Vermelha, o “índio não gosta de ficar cativo”.⁴⁵¹

No caso dos Xukuru-Kariri, vimos que desde que chegou à RMBH, o grupo evitou se inserir em áreas de aglomeração, assumindo de antemão a cidade como uma ameaça aos seus “costumes”. A consciência de que a lógica da cidade tende a homogeneizar a cotidianidade,⁴⁵² a apagar as *diferenças*, ajuda a explicar porque o grupo buscou se instalar diretamente para as “franjas” da metrópole. Além disso, na periferia metropolitana há maior disponibilidade de “espaços intersticiais”⁴⁵³ nos quais possam estabelecer as novas aldeias.

A ‘força repulsora’ de Belo Horizonte é mais um exemplo da prevalência de uma noção colonial onde a ‘urbanidade’ e a ‘indigeneidade’ seriam incompatíveis.⁴⁵⁴ Essa ideia de “urb nullius”⁴⁵⁵ resulta no apagamento das territorialidades de povos indígenas nesses espaços. Como relataram os próprios Pataxó, o termo “índio urbano” foi usado pejorativamente contra eles, pressupondo que estar na cidade automaticamente apagaria a possibilidade de ser indígena. A impossibilidade de terem seus direitos diferenciados garantidos em Belo Horizonte é outro exemplo de desapropriação simbólica que ocorre na cidade.

O estudo de caso nos permite perceber que não só as regras, mas sobretudo a *forma* da cidade, seu espaço fragmentado e privatizado, impossibilita os modos coletivos de organização socioespacial indígena, numa desapropriação dupla, material e simbólica. No caso dos Pataxó, por exemplo, a impossibilidade de pagar os alugueis resultou em casos de expulsão pelos proprietários. A chamada “desapropriação por dívida”.⁴⁵⁶ Uma vez que a participação dos indígenas na produção do espaço citadino é praticamente nula, para não dizer inexistente, torna-se difícil criar condições espaciais que favoreçam seus modos de organização. Os depoimentos mostraram que os indígenas se sentiam infelizes por viverem “trancados” em apartamentos em Belo Horizonte.

O estudo de caso mostra que as retomadas na metrópole surgiram, acima de tudo, como alter-nativa para superar a precarização da vida cotidiana, situação

⁴⁵¹ (NEVES, 2015)

⁴⁵² (LEFEBVRE, 2016)

⁴⁵³ (LITTLE, 2002)

⁴⁵⁴ (DORRIES, 2022)

⁴⁵⁵ (COULTHARD, 2014)

⁴⁵⁶ (FRASER, 2022, p. 39)

que vinha se tornando cada vez mais insuportável. A dificuldade de obter renda, a insegurança, o desamparo do Estado e a impossibilidade de viver “como se vive na aldeia” foram alguns dos fatores que motivaram os indígenas a deixar a cidade e a se reterritorializar como estratégia de r-existência.

No entanto, o caso das retomadas mostra como iniciar uma retomada significou enfrentar novas condições de vulnerabilidade. Tanto na Katurãma quanto na Arapowã Kakyá, os indígenas tiveram que seguir convivendo com a precarização dos espaços de vida. Não tiveram acesso a uma infraestrutura adequada e passaram a conviver com a ausência de energia elétrica, água tratada e saneamento básico. Além disso, as primeiras construções para abrigar moradias e salas de aula foram realizadas de forma precária. A insegurança também acompanhou os indígenas, desta vez devido às disputas externas, e em alguns casos internas, pelo direito de permanecer nos novos territórios. Também a fragilidade ambiental logo se fez presente, uma vez que as fontes de água natural existentes nos territórios ou estavam impróprias para consumo ou logo se tornaram escassas. Isso sem contar a exposição à eventos extremos como as fortes chuvas ou os períodos de seca intensas, que têm afetado diretamente o cotidiano dos moradores das retomadas.

Apesar de terem se configurado a partir de situações jurídicas distintas, em ambos os territórios os indígenas se viram novamente desamparados pelo Estado. No caso da Katurãma, a doação da Associação Nipo-Brasileira garantiu ao grupo a propriedade particular da terra, situação incomum quando se trata de terras indígenas no Brasil. Isso porque, nos casos em que a terra é oficialmente demarcada, a propriedade da terra fica com o Estado, que passa a ter o dever de garantir a segurança, a posse e o usufruto exclusivo dos indígenas. Já a condição de propriedade particular, além de deixar os indígenas sem direito à proteção e desamparados pelas políticas públicas específicas, pode não garantir a permanência a longo prazo, uma vez que fica apta a ser comercializada. No caso da aldeia Arapowã Kakyá, os indígenas seguem envolvidos em uma disputa judicial com a mineradora Vale, proprietária da terra. A indefinição jurídica sobre a posse da terra dificulta o acesso aos direitos específicos garantidos na Constituição e a contratação de serviços, como o fornecimento de energia elétrica, internet e água tratada.

Em síntese, tanto a condição de *propriedade privada* da Katurãma quanto a situação de *irregularidade* da Arapowã Kakyá fizeram com que o Estado ficasse desobrigado a atuar. Desamparados, os indígenas tiveram que agir de modo autônomo para se proteger contra as ameaças de grileiros e invasores, no caso da Katurãma, e contra as ameaças de despejo pelos seguranças da mineradora, no caso da Arapowã Kakyá. Os estudos de caso reforçam o entendimento de que relacionar direitos específicos a territórios específicos - ou seja, às terras demarcadas - resulta na exclusão de muitos indígenas do acesso a esses direitos e, conseqüentemente, reforça a precarização de suas condições de vida.

No entanto, apesar das difíceis condições, os estudos de caso mostram que ambos os grupos optaram por permanecer nas novas aldeias, alegando falta de melhores opções. Além de terem impulsionado a (re)conquista das terras, as vulnerabilidades também motivaram a criação de alianças e de uma série de práticas para r-existir nas retomadas.

6.2. Alianças

Os estudos de caso mostram que os moradores das retomadas têm plena consciência de seus direitos e adotam diversas estratégias em busca de sua efetivação. Uma estratégia importante tem sido manter uma 'comunicação' ativa para aumentar a visibilidade das aldeias e mobilizar apoiadores. A pesquisa mostra que a infraestrutura urbano-industrial,⁴⁵⁷ ou podemos dizer, o "meio técnico-científico-informacional",⁴⁵⁸ amplia a capacidade de comunicação dos indígenas. As redes de telefonia e internet facilitam a divulgação da realidade dos territórios e ferramentas como WhatsApp e Instagram, por exemplo, são amplamente utilizadas pelos indígenas para ganhar visibilidade.

A partir do estudo das retomadas na metrópole, pudemos notar ainda que a "simultaneidade", fruto da expansão do tecido urbano,⁴⁵⁹ fortalece a formação de alianças que potencializam a luta por qualidade nos espaços de vida. De um modo geral, vimos que a inserção das aldeias no contexto metropolitano ampliou as

⁴⁵⁷ (MONTE-MÓR, 2006)

⁴⁵⁸ (SANTOS, 2013)

⁴⁵⁹ (LEFEBVRE, 2019; LEFEBVRE, 2016; MONTE-MÓR, 1994; MONTE-MÓR, 2007)

possibilidades de articulação política dos indígenas com o 'mundo externo'. O encurtamento das distâncias tem possibilitado a presença constante da imprensa e de apoiadores nas retomadas. Os moradores tiram proveito dessa condição, promovendo uma série de eventos que, contando com uma ampla divulgação, aumentam a presença dos agentes externos dentro das aldeias. No sentido inverso, a proximidade também possibilita que os indígenas realizem manifestações nas sedes de órgãos públicos e participem de atividades nas cidades.

Os moradores das retomadas sabem da importância do apoio externo e as ações para dar visibilidade às condições nos territórios têm sido fundamentais para exigir a atuação de agentes públicos, mobilizar ações de apoiadores e fortalecer o pertencimento ao movimento indígena. De fato, os estudos de caso mostram que muitos não indígenas – também politizados – decidiram apoiar e divulgar as retomadas, enxergando-as como alternativas (ou *alter-nativas*) para enfrentar a crise socioambiental contemporânea. Vimos como a atuação dos apoiadores foi fundamental para a (re)conquista das terras. A criação da aldeia Katurãma, por exemplo, só foi possível por meio da doação da propriedade pela Associação Mineira de Cultura Nipo-Brasileira.

O estudo de caso mostra que as alianças foram indispensáveis não só para a criação, mas para a continuidade das retomadas. Diferentes pessoas e instituições têm contribuído com a continuidade das aldeias. Assim como observou Rivera Cusicanqui⁴⁶⁰ no caso Bolívia, também nas retomadas da RMBH é possível enxergar um "vai e vem permanente" de voluntários e amigos que contribuem na construção dos territórios. Existe uma trama complexa formada por setores da igreja, universidades, ONGs, deputados eleitos, vizinhos e outros apoiadores.

Os casos das retomadas na metrópole também nos permitem ver que, ainda que se sintam desamparados pelo Estado e que busquem ampliar sua autonomia, os indígenas não têm a intenção de romper a relação com os agentes estatais. O que parece estar mudando é que, cada vez mais, os próprios indígenas têm conduzido as ações para melhorias em seus espaços de vida. De fato, vimos nos estudos de caso que os moradores das retomadas deram início a uma série de

⁴⁶⁰ (RIVERA CUSICANQUI, 2018)

ações que só depois foram apoiadas pelos agentes públicos, desde a escala municipal até a nacional. Também no sentido inverso, vimos que os indígenas procuram participar da vida política, como mostra a presença constante das lideranças indígenas em sedes de órgãos públicos ou a recente candidatura do cacique Xukuru-Kariri para concorrer a vereador.

As alianças estabelecidas entre os próprios indígenas também são de grande importância e acontecem em diferentes níveis: dentro das retomadas, entre as mesmas, e destas com aldeias e etnias de outras regiões. No caso da Katurãma, vimos que a retomada foi pré-concebida juntamente com lideranças de outra aldeia da etnia localizada na Bahia. No caso dos Xukuru-Kariri, sua chegada na metrópole contou com o apoio de outras retomadas como a Kamakã-Mongoió e a própria Katurãma. Os indígenas que já estavam há mais tempo na região ajudaram os recém chegados a identificar o local para a retomada e a buscar instituições apoiadores para o enfrentamento das dificuldades iniciais existentes na Arapowã Kakyá. Vale notar que a emergência de novas retomadas na metrópole de Belo Horizonte, que já somam sete territórios, tem contribuído para fortalecer a r-existência indígena na região nos últimos anos. As alianças entre os diferentes grupos também contribuem para afirmação da indigeneidade de um modo amplo.

Em conclusão, não seria exagero afirmar que os agentes externos são parte integrante das retomadas na metrópole, uma vez que esses territórios muito provavelmente não existiriam sem sua cooperação. Esses novos territórios indígenas não pressupõem isolamento, pelo contrário, as alianças externas são imprescindíveis para sua continuidade. As práticas que possibilitam a r-existência das aldeias Katurãma e Arapowã Kakyá são resultado da relação entre múltiplos atores, indígenas e não-indígenas, moradores e não-moradores.

6.3. Práticas para R-existir

Os casos das aldeias Katurãma e Arapowã Kakyá mostram que retomar terras na metrópole não é simplesmente uma estratégia de *resistência* à

precarização, mas também uma forma de *r-existência*.⁴⁶¹ Isso porque os novos territórios possibilitam que os moradores (re)criem modos próprios de organização social, cultural e econômica que aparecem atravessados pela afirmação da indigeneidade. As estratégias para afirmação são muitas e puderam ser percebidas nos estudos de caso desde antes do início das retomadas. No caso Pataxó, a aldeia Katurãma foi idealizada em um “ritual de lua cheia” junto com as lideranças da Bahia. No caso Xukuru-Kariri, a terra foi vislumbrada durante uma “prática espiritual” do grupo. Além disso, os casos analisados reforçam a noção de que o próprio território assume uma importância simbólica no fortalecimento étnico.⁴⁶² No caso da Katurãma, por exemplo, a “resistência ativa”,⁴⁶³ ou seja, as ações para construir e permanecer no território, têm possibilitado o fortalecimento de uma nova coletividade Pataxó.

Os casos analisados ilustram bem como a inserção no contexto metropolitano tende a homogeneizar as diferenças, a apagar a indigeneidade, e como os indígenas têm se esforçado contra isso. Cientes do ‘perigo’, os Pataxó e os Xukuru-Kariri adotam diversas estratégias para reforçar sua alteridade, sempre em busca de “desnaturalizar a mistura” fruto de séculos de colonização.⁴⁶⁴ Afirmar a indigeneidade aparece, mais uma vez, como uma ‘arma’ fundamental na luta pela terra e pela efetivação de direitos. Ainda assim, não há como negar que a imersão no contexto urbano afeta a (re)elaboração da identidade.

Os casos mostram que, ao mesmo tempo que elementos do ‘mundo branco’ vão sendo incorporados pelos indígenas, vão também sendo transformados, *indigenizados*. Os alimentos são comprados em supermercados e feiras, porém o modo de preparação os transforma em “comida tradicional”, “nutrição indígena”. O futebol está presente no cotidiano das retomadas, porém a ele se somam modalidades como o “arco e flecha”, a “zarabatana”, transformando o esporte em “jogos indígenas”. Cerimônias próprias do mundo branco, como o casamento e batizado, são tomadas por cantos, danças, trajes e rituais que as transformam em “casamento indígena” e “batizado indígena”. Espaços são construídos utilizando materiais industrializados, porém as “técnicas tradicionais”, o formato circular e os

⁴⁶¹ (PORTO-GONÇALVES, 2008)

⁴⁶² (OLIVEIRA FILHO, 1998)

⁴⁶³ (LITTLE, 2002)

⁴⁶⁴ (OLIVEIRA FILHO, 1998)

grafismos nas paredes os transformam em “kijemes”, “ocas culturais”, “escolas indígenas”. O ensino é vinculado às escolas estaduais da cidade, segue regras da ‘escola dos brancos’, mas é tomado pelos “saberes indígenas”. E assim por diante, tudo vai sendo envolto em uma atmosfera de espiritualidade e ancestralidade. O uso do idioma próprio contribui nesse processo, (re)nomeando e indigenizando o que vem ‘de fora’.

Todos esses exemplos mostram que os indígenas das retomadas buscam se inserir na sociedade que os envolve, porém de modo controlado. Mantêm um diálogo intenso com o mundo externo, o ‘outro’, o ‘branco’, porém não se deixam diluir na mistura. Ao modo *ch’ixi*,⁴⁶⁵ sua força e sua própria existência estão vinculadas à capacidade de habitar os dois mundos. Sempre vigilantes, controlam esse constante ir e vir, ou seja, controlam quando e como “virar-branco” e quando e como voltar a “virar-índio”.⁴⁶⁶ Um exemplo interessante foi a cerimônia criada pelos Xukuru-Kariri para batizar o filho do cacique e atender, a um só tempo, duas demandas aparentemente incompatíveis. Ao mesmo tempo que precisavam ter o reconhecimento da igreja católica e conseguir “o papel” (o registro da criança), não podiam correr o risco de ter sua indigeneidade posta em questão. A solução? Realizar um “batizado indígena”. Padre e pajé, lado a lado, consagrando a criança, tornando-a “apta” para habitar os dois mundos.

O estudo de caso mostra que afirmar a indigeneidade é, acima de tudo, uma estratégia política na luta por direitos. No caso das retomadas, uma ferramenta para lutar pela posse (ou pela propriedade) da terra, condição fundamental para a r-existência do grupo. Para efetivar os direitos diferenciados previstos na Constituição é preciso deixar claro e límpido para os ‘brancos’, principalmente para os que representam o Estado, de que são indígenas e, portanto, são *diferentes* da massa homogênea periférica espalhada pelas franjas metropolitanas.

Ainda assim, mesmo com tudo muito explícito, os moradores das retomadas se deparam com o desamparo do Estado que, neste caso, tem nas regras e burocracias um mecanismo de exclusão. A afirmação da indigeneidade tem seus limites quando se trata de convencer a ‘caneta’ da mais alta corte do país, aquela

⁴⁶⁵ (RIVERA CUSICANQUI, 2018; RIVERA CUSICANQUI, 2018b)

⁴⁶⁶ (HORTA, 2017)

que tem o poder de garantir a demarcação, a posse e o usufruto exclusivo das terras. A declaração da cacica Pataxó é sintomática e merece ser repetida:

"Se nós falamos nossa língua, vivemos num coletivo, temos uma comunidade, uma aldeia, uma escola bilíngue, porque para a gente ser considerado indígena a gente tem que ter uma terra demarcada? A nossa autodemarcação não vale?"⁴⁶⁷

Como alter-nativa, os indígenas das retomadas na RMBH têm buscado outros caminhos para garantir a (auto)demarcação das terras. Incrédulos quanto à atuação do Estado, passam a contar com o apoio de instituições privadas. No caso dos Pataxó, contaram com a solidariedade da associação nipo-brasileira que acabou garantindo a eles a *propriedade da terra*. Perante a impossibilidade de terem sua aldeia oficialmente reconhecida como Terra Indígena pelo Governo Federal, buscaram outro modo de garantir juridicamente a terra, o que tem dado alguma segurança para a continuidade da aldeia (nesse caso, poderíamos dizer que a afirmação da indigeneidade foi exitosa). No caso dos Xukuru-Kariri, os indígenas buscaram superar o desamparo do Estado ao criar a própria aldeia sem depender da Funai. O passo seguinte tem sido, junto com os próprios agentes do Estado e com apoiadores, convencer a Vale a garantir-lhes a permanência na terra registrada como propriedade da mineradora. Até o momento não é possível prever qual o arranjo jurídico resultará das negociações, e a posse ou a propriedade da terra não estão garantidas. Assim como no caso da Katurãma, a aldeia Arapowã Kakyá depende agora de uma entidade privada para permanecer na terra. E a afirmação da indigeneidade é igualmente uma ferramenta importante para conquistar avanços nesse sentido.

Os estudos de caso mostram que as retomadas têm funcionado como "força catalizadora"⁴⁶⁸ para a afirmação da indigeneidade dos moradores. É justamente o território que permite reativarem uma "memória espacial"⁴⁶⁹ e organizarem o espaço à sua maneira. É ele que dá condições para (re)viverem em ritmos próprios, subvertendo a aceleração e a alienação da vida na cidade. É ele, ainda, que

⁴⁶⁷ (ROCHA, 2023b)

⁴⁶⁸ (OLIVEIRA FILHO, 1996, p. 9)

⁴⁶⁹ (LITTLE, 2002)

possibilita as práticas ligadas à produção e reprodução para r-existirem na metrópole “dentro dos costumes” indígenas. Como apontam os moradores, nas retomadas podem viver “dentro do mato” e “cuidar da natureza”. De fato, somente nas novas aldeias podem atuar efetivamente na proteção e recomposição dos ecossistemas, reforçando sua imagem de “protetores da natureza”. Além disso, as matas e a vegetação existentes nas retomadas, somadas às construções “tradicionais” e aos próprios corpos pintados e adornados, compõem uma espécie de ‘paisagem indígena’, que contribui para a afirmação da indigeneidade tanto internamente, quanto aos olhos externos.

Os casos das retomadas na metrópole mostram que a afirmação da indigeneidade cumpre uma dupla função: *se diferenciar* dos demais grupos étnicos, numa espécie de prova de autenticidade, e, ao mesmo tempo, *se incluir* na categoria mais ampla de “indígenas” para integrar uma luta comum. Explicando melhor, na escala local o propósito é reforçar as alteridades, diferenciar um grupo do outro, um território do outro território, numa espécie de ‘ultra diferenciação’. O que é feito reforçando as particularidades do idioma, dos trajes, do modo de dançar, da forma de ocupar o território, e assim por diante. Por outro lado, nas escalas mais amplas - regional, nacional e até mesmo global - é importante se integrar a uma “unidade social” junto aos demais povos indígenas, para reforçar a luta comum pela garantia de direitos, nesse caso se diferenciando ‘apenas’ dos brancos. O que é feito, por exemplo, por meio da participação em eventos e protestos junto a moradores de outras aldeias e etnias, ou demonstrando apoio às causas indígenas nas mídias sociais. Em síntese, a pesquisa nos permite enxergar que a afirmação da indigeneidade contribui tanto para mobilizar alianças com agentes externos quanto para reforçar as práticas para r-existir nos territórios retomados.

A (re)conquista da terra foi fundamental para a r-existência dos indígenas na metrópole, uma vez que possibilitou todas as demais práticas adotadas. Para o grupo Pataxó, iniciar a retomada foi uma forma de se libertar das ‘amarras espaciais’ (e também econômicas, sociais, culturais, políticas) da aglomeração citadina. Incapazes de encontrar condições materiais e simbólicas adequadas em Belo Horizonte, decidiram se *reterritorializar*, criando primeiro a Naô Xohã. Porém, a vulnerabilidade também se fez presente no cotidiano da nova aldeia e se

acentuou ainda mais após o rompimento da barragem da mineradora. Sem alternativa, parte do grupo voltou a viver em condições precárias na periferia de Belo Horizonte, aprofundadas pela pandemia da COVID-19. No entanto, a experiência adquirida com a primeira retomada contribuiu para que os Pataxó não demorassem a criar a Aldeia Katurãma. Não tinham escolha, retomar ou “ficar na favela e morrer”, como apontou a cacica.

Para os Xukuru-Kariri, iniciar a aldeia Arapowã Kakyá foi uma estratégia para superar a condição provisória de viver em aldeias de outros grupos. Num “ato descolonizador”,⁴⁷⁰ os indígenas declaram estar *recuperando* as terras que lhes foram tomadas, e não *invadindo*, como afirmou o pajé em um depoimento. Retomar ou “não ter onde morar”, como explicou o cacique. A decisão dos Xukuru-Kariri de “fazer a própria luta” mostra como os indígenas têm cada vez mais se tornado os protagonistas na criação de seus territórios, interrompendo a lógica de dependência do Estado. Como vimos, ambos os grupos fizeram a “autodemarkação” das terras, identificando as novas aldeias como Terra Indígena através de placas e faixas instaladas nos acessos.

Com a conquista da terra, uma série de outras ações para r-existir foram colocadas em prática. O estudo de caso mostra que as retomadas possibilitaram aos indígenas (re)criarem modos de organização social próprios, antes inviabilizados (e invisibilizados) na cidade. Os novos territórios possibilitaram o uso coletivo do espaço para morar, realizar rituais e eventos, descansar e educar. Segundo os moradores, as aldeias criam condições para que as crianças “vivam soltas” e para que os pais participem da educação dos filhos, seguindo os “costumes” indígenas.

É interessante notar como a organização social das retomadas é o resultado da combinação de modos citadinos e ‘tradicionais’. No caso Pataxó, desde o rompimento da barragem da mineradora, a burocracia institucional tomou conta do cotidiano. Eles têm participado de inúmeras reuniões com instituições públicas e privadas para tratar do acordo extrajudicial com a Vale. Num primeiro momento, foi inevitável realizar o registro no Cadastro de Pessoa Física – CPF e criar contas bancárias individuais para receber as indenizações. Inclusive, é preciso dizer que

⁴⁷⁰ (OLIVEIRA FILHO, 2022)

foi justamente a individualização das indenizações que contribuiu para a desagregação do grupo que habitava a Naô Xohã. O grupo que fundou a Katurãma precisou ainda formalizar uma figura jurídica, a associação AIKA, para a propriedade da terra.

Ainda no caso da Katurãma, vimos que a representatividade interna, ou seja, o cacicado e o conselho de lideranças, que normalmente são definidos através de acordos verbais, foram também formalizados por escrito no Estatuto Interno da associação. Do mesmo modo, os Xukuru-Kariri se formalizaram por meio de uma associação própria, além de terem se cadastrado na prefeitura de Brumadinho para receber atendimento de profissionais da área de saúde. Em suma, ainda que mantenham certa autonomia interna, os indígenas precisam se adaptar ao contexto metropolitano. Para garantir a permanência nas retomadas, tem sido necessário se registrar perante as instituições do Estado.

O resultado desse processo é a criação de arranjos institucionais peculiares nas retomadas da RMBH. No caso da Katurãma, a aldeia está configurada como 'propriedade particular'. Já o grupo Pataxó que se manteve na Naô Xohã Paraopeba e o grupo que está provisoriamente em Brumadinho (denominado Naô Xohã), ao que tudo indica, irão receber terrenos adquiridos pela Vale como parte do acordo da reparação pelo rompimento da barragem. Se isso ocorrer, poderemos ter três aldeias Pataxó na metrópole configuradas como propriedades particulares. No caso da retomada Arapowã Kakyá, segundo relato de apoiadores, existe a possibilidade de um acordo com a Vale para que permaneçam na fazenda, desde que esta continue a ser considerada como área de preservação ambiental da mineradora. O mesmo poderia acontecer com a retomada Kamakã-Mongoió, que também tenta um acordo judicial com a Vale. Isso configuraria outro tipo de arranjo institucional singular, duas aldeias indígenas como áreas de preservação ambiental de uma empresa privada.

O estudo de caso mostra que a (re)conquista da terra e o modo próprio de organização interna possibilitaram uma série de ações para gestão do espaço nas retomadas. Tratemos primeiro da relação dos indígenas com os recursos naturais. É interessante notar que a degradação ambiental, resultado de décadas de atividades industriais e mineradoras na região, foi justamente o que fez com que

eles se afirmassem como “guardiões da natureza”. Como vimos, a recomposição das áreas degradadas é parte do projeto das retomadas. Na aldeia Arapowã Kakyá, os moradores realizaram o plantio de mais de duas mil mudas de árvores, além de adotarem práticas agroecológicas no plantio de alimentos. Já na área da Katurãma, a prevalência da Mata Atlântica deu aos moradores a possibilidade de atuar na sua preservação, desempenhando um “serviço ecossistêmico” cujas consequências, como enfatizam, vão além do território. É notável que a presença dos indígenas na Katurãma tenha interrompido a grilagem de madeira, a despeito da propriedade já ser uma área de proteção ambiental (RPPN) antes da criação da aldeia. Desse modo, as retomadas desafiam a lógica da natureza abstrata praticada pelas mineradoras - e admitida pelo Estado - que não pressupõe a recomposição dos (enormes) danos causados ao ambiente.⁴⁷¹

No caso dos Pataxó, há uma ligação direta das ações nas retomadas em Belo Horizonte com as práticas de recomposição de áreas degradadas existentes nas terras indígenas no Nordeste. O caso da atuação indígena no entorno do Parque Monte Pascoal⁴⁷² e na Reserva da Jaqueira em Coroa Vermelha,⁴⁷³ por exemplo, servem de referência para as ações na RMBH. O conjunto dessas experiências reforça o argumento de que a presença indígena em áreas de preservação pode ser mais eficiente do que a desocupação humana, como pressupõe a lógica conservacionista do Estado.⁴⁷⁴

Podemos notar que a proteção e recomposição dos recursos nas retomadas da RMBH têm uma tripla função. Primeiro, garantir condições de vida menos precárias no cotidiano das aldeias e também no futuro, já que a intenção dos moradores é que as próximas gerações permaneçam nas aldeias. “Desenvolvimento e sustentabilidade”, como aponta o cacique Arapowanã. Em segundo lugar, atuar como “guardiões” da natureza contribui para mobilizar agentes externos que se solidarizam com as causas indígena e ambiental, reforçando a luta pela permanência nos territórios. Em terceiro lugar, essas ações possibilitam que os indígenas retomem modos de se relacionar com a natureza diferentes dos habitantes da cidade e ‘seus’ espaços verdes. Em contraponto a

⁴⁷¹ (FRASER, 2022)

⁴⁷² (VIANNA, 2004)

⁴⁷³ (PARRA, PINHEIRO e CARDOSO, 2017)

⁴⁷⁴ (FRASER, 2022, p. 87-88; VIANNA, 2004)

uma relação estritamente visual ou passiva,⁴⁷⁵ própria dos parques urbanos e das áreas de preservação ambiental, os moradores das retomadas têm a possibilidade de se relacionar ativamente com os ecossistemas, recuperando nascentes, protegendo a mata e os animais, replantando a vegetação. As retomadas são exemplos de como a reprodução social dos povos indígenas está ligada à reprodução ecológica e de como as lutas pela natureza são também lutas por modos de vida. Nesse sentido, viver em meio à natureza nas retomadas contribui diretamente para reforçar a indigeneidade. Conhecer e cuidar do território é uma atividade que envolve inclusive os mais jovens, como mostram as disciplinas ligadas ao "uso do território"⁴⁷⁶ existentes no currículo diferenciado das escolas.

No entanto, é preciso reconhecer que a (re)conexão com os ritmos da natureza deixa os indígenas expostos a novas condições de vulnerabilidade. Em ambos os casos abordados pudemos notar problemas como a baixa qualidade da água ou mesmo a ausência de água própria para consumo. Vimos como a poluição do Rio Paraopeba e do solo, acentuada com o rompimento da barragem, impactou diretamente o cotidiano dos Pataxó. Impactos ambientais que logo se refletiram em impactos sociais, afetando a organização interna do grupo. No caso da retomada Arapowã Kakyá, a água disponível no local tem se tornado insuficiente para o abastecimento. Certamente, o aquecimento das temperaturas e o prolongamento dos períodos de seca, fruto das mudanças climáticas, impactam as condições ambientais nas retomadas. O que corrobora a tese de que as comunidades que têm os ecossistemas como base material de sua reprodução física e social são as que arcam de modo mais dramático com a "carga ambiental global".⁴⁷⁷

Ainda sobre as estratégias de gestão do espaço, o estudo de caso mostra que as retomadas criaram novas oportunidades para os moradores. A vida nas aldeias interrompeu a necessidade de pagar altos custos de aluguel como na cidade e possibilitou a construção de moradias e equipamentos coletivos, como as escolas e as ocas culturais. Mesmo em um cenário de vulnerabilidade, uma infraestrutura mínima foi construída pelos moradores e apoiadores voluntários,

⁴⁷⁵ (LEFEBVRE, 2019)

⁴⁷⁶ (MARTINS, 2023)

⁴⁷⁷ (FRASER, 2022, p. 90)

ainda que de modo improvisado. No entanto, é preciso destacar que os indígenas enfrentam dificuldades para mantê-la em funcionamento. No caso da Katurãma, a configuração como propriedade privada faz com que tenham que arcar com valores altos para ter acesso à água tratada, energia elétrica e internet. Além disso, as instalações improvisadas apresentam problemas com frequência. Já no caso da Arapowã Kakyá, a situação de irregularidade da propriedade dificulta a contratação de serviços básicos como água, energia e internet. As instalações improvisadas têm sido a única alternativa, no entanto o fornecimento é de baixa qualidade e intermitente.

Os estudos de caso mostram que as retomadas criaram novas oportunidades de trabalho e geração de renda para os moradores. O próprio território tem sido utilizado para atrair visitantes e ampliar a oferta de 'serviços' - como caminhadas pela aldeia, pinturas corporais, refeições, massagens - e de 'produtos' - como peças de artesanato e alimentos. É interessante notar que no contexto metropolitano, onde o dinheiro é o mediador de praticamente todas as relações, atividades ligadas à cultura se tornam 'mercadorias', a exemplo do que vem ocorrendo há décadas entre os Pataxó na região turística do Sul da Bahia.⁴⁷⁸ Nesse sentido, é emblemático o fato de os moradores da Katurãma terem optado pela construção de um espaço para comercialização de produtos dentro da aldeia, e de terem dado a ele o nome de "Patashopping".

A presença das retomadas no contexto metropolitano também favorece a geração de renda dos indígenas. Ainda que a inserção no mercado de trabalho se dê de forma precarizada nas cidades, em empregos temporários e informais, o encurtamento das distâncias possibilita morar na aldeia e trabalhar na cidade. Além disso, a possibilidade de gerar renda com atividades autônomas como a comercialização do artesanato nas ruas e feiras e as apresentações culturais e palestras é ampliada.

Outro aspecto singular das formas de obtenção de recursos e renda nas retomadas é a participação da Vale. O estudo de caso mostra que a mineradora, representante exemplar da lógica urbano-industrial, paradoxalmente se tornou uma importante fonte de recursos para os Pataxó, ainda que estes não cansem de

⁴⁷⁸ Sobre a relação dos Pataxó com o turismo ver (NEVES, 2015).

se declarar contra a mineração. A construção de equipamentos como a escola e o Patashopping na Katurãma, e a compra de veículos e de materiais de construção para as habitações contaram, em alguma medida, com recursos das indenizações pagas pela mineradora.

As doações realizadas pelos apoiadores foram outra fonte de recursos essencial para possibilitar o início e a continuidade das retomadas. O estudo de caso mostra que, com o passar do tempo, os indígenas têm buscado reduzir a dependência externa. Ao reduzir o custo de vida e ampliar as formas de geração de renda, as retomadas abrem possibilidades para a desalienação do trabalho, como no tempo em que os “ancestrais estavam tão harmonizados com o ritmo da natureza que só precisavam trabalhar algumas horas do dia para proverem tudo que era preciso para viver”.⁴⁷⁹ No entanto, a vulnerabilidade faz com que os moradores das aldeias da metrópole ainda dependam das doações e do trabalho voluntário de agentes externos.

Embora este trabalho não tenha como foco aprofundar na análise da educação indígena, é importante destacar o papel das escolas para a re-existência das retomadas. O estudo de caso mostra que o modo com que os indígenas se apropriam dessa instituição é resultado de uma mistura entre visões do ‘mundo branco’ e (cosmo)visões do ‘mundo indígena’, entre práticas da cidade e da aldeia. Ainda que a própria existência e o *modus operandi* das escolas resulte, em alguma medida, no ‘branqueamento’ de modos de ser e pensar indígenas, os moradores das retomadas atuam para dosar a intensidade desse processo, *indigenizando* o universo escolar. O caso analisado mostra que os indígenas precisam que as escolas das retomadas sejam reconhecidas pelo Estado para que possam, inclusive, acessar outras instituições ‘dos brancos’, como universidades e escolas fora das aldeias. No entanto, não podem ter sua diferença apagada, sob o risco de perder direitos específicos - inclusive o de ter a própria escola. Por isso, os moradores das retomadas buscam afirmar sua indigeneidade também através da escola.

No entanto, o Estado impõe seus limites, estabelecendo regras e parâmetros que devem ser seguidos por todas as escolas, sejam elas

⁴⁷⁹ (KRENAK, 2020b, p. 46)

diferenciadas ou não. O embate que se deu para definir o nome da escola da Katurãma ilustra a tentativa dos indígenas em avançar na indigenização das instituições brancas e, ao mesmo tempo, o poder limitador do Estado. Enquanto os Pataxó pediam o nome completo da escola escrito em Patxohã, as regras estatais exigiam que o trecho “Escola Estadual Indígena” fosse mantido em português. Ainda que no campo simbólico, o dilema na definição do nome mostra que há limites para a indigenização da escola e que, em última instância, é o Estado quem dita as regras.

Sendo assim, a estratégia dos moradores das retomadas é indigenizar a escola no que for possível, de modo que a organização dos espaços, dos conteúdos ministrados, do calendário e da dinâmica das aulas são resultado de uma mistura de lógicas e saberes brancos e indígenas. Ao modo *ch'ixi*,⁴⁸⁰ os indígenas agem para não se deixar diluir nessa mistura. Por meio da escola, transitam entre lógicas diferentes mostrando que é possível habitar dois mundos simultaneamente. Nesse sentido, o caso da Katurãma ilustra como os moradores não têm a intenção de manter sua escola 'isolada' na aldeia, uma vez que planejam receber alunos e professores não indígenas. O que aponta para uma estratégia interessante de indigenizar os brancos por dentro da própria escola indígena.

Em suma, poderíamos dizer que as escolas são 'equipamentos', ou 'tecnologias', introjetadas no mundo indígena pelos brancos (ou, do ponto de vista indígena, importadas dos brancos), que têm sido utilizadas pelos moradores das retomadas para manter a conexão com o próprio mundo branco. Se manter conectado, porém sem misturar completamente, sem perder a *diferença*.

As experiências da Katurãma e Arapowã Kakyá mostram que a escola tem um papel fundamental na r-existência das retomadas, possibilitando uma série de ganhos nos territórios. Em primeiro lugar, ela possibilita a continuidade da escolarização de crianças, jovens e adultos sem que seja necessário se deslocarem para o ambiente hostil das cidades. Com isso, as famílias podem acompanhar de perto a escolarização de suas crianças. Em segundo lugar, a escola canaliza investimentos do Estado para as retomadas, através do fornecimento de serviços como energia elétrica, água potável, e internet, e de

⁴⁸⁰ (RIVERA CUSICANQUI, 2018; RIVERA CUSICANQUI, 2018b)

produtos como materiais construtivos, mobiliários, equipamentos e alimentos. Também através da criação de trabalho assalariado dentro das aldeias, contribuindo para a estabilidade da renda dos moradores. Além disso, a estrutura das escolas acaba servindo como apoio para acolher os visitantes. Em terceiro lugar, vimos que a escola contribui para a afirmação da indigeneidade. O ensino do idioma próprio e de práticas culturais, o compartilhamento de saberes, professores e materiais didáticos com outras aldeias e a integração entre ensino e vida cotidiana são alguns exemplos que emergiram do estudo de caso. Ainda, a escola fortalece a conexão com o território, ao possibilitar a permanência dos moradores, mas também através do ensino de saberes ligados ao ecossistema local.

Como síntese do que vimos, podemos dizer que as *vulnerabilidades* presentes nos espaços de vida dos indígenas motivaram a formação de *alianças* entre os moradores e diversos agentes externos, assim como a criação de uma série de *práticas para r-existir* às desapropriações materiais e simbólicas. As *alianças* contribuíram para reforçar as *práticas para r-existir* e estas, por sua vez, possibilitaram a existência e a continuidade das retomadas na metrópole de Belo Horizonte (ver Figura 55).

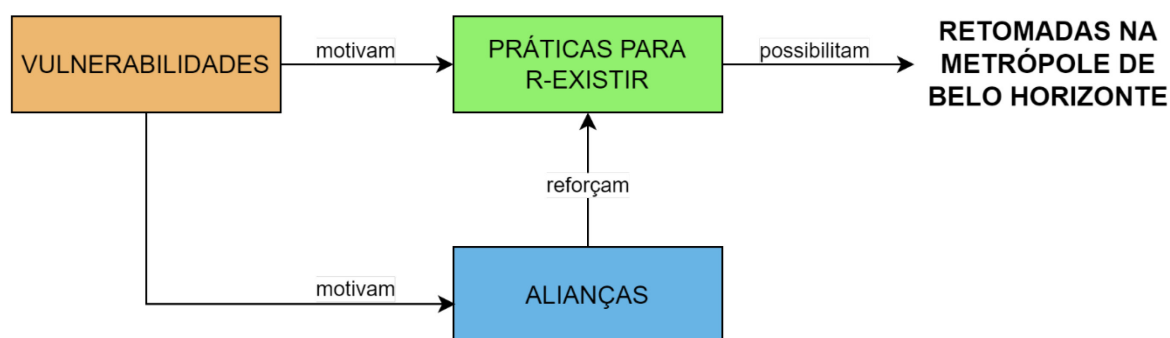


Figura 55: Modelo interpretativo relacionando os temas criados a partir da análise do banco de dados. Fonte: Elaborado pelo autor. Agosto de 2024.

6.4. Utopia Urbano-indígena?

As (re)conquistas de terras na metrópole de Belo Horizonte apontam para a emergência⁴⁸¹ de um *urbano-indígena*. A indigenização do urbano faz parte da "insistência reprodutiva"⁴⁸² indígena, uma vez que pode ser vista como um conjunto de ações para evitar que sua alteridade seja apagada pela lógica urbano-industrial. A afirmação da indigeneidade em plena centralidade metropolitana reafirma o chamado de Lefebvre de que "nessa nova época [da era urbana] as *diferenças* são conhecidas e reconhecidas, assumidas, concebidas, significadas".⁴⁸³ Uma vez que extrapolam as aglomerações citadinas, as retomadas na metrópole podem ser tomadas como lutas pelo "direito ao urbano",⁴⁸⁴ ampliando a luta pelo "direito à cidade" proclamada por Lefebvre.⁴⁸⁵

Nesse sentido, poderíamos considerar as retomadas na RMBH como "utopias experimentais"?⁴⁸⁶ Seriam elas "utopias concretas"⁴⁸⁷ que anunciam um "urbano-utopia virtual"?⁴⁸⁸ Talvez sim, se considerarmos que seus habitantes desafiam a lógica hegemônica e apontam para novos modos de habitar e produzir (n) o urbano. Nas terras retomadas, os indígenas experimentam outras relações entre produção e reprodução.⁴⁸⁹ A questão ambiental não é tratada de modo isolado, mas se mistura às questões de poder político e de opressão racial.⁴⁹⁰ Ao resgatar a natureza para dentro do espaço social, os moradores ampliam o sentido de 'sustentabilidade' fundindo aspectos ecológicos, sociais, econômicos, espaciais e culturais.⁴⁹¹ Ao romper com a dicotomia homem-natureza, apontam caminhos para a superação das injustiças causadas pela lógica "canibal"⁴⁹² do "necrocapitalismo",⁴⁹³ que busca eficiência e crescimento a qualquer custo

⁴⁸¹ Nesse caso, podemos entender por 'emergência' tanto o sentido de algo que emerge, que nasce, como o sentido de algo que é urgente.

⁴⁸² (CANTELMO, 2023; CANTELMO, 2024)

⁴⁸³ (LEFEBVRE, 2019, p. 52) grifos no original.

⁴⁸⁴ (HORN, 2018)

⁴⁸⁵ (LEFEBVRE, 2016)

⁴⁸⁶ (LEFEBVRE, 2016, p. 118)

⁴⁸⁷ (MONTE-MÓR, 2015, p. 64)

⁴⁸⁸ (MONTE-MÓR, 2015, p. 68)

⁴⁸⁹ (FRASER, 2022)

⁴⁹⁰ (FRASER, 2022, p. 108)

⁴⁹¹ (MONTE-MÓR, 2015, p. 61)

⁴⁹² (FRASER, 2022)

⁴⁹³ (KRENAK, 2020b, p. 68)

autorizando a exploração dos não-humanos como recursos abstratos em prol da acumulação. Como nos lembra Ailton Krenak:

“Ainda há ilhas no planeta que se lembram o que estão fazendo aqui. Estão protegidas por essa *memória de outras perspectivas de mundo*. Essa gente é a cura para a febre do planeta, e acredito que podem nos contagiar positivamente com uma percepção diferente da vida. Ou você ouve a voz de todos os outros seres que habitam o planeta junto com você, ou faz guerra contra a vida na Terra.”⁴⁹⁴

A partir dessa ótica, podemos dizer que as retomadas na metrópole transformam o tecido urbano-industrial a partir da imbricação do espaço natural, como parte do processo de “naturalização extensiva”⁴⁹⁵ que, como já apontava Monte-Mór na década de 1990, é cada vez mais necessário para garantir as condições de vida no planeta.⁴⁹⁶ Ainda que seja preciso admitir que as reiteradas crises ambientais que assolam o país, e que têm apresentado níveis alarmantes nos últimos anos, com períodos de seca e de chuva cada vez mais intensos, nos façam sentir na pele que a naturalização do urbano, se tem ocorrido, acontece de modo tímido e insuficiente. Ainda assim, podemos dizer que o ‘urbano-indígena’ integra e amplia as possibilidades de um “urbano-natural”⁴⁹⁷ que se anuncia. No caso das retomadas na metrópole, a ‘naturalização’ da vida cotidiana urbana, vem acompanhada de sua ‘indigenização’ e nos provoca a superar definitivamente velhas dicotomias como homem-natureza, campo-cidade, urbano-rural e tradicional-contemporâneo.

Além disso, a experiência concreta das retomadas nos provoca a repensar o próprio sentido de ‘economia’, que pode voltar a ser entendida como a gestão do espaço de vida, como propõe Monte-Mór.⁴⁹⁸ Uma economia centrada na capacidade de trabalho dos participantes, na reprodução ampliada da vida, no sentido coletivo e colaborativo, em contraposição ao individualismo e à acumulação de riquezas.⁴⁹⁹ Se desejamos caminhar para uma sociedade

⁴⁹⁴ (KRENAK, 2020b, p. 73)

⁴⁹⁵ (MONTE-MÓR, 1994)

⁴⁹⁶ (MONTE-MÓR, 2015; MONTE-MÓR, 2020)

⁴⁹⁷ (MONTE-MÓR, 2015, p. 63)

⁴⁹⁸ (MONTE-MÓR, 2020, p. 35)

⁴⁹⁹ (MONTE-MÓR, 2018)

comprometida a "repor, reparar ou substituir toda a riqueza utilizada na produção e reprodução", como provoca Nancy Fraser,⁵⁰⁰ e avançar na solução dos problemas ambientais e urbanos contemporâneos, precisamos nos inspirar, conhecer, valorizar e reforçar as utopias urbano-indígenas. Até porque, como nos lembra Ailton Krenak, "os povos originários têm outras contribuições ao debate, tanto sobre a pólis quanto sobre as ideias de natureza, ecologia e cultura".⁵⁰¹ Como também enfatiza Monte-Mór,

"Conhecer, estudar e fortalecer utopias experimentais que anunciam um futuro (im)possível, articuladas em torno de uma vida comunitária sensível e espiritual, parece ser estratégia vital e necessária de qualquer luta política que se proponha a organizar outra apropriação do mundo, da natureza, e das relações com o Outro, humano e não humano".⁵⁰²

Na mesma linha, Carroza-Athens e Grosfoguel nos convocam a

"incluir as perspectivas e experiências das comunidades marginalizadas e subalternas, reconhecendo a importância dos seus conhecimentos e práticas, não só para a definição de políticas urbanas, mas também, e mais importante, para o seu reconhecimento e valorização na construção de cidades mais humanas e dignas".⁵⁰³

Uma vez que o urbano tem sido disputado na prática, como mostram as retomadas, me parece importante mantê-lo em disputa também no campo teórico. Nesse sentido, aproximar os termos "indígena" e "urbano" pode trazer novas reflexões no campo da teoria crítica urbana. Durante esta pesquisa, ouvi algumas vezes ativistas indígenas se manifestarem contra o uso do termo "indígenas urbanos", preferindo a denominação "indígenas em contexto urbano". O que me trouxe a pergunta: o que faz com que neguem o termo "indígenas urbanos"?

⁵⁰⁰ (FRASER, 2022, p. 153), tradução minha.

⁵⁰¹ (KRENAK, 2022a, p. 89)

⁵⁰² (MONTE-MÓR, 2024, p. 359)

⁵⁰³ (CARROZA-ATHENS e GROSGOQUEL, 2023, p. 9) tradução minha.

Uma hipótese seria dizer que a negação funciona como mais uma estratégia de afirmação da indigeneidade para resistir às forças que insistem em reduzi-los ao habitante-urbano-genérico, leia-se: pobre, excluído e periferizado. Ou, ainda, seria um modo dos indígenas deixarem claro que as práticas socioespaciais e socioambientais dos cidadãos não condizem com as suas próprias. No entanto, independente da motivação, me parece que se adotamos apenas "indígenas em contexto urbano", como clamam os ativistas, corremos o risco de reforçar uma noção excludente, uma ideia de que os indígenas definitivamente não pertencem ao urbano. De que são e continuarão sempre sendo forasteiros. A expressão pode, ainda, ofuscar a compreensão de que, na realidade, primeiro vem o 'indígena' e só depois o 'urbano'. Ou seja, foram os espaços urbanos que vieram 'de fora', que invadiram - e precarizaram - os espaços indígenas.

Para superar esse ofuscamento, uma possibilidade seria inverter a perspectiva e pensar no "urbano em contexto indígena". Além de explicitar o "urbano" como forasteiro, a inversão poderia contribuir para visibilizar os modos particulares com que as urbes são criativamente habitadas pelos indígenas. E se o termo "indígena urbano" carrega uma conotação indesejada para o próprio movimento, poderíamos, do mesmo modo, pensar seu inverso, o "urbano-indígena". Um urbano que, mantido sozinho, se pretende homogêneo, resolvido, inevitável, inescapável. Mas que, qualificado pelo "-indígena", deixa explícito seu caráter transitório, sempre em disputa.

Por fim, se a teoria crítica urbana nos mostra que o 'urbano' parece não ter mais um 'externo', um 'lado de fora', a saída talvez seja mesmo uma transformação 'interna', pelo 'lado de dentro'. Nesse caminho, as retomadas na metrópole podem nos inspirar a pensar e a (re)construir *juntos*, a partir de "alianças afetivas",⁵⁰⁴ outros urbanos possíveis.

⁵⁰⁴ Para Ailton Krenak, as alianças afetivas são aquelas que "pressupõem afetos entre mundos não iguais" (KRENAK, 2022a, p. 82).

6.5. Apontamentos Finais

Apesar das melhorias conquistadas, a precariedade ainda faz parte do cotidiano das retomadas da RMBH e os próprios indígenas apontam que há muito o que avançar. Como vimos, os territórios têm sido geridos com poucos recursos e sem assessoria contínua. Além disso, a insegurança, o desamparo do Estado e a fragilidade ambiental nas aldeias afetam diariamente a vida de seus habitantes. A 'função social da terra'⁵⁰⁵ vai se fazendo valer com o próprio esforço dos moradores, na medida do possível. As vulnerabilidades, somadas ao crescimento do número de moradores, pode pressionar os recursos dos territórios, a exemplo do que tem ocorrido em diversas terras indígenas pelo país. Como isso, a preservação e recomposição dos ecossistemas dentro das retomadas podem não se viabilizar.

Embora as retomadas representem uma resistência frente à expansão da lógica urbano-industrial, representada principalmente pela atividade mineradora na região, a disputa pela (maneira de lidar com a) terra é muito desigual. As negociações com a Vale são extremamente morosas e geram desgastes. As condições de vida e a coletividade dos Pataxó se degrada com o passar do tempo. A insegurança sobre a posse da terra assombra os Xukuru-Kariri, e também os Kamakã-Mongoió, nas retomadas em Brumadinho.

O futuro das retomadas é incerto. Uma vez que a soberania econômica das retomadas parece longe do horizonte, os moradores seguirão dependendo das doações, do trabalho informal nas cidades e até mesmo das indenizações. A continuidade das retomadas depende da redução das vulnerabilidades. Levando em consideração o que aprendemos sobre as retomadas, um caminho para isso seria intensificar as alianças e fortalecer as práticas de r-existência nos territórios (Figura 56). Além disso, para garantir melhorias efetivas nas condições de vida dos indígenas, será preciso superar o descompasso entre o imaginário político-jurídico atual e realidade empírica. Os estudos de caso aqui abordados podem contribuir

⁵⁰⁵ Segundo o artigo 186 da Constituição Federal, a função social é cumprida quando a propriedade rural atende, simultaneamente, segundo critérios e graus de exigência estabelecidos em lei, aos seguintes requisitos: I - aproveitamento racional e adequado; II - utilização adequada dos recursos naturais disponíveis e preservação do meio ambiente; III - observância das disposições que regulam as relações de trabalho; IV - exploração que favoreça o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores.

nesse sentido, uma vez que nos possibilitam enxergar essas discrepâncias com clareza, conforme apresentado na Tabela 2.

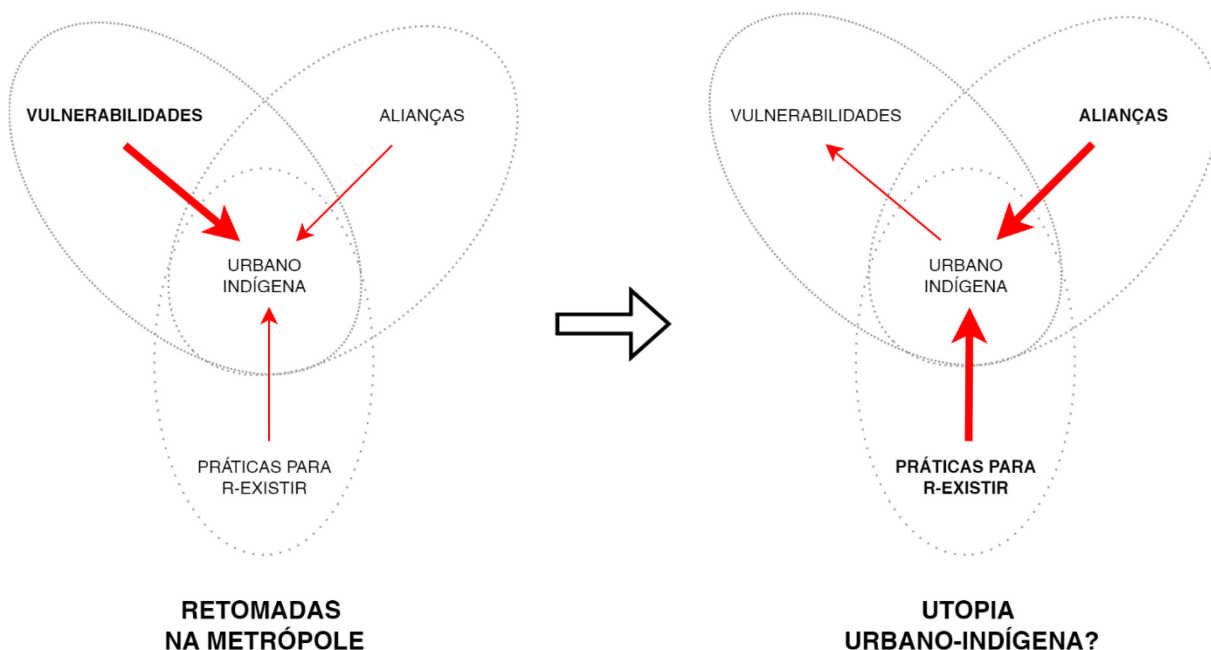


Figura 56: Diagrama apontando o fortalecimento das *alianças* e das *práticas para r-existir* como caminho para reduzir as *vulnerabilidades* enfrentadas pelos indígenas no contexto urbano. Fonte: Elaborado pelo autor. Agosto de 2024.

Embora o foco deste trabalho seja conhecer e dar visibilidade às retomadas mais do que desenvolver propostas de ação, os estudos de caso podem inspirar caminhos para avançar em direção a um urbano(-indígena) sócio e ambientalmente mais justo. Para isso, os direitos específicos e diferenciados garantidos aos povos originários deveriam se estender a todos os espaços, considerando a mobilidade e o padrão de vida multiterritorial de muitos grupos. Ainda, a posse da terra deveria ser garantida aos grupos que se dispõem a fazer cumprir sua função social. Conseqüentemente, a atenção à saúde e a educação diferenciados, assim como a proteção e o suporte para garantir condições suficientes para a “reprodução física e cultural” segundo os “usos, costumes e tradições” indígenas, deveriam ser garantidos não só nas terras demarcadas, mas se estender para as cidades e demais espaços habitados pelos indígenas, como as retomadas.

Além disso, o Estado poderia atuar de modo mais efetivo para fortalecer a autogestão a partir de apoio, financiamento e assessoria contínuos, valorizando o 'serviço ecossistêmico' prestado pelos indígenas, o de habitar preservando os recursos naturais. Não só para possibilitar uma atuação eficiente na recomposição e manutenção das áreas, mas para que não seja necessário explorar os recursos ou travar disputas internas em um cenário de precariedade e escassez. Indo além, poderíamos pensar em estratégias jurídicas para facilitar a transferência de áreas de preservação que se encontram desprotegidas para as comunidades cuidarem, como sugere a cacica Angohó.

Avançando um pouco mais, porque não pensar em retomadas como alternativas para (re)aproximar humanos e não-humanos e para recompor ecossistemas degradados 'dentro' das cidades, e não só como 'ilhas' nas bordas das aglomerações urbanas? As retomadas dentro da cidade seriam um ótimo começo para "vazar os muros da cidade e convocar a floresta para entrar", como convoca Ailton Krenak.⁵⁰⁶ O que faz lembrar outras provocações do pensador indígena: "Será que a cidade não deveria ter cheiro? Será que a cidade não deveria ter algum sabor?"⁵⁰⁷

Garantir os territórios às comunidades indígenas é um passo importante para pensar em outras ações como, por exemplo, a implantação de equipamentos para geração de energia limpa e para reuso de água e tratamento de esgoto, as práticas agroecológicas e a bioconstrução. Ou, ainda, investir em ações para geração de renda a partir da criação de redes de troca e venda de produtos e do fortalecimento das práticas em andamento que unem aspectos culturais e geração de renda, caso do etnoturismo.

⁵⁰⁶ (KRENAK, 2022b, p. 228)

⁵⁰⁷ (KRENAK, 2022b, p. 217)

Tabela 2: Comparativo entre o imaginário político-jurídico sobre os povos indígenas no Brasil e a realidade empírica das retomadas na metrópole de Belo Horizonte.

Tema	Imaginário Político-jurídico	Realidade nas Retomadas
Demarcação	A terra deve ser demarcada pelo Governo Federal, e somente aquelas tradicionalmente ocupadas em 5 de outubro de 1988. O processo demarcatório segue as etapas previstas na lei.	A terra retomada é (auto)demarcada pelos moradores, independente da data de ocupação e da participação e reconhecimento do Governo Federal.
Situação Jurídica	A terra indígena é propriedade do Governo Federal, sendo a posse permanente e o usufruto exclusivos de seus habitantes.	Em um caso a terra se configura como uma propriedade particular e em outro é reivindicada de uma empresa privada.
Limites	A terra demarcada possui limites fixos e os indígenas devem viver "confinados" dentro do território.	A propriedade particular possui limites fixos, porém os indígenas vivem em intensa mobilidade entre aldeias e cidades.
Prestação de Serviços	O Estado deve garantir serviços como atendimento à saúde, educação e segurança, a partir da esfera federal – e.g. Sesai, Funai, Ministério da Educação, Polícia Federal.	Os indígenas buscam o apoio de agentes externos, dentro e fora do Estado, para obter serviços. Quando existente, a atuação de agentes públicos se dá principalmente nas esferas municipal e estadual.
Recursos e Sobrevivência	Os moradores devem sobreviver a partir dos recursos existentes no território. O Estado deve garantir as condições necessárias para a autossustentação dos habitantes.	Os recursos existentes nos territórios não são suficientes para a sobrevivência dos moradores e o Estado não garante as condições necessárias. Os indígenas obtêm recursos por meio de atividades dentro e fora das aldeias, com o apoio de agentes externos.
Preservação da 'Natureza'	As áreas de preservação são delimitadas com a finalidade específica de conservação, sendo incompatíveis com a presença humana. Já as áreas definidas para exploração econômica não precisam ser conservadas ou reconstituídas. Separação ontológica 'homem' versus 'natureza'.	Os indígenas buscam recuperar e conservar os ecossistemas ao mesmo tempo em que habitam as áreas de preservação ambiental. Pressupõem a simbiose entre humanos e não-humanos.
Indigeneidade X Urbanidade	Os indígenas devem conservar os "usos, costumes e tradições característicos da sua cultura" ⁵⁰⁸ que os diferem da sociedade nacional. Na cidade, perdem o acesso aos direitos diferenciados, garantidos apenas aos que vivem em terras demarcadas. 'Indigeneidade' e 'urbanidade' são incompatíveis. Separação do espaço entre "rural" e "urbano".	Os modos de vida são (re)criados e transformados, a partir da fricção entre "costumes" das aldeias e das cidades. Se afirmam indígenas e reivindicam direitos diferenciados nas cidades e retomadas. 'Indigeneidade' e 'urbanidade' se transformam mutuamente. Os espaços de vida não se limitam às categorias "urbano" e "rural".

⁵⁰⁸ (BRASIL, 2022)

Ao apresentar os fatores que possibilitam a existência das retomadas na metrópole de Belo Horizonte, este trabalho busca ampliar o conhecimento sobre a inserção de povos indígenas no contexto urbano no cenário contemporâneo. Novas pesquisas junto às retomadas na região ou em outros contextos podem contribuir para avançar o modelo interpretativo proposto e para aprofundar outros aspectos aqui levantados. De todo modo, espero que o conhecimento produzido possa contribuir para o aprimoramento de políticas públicas e de ações colaborativas e, em última instância, para o fortalecimento das práticas urbano-indígenas.

As retomadas na metrópole apontam caminhos para um futuro social e ambientalmente mais justo. Um futuro onde terra e território sejam garantidos aos coletivos. Onde haja condições materiais dignas e respeito às diferenças simbólicas. Onde os coletivos tenham autonomia para se organizar, para gerir e cuidar de seus espaços de vida e para construir sua soberania alimentar, pedagógica e econômica. Onde as alianças entre humanos e não-humanos sejam respeitadas e equilibradas. Enfim, onde 'urbanidade' e 'indigeneidade' não sejam condições excludentes.

* * *

REFERÊNCIAS

ADU, Philip. **A Step-by-Step Guide to Qualitative Data Coding**. Londres: Routledge, 2019.

AIKA. Protocolo de Consulta Livre, Prévia e Informada da comunidade indígena da Aldeia Katurãma. **Instituto Socioambiental**, 2022. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/protocolo-de-consulta-livre-previa-e-informada-da-comunidade-indigena-da-aldeia>. Acesso em: 1 agosto 2023.

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **O espírito da floresta**. Tradução de Rosa Freire d'Aguilar. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

ALMIR, José. Escola Xukuru-Kariri, da retomada indígena Xukuru-Kariri, na aldeia Arapowã Kakyá, em Brumadinho, MG. **Cedefes**, 2024. Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/escola-xukuru-kariri-da-retomada-indianas-xukuru-kariri-da-aldeia-arapowa-kakya-em-brumadinho-mg/>. Acesso em: 21 março 2024.

ANDRADE, Jordânia. 'É como se invadissem sua casa e ditassem as regras', diz liderança indígena sobre marco temporal. **globo.com**, 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2023/06/07/e-como-se-invadissem-sua-casa-e-ditassem-as-regras-diz-lideranca-indigena-sobre-marco-temporal.ghtml>. Acesso em: 1 abril 2024.

ANDRADE, Rebeca C.; GOMES, Ana M. R.; CAMPOS, Marden B. D. A força comunitária indígena: reflexões com os Xakriabá no Brasil em tempos de Covid-19. **CONFLUENZE**, Bolonha, v. XIII, n. 1, p. 105-124, 2021. ISSN 2036-0967.

ARRUTI, José M. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, 15, 1995. 54-94.

ARRUTI, José M. Presença indígena no Rio de Janeiro: uma introdução. **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, n. 16, p. 14-31, 2019.

ARRUTI, José M. Pankararu. **Povos Indígenas no Brasil**, 2023. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Pankararu>. Acesso em: 13 agosto 2024.

BABAU, Cacique. **É a terra que nos organiza**: Cacique Babau (Rosivaldo Ferreira da Silva). Belo Horizonte: Escola de Arquitetura da UFMG, 2022.

BAETA, Alenice; MOREIRA, Gilvander. "Quando pomos pé num território somos raiz forte." Arapoã Kakyá Xukuru-Kariri Brumadinho/MG -Vídeo 3. **YouTube**, 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=AF_QW1HMg4g. Acesso em: 10 março 2024.

BATAIER, Carolina. Fogo em aldeia destrói três mil mudas de reflorestamento: 'foi criminoso', diz cacique. **Brasil de Fato**, 2024. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2024/08/26/fogo-em-aldeia-destroi-tres-mil->

mudas-de-reflorestamento-foi-criminoso-diz-cacique. Acesso em: 28 agosto 2024.

BLATMAN, Naama; MAYS, Kyle. Indigenous Urbanisms. **International Journal of Urban and Regional Research**, 2022. 106-109.

BLATMAN, Naama; SABBAGH-KHOURY, Areej. The presence of the absence: Indigenous Palestinian Urbanism in Israel. **International Journal of Urban and Regional Research**, 2022. 119-128.

BORT JÚNIOR, João R.; HENRIQUE, Fernanda B. "Cada um em seu lugar": domínios territoriais Xucuru-Kariri e Kiriri. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 63, n. 3, 2020. Online. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/178845>.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Presidência da República, 2022. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 15 novembro 2022.

BRAUN, Virginia; CLARKE, Victoria. Using thematic analysis in psychology. **Qualitative Research in Psychology**, 3, n. 2, 2006. 77-101.

BRENNER, Neil. O que é teoria crítica urbana? **e-metropolis**, n. 3, 2010.

BRENNER, Neil. Debating planetary urbanization: For an engaged pluralism. **Environment and Planning D: Society and Space**, 36, n. 3, 2018. 570-590.

BRENNER, Neil; SCHMID, Christian. The 'Urban Age' in Question. **International Journal of Urban and Regional Research**, 38, n. 3, 2014. 731-755.

CABRAL, Umberlândia; GOMES, Irene. Brasil tem 1,7 milhão de indígenas e mais da metade deles vive na Amazônia Legal. **Agência IBGE Notícias**, 2023. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal>. Acesso em: 09 agosto 2023.

CAMPOS, Marden B. D. *et al.* Indigenous migration patterns in Brazil based on the 2010 national demographic census: analysis and critical reflection. **SN Social Sciences**, 1, n. 257, 2021. 1-21.

CAMPOS, Marden B. D. Favelização extensiva e a urbanização dos indígenas no Brasil: aportes empíricos e conceituais. In: COSTA, Geraldo, *et al.* **Teorias e práticas urbanas: caminhos**. Belo Horizonte: Cosmópolis, v. 1, 2024. p. 396-412.

CAMPOS, Marden Barbosa de; CAMPOS, Thiago Barbosa de. Migração e mobilidade espacial em uma rede multilocal: o caso dos Pataxó na RMBH. **Redes (Online)**, Santa Cruz do Sul, 27, 2022. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/redes/article/view/17376>.

CAMPOS, Marden Barbosa de; CAMPOS, Thiago Barbosa de. A urbanização dos indígenas à luz da teoria urbana crítica: interpretações a partir dos Pataxó na Região

Metropolitana de Belo Horizonte (Minas Gerais, Brasil). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, 17, n. 1, jan./abr. 2023. 420-440. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/130870>.

CAMPOS, Thiago B. D. **Retomar a terra: como ser indígena na Região Metropolitana**. Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura. Belo Horizonte. 2019. (Dissertação [mestrado]).

CAMPOS, Thiago B. D. Urbano-indígena: a retomada Katurãma na metrópole de Belo Horizonte. In: COSTA, Geraldo, *et al.* **Teorias e práticas urbanas: caminhos**. Belo Horizonte: Cosmópolis, v. 2, 2024. p. 506-529.

CAMPOS, Thiago Barbosa de; CAMPOS, Marden Barbosa de; HORN, Philipp. The Multi-Local Dynamics of the Pataxó in Belo Horizonte, Brazil: Indigenous Relationships with the State, Economic Activities, and Family Networks. **Journal of Latin American Geography**, 22, n. 3, 2023. 34-60.

CANÇADO, Wellington. **Sob o pavimento, a floresta: cidade e cosmopolítica**. Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura. Belo Horizonte. 2019. (Tese [doutorado]).

CANÇADO, Wellington. Urbanidades de outras naturezas. In: COSTA, Geraldo, *et al.* **Teorias e práticas urbanas: caminhos**. Belo Horizonte: Cosmópolis, v. 2, 2024. p. 98-119.

CANCELA, Francisco. História dos Pataxó no Extremo Sul da Bahia: Temporalidades, Territorializações e Resistências. **ABATIRÁ - Revista de Ciências Humanas e Linguagens**, 1, n. 2, 2020. 18-49.

CANTELMO, Wesley M. **Povos indígenas no Brasil: Subsunção manchada e insistência reprodutiva**. Universidade Federal de Minas Gerais, CEDEPLAR, Departamento de Economia. Belo Horizonte. 2023. (Tese [doutorado]).

CANTELMO, Wesley M. Insistência Reprodutiva dos Brasis. In: COSTA, Geraldo, *et al.* **Teorias e práticas urbanas: caminhos**. Belo Horizonte: Cosmópolis, v. 1, 2024. p. 464-488.

CANUTO, Frederico; CAMPOS, Thiago B. D. Da retomada à invenção do território: a criação da aldeia Naô Xohã. **Revista Indisciplinar**, 5, n. 2, dezembro 2019. 239-261. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/indisciplinar/article/view/32862>.

CARROZA-ATHENS, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Estudios urbanos, ciudades y decolonialidad: abordajes críticos desde América Latina y el Caribe. **Revista INVI**, 38, n. 107, 2023. 1-12.

CARVALHO, Maria R.; MIRANDA, Sarah. Pataxó. **Povos Indígenas no Brasil**: Insituto Socioambiental, 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3>. Acesso em: 29 janeiro 2023.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. 21. ed. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 308.

CHARMAZ, Kathy. **A construção da teoria fundamentada**: guia prático para análise qualitativa. Tradução de Joice Elias Costa. Porto Alegre: Artmed, 2009.

CORBIN, Juliet M.; STRAUSS, Anselm L. **Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory**. 4. ed. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2015.

COULTHARD, Glen S. **Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

CRESWELL, John W. **Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches**. 3. ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2013.

CUNHA, Manuela C. D. **Índios no Brasil. História, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela C. D. Povos da megadiversidade: O que mudou na política indigenista no último meio século. **Piauí**, n. 148, Janeiro 2019. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/povos-da-megadiversidade/>. Acesso em: 21 outubro 2022.

DAWSON, Catherine. **Practical Research Methods: A user-friendly guide to mastering research**. Oxford: How To Books, 2002.

DE PAULA, Luis R. D. Afirmação de direitos indígenas em contextos ampliados de interação social: referências bibliográficas e alguns problemas de investigação. **ARACÊ – Direitos Humanos em Revista**, v. 4, n. 5, p. 295-322, fevereiro 2017.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (Eds.). **The SAGE Handbook of Qualitative Research**. 5. ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2018.

DORRIES, Heather. Indigenous urbanism as an analytic: Towards Indigenous Urban Theory. **International Journal of Urban and Regional Research**, 2022. 110-118.

ELDEN, Stuart. **The Birth of Territory**. London: University of Chicago Press, 2013.

FERNANDES, Bernardo M. Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. **Revista Nera**, Presidente Prudente, 8, n. 6, jan./jun. 2005. 14-34.

FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por terra e território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil. Arataca: Teia dos Povos, 2021. 178 p.

FILHO, João. Bolsonaro recuperou projeto da ditadura militar contra os Yanomami: mão de obra ou extinção. **The Intercept_Brasil**, 2023. Disponível em: <https://theintercept.com/2023/01/28/bolsonaro-recuperou-projeto-da->

ditadura-militar-contra-os-yanomami-mao-de-obra-ou-extincao/. Acesso em: 28 janeiro 2023.

FLYVBJERG, Bent. Five Misunderstandings About Case-Study Research. **Qualitative Inquiry**, 12, n. 2, 2006. 219-245.

FRASER, Nancy. **Cannibal Capitalism: How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet - and What We Can Do about It**. Londres: Verso, 2022.

FUNAI. Demarcação: demarcação de terras indígenas. **gov.br / Ministério dos Povos Indígenas**, 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/demarcacao-de-terras-indigenas>. Acesso em: 15 novembro 2022.

GALLOIS, Dominique T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: FANY, Ricardo **Terras indígenas & unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

GAZETAWEB. FPI flagra situação precária em aldeia indígena em Palmeira dos Índios. **gazetaweb.com**, 2019. Disponível em: <https://www.gazetaweb.com/noticias/interior/fpi-flagra-situacao-precaria-em-aldeia-indigena-em-palmeira-dos-indios>. Acesso em: 28 março 2024.

GIRARDI, Eduardo P.; FERNANDES, Bernardo M. A luta pela terra e a política de assentamentos rurais no Brasil: a reforma agrária conservadora. **Agrária**, São Paulo, 8, 2008. 73-98.

GLASER, Barney G.; STRAUSS, Anselm L. **The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research**. New Jersey: AldineTransaction, 2006[1967].

GOBO, Giampietro. Sampling, representativeness and generalizability. In: SEALE, Clive, *et al.* **Qualitative Research Practice**. Londres: SAGE Publications, 2007.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. **Boletim Gaúcho de Geografia**, Porto Alegre, 29, n. 1, jan 2003. 11-24.

HAESBAERT, Rogério. A Global Sense of Place and Multi-territoriality: Notes for Dialogue from a 'Peripheral' Point of View. In: FEATHERSTONE, David; PAINTER, Joe **Spatial Politics: Essays for Doreen Massey**. 1. ed. [S.l.]: [s.n.], 2013. p. 146-157.

HAESBAERT, Rogério. Território(s) numa perspectiva latino-americana. **Journal of Latin American Geography**, 19, n. 1, 2020. 141-151.

HALVORSEN, Sam. Decolonising territory: Dialogues with Latin American knowledges and grassroots strategies. **Progress in Human Geography**, 43, n. 5, 2019. 790-814.

HORN, Philipp *et al.* Territorios en disputa: Diálogos interdisciplinarios sobre conflicto, resistencia y alternativas. Lecciones desde América Latina. **Contested Territories Working Paper Series, Working Paper - 001**, 2021. Disponível em: <https://www.contested-territories.net/>.

HORN, Philipp. Emerging Urban Indigenous Spaces in Bolivia: A Combined Planetary and Postcolonial Perspective. In: HORN, Philipp; D'ALENCON, Paola A.; CARDOSO, Ana C. D. **Emerging Urban Spaces: A Planetary Perspective**. [S.l.]: The Urban Book Series, 2018. p. 43-64.

HORTA, Amanda. Indígenas em Canarana: notas cidadinas sobre a criatividade parque-xinguana. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 60, n. 1, 2017. 216-241.

IBGE. **Tipologia Intraurbana**: espaços de diferenciação socioeconômica nas concentrações urbanas do Brasil. Rio de Janeiro: IBGE, Coordenação de Geografia, 2017. 164 p.

IBGE. Indígenas. **IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**, 2024. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>. Acesso em: agosto 2024.

IMPrensa. 20 anos da etnia indígena Xucuru Kariri em Caldas. **Prefeitura de Caldas**, 2021. Disponível em: <https://caldas.mg.gov.br/20-anos-da-etnia-indigena-xucuru-kariri-em-caldas/>. Acesso em: 2024 março 24.

INSEA. Katurãma: uma história de luta e resistência. **Youtube**, 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fYlco8MKEs&list=PLPUofBolB32KGPglgL2sZecf1DKkXdaQk&index=16&t=2s>. Acesso em: 10 outubro 2023.

KAPP, Silke. Entrevistas na pesquisa sócio-espacial. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, 22, 2020. 1-32.

KIDDLE, Rebecca *et al.* Imagining a decolonized city in and from Aotearoa New Zealand. **International Journal of Urban and Regional Research**, 2022. 146-154.

KOHLER, Florent. Le monde sauvage et la terre des ancetres: les pataxó du Mont Pascal (Bahia, Brésil). **Nuevo Mundo Mundos Nuevos [Online]**, 2007. Disponível em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/12822>. Acesso em: 01 de julho de 2023.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOZINETS, Robert V.; DOLBEC, Pierre-Yann; EARLEY, Amanda. Netnographic Analysis: Understanding Culture through Social Media Data. In: FLICK, Uwe **The SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis**. Londres: SAGE Publications, 2014. Cap. 18, p. 262-276.

KRENAK, Ailton. A aliança dos povos da floresta. In: COHN, Sérgio (.). **Encontros**: Ailton Krenak. Rio de Janeiro: Beco do Azogue Editorial, 2015. p. 50-77.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022a.

KRENAK, Ailton. Saíam desse pesadelo de concreto! In: MOULIN, Gabriela, *et al.* **Habitar o Antropoceno**. Belo Horizonte: BDMG Cultural / Cosmópolis, 2022b. p. 210-228.

KRENAK, Ailton. Quando o povo indígena descobriu o Brasil. In: PONTES, Ana L. D. M., *et al.* **Vozes indígenas na saúde: trajetórias, memórias e protagonismos**. Belo Horizonte: PISEAGRAMA, 2022c.

LEFEBVRE, Henri. **O Direito à Cidade**. Itapevi: Nebli, 2016.

LEFEBVRE, Henri. **A Revolução Urbana**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

LEFEBVRE, Henri. **Elementos de ritmanálise: e outros ensaios sobre temporalidades**. Tradução de Flávia Martins e Michel Moreaux. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2021.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: Série Antropologia, 2002.

MANSUR, Rafaela. População de BH encolhe 2,5%, aponta Censo; já o número de habitantes da Região Metropolitana aumentou. **g1 Minas**, 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2023/06/28/populacao-de-bh-encolhe-25percent-aponta-censo-ja-o-numero-de-habitantes-da-regiao-metropolitana-aumentou.ghtml>. Acesso em: 28 maio 2024.

MARTINS, Juliana N. **O imaginário Pataxó e seu ensino na Escola Estadual Indígena Pataxó e Pataxó Hã Hã Hã Katurãma**. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais [Programa de Pós Graduação em Educação]. Belo Horizonte, p. 121. 2023. (Dissertação de mestrado).

MASSEY, Doreen B. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, Antônio A. **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000. p. 176-185.

MAXWELL, Joseph A.; CHMIEL, Margaret. Notes Toward a Theory of Qualitative Data Analysis. In: FLICK, Uwe **The SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis**. Londres: SAGE Publications, 2014. Cap. 2, p. 21-34.

MAYS, Kyle T. The cities we call home: Indigeneity, Race and Settler-Colonial Urbanisms. **International Journal of Urban and Regional Research**, 2022. 155-162.

MCINTOSH, Michele J.; MORSE, Janice M. Situating and Constructing Diversity in Semi-Structured Interviews. **Global Qualitative Nursing Research**, 2015. 1-12.

MENDONÇA, Elisângela. Indígenas lutam por novo lar depois da destruição do rio Paraopeba em Brumadinho. **Mongabay**, 2020. Disponível em: <https://brasil.mongabay.com/2020/01/indigenas-lutam-por-novo-lar-depois-da-destruicao-do-rio-paraopeba-em-brumadinho/>. Acesso em: 29 novembro 2023.

MENEZES, Bruno. Sem moradia e apoio financeiro, índios lutam pela sobrevivência na RMBH. **O Tempo / Cidades**, 2022. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/cidades/sem-moradia-e-apoio-financeiro-indios-lutam-pela-sobrevivencia-na-rmbh-1.2605043>. Acesso em: 28 novembro 2023.

MG2. Indígenas acusam Vale de bloquear acessos à aldeia em Brumadinho, na Grande BH. **g1 - Minas Gerais**, 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2022/05/02/indigenas-acusam-vale-de-bloquear-acessos-a-aldeia-em-brumadinho-na-grande-bh.ghtml>. Acesso em: 25 março 2024.

MILES, Matthew B.; HUBERMAN, A. M.; SALDAÑA, Johnny. **Qualitative data analysis: a methods sourcebook**. 3. ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2014.

MONTE-MÓR, Roberto L. Cidade e campo, urbano e rural: o substantivo e o adjetivo. In: FELDMAN, Sarah; FERNANDES, Ana **O urbano e o Regional no Brasil Contemporâneo: mutações, tensões, desafios**. Salvador: EdUFBA: ANPUR, 2007. p. 91-112.

MONTE-MÓR, Roberto L. Urbanização, sustentabilidade, desenvolvimento: complexidades e diversidades contemporâneas na produção do espaço urbano. In: COSTA, Geraldo M.; COSTA, Heloisa S. D. M. C.; MONTE-MÓR, Roberto L. D. M. (.). **Teorias e práticas urbanas: condições para a sociedade urbana**. Belo Horizonte: C/Arte, 2015. p. 55-69.

MONTE-MÓR, Roberto L. Utopias urbanas e outras economias. In: VIEGAS, Mônica A.; ALBUQUERQUE, Eduardo D. M. E. **Alternativas para uma crise de múltiplas dimensões**. Belo Horizonte: Cedeplar, 2018. Cap. 13, p. 228-243.

MONTE-MÓR, Roberto L. O que há de novo no urbano contemporâneo: oportunidades e ameaças. In: PEREIRA, Denise D. A.; SILVA, Marcio R. (.). **Reflexões em desenvolvimento territorial: limites, vivências e políticas no oeste metropolitano do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020. p. 25-36.

MONTE-MÓR, Roberto L. Utopias concretas experimentais: implicações para a urbanização e a naturalização extensivas. In: COSTA, Geraldo, *et al.* **Teorias e práticas urbanas: caminhos**. Belo Horizonte: Cosmópolis, v. 2, 2024. p. 358-378.

MONTE-MÓR, Roberto L. D. M. Urbanização extensiva e lógicas de povoamento: um olhar ambiental. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria A. A. D.; SILVEIRA, Maria L. (.). **Território: globalização e fragmentação**. 4. ed. São Paulo: Hucitec / Anpur, 1994. p. 169-181.

MONTE-MÓR, Roberto Luís. **O que é urbano, no mundo contemporâneo**. Belo Horizonte: UFMG/Cedeplar, 2006. 14 p. (Texto para discussão n. 281).

MOREIRA, Gilvander. 6ª ocupação indígena na RMBH: povo Warao retoma Terra Mãe em Betim. **Brasil de Fato**, 2023a. Disponível em: <https://www.brasildefatomg.com.br/2023/10/05/artigo-6-ocupacao-indigena-na-rmbh-povo-warao-retoma-terra-mae-em-betim>. Acesso em: 30 maio 2024.

MOREIRA, Gilvander. Retomada Xukuru-Kariri em Brumadinho, MG: um ano de muitas conquistas! **Cedefes**, 2023b. Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/retomada-xukuru-kariri-em-brumadinho-mg-um-ano-de-muitas-conquistas/>. Acesso em: 25 março 2024.

MOTA, Thaís. Indígenas denunciam invasão e roubo de madeira em aldeia na Grande BH. **O Tempo / Cidades**, 2021. Disponível em: https://www.otempo.com.br/mobile/cidades/indigenas-denunciam-invasao-e-roubo-de-madeira-em-aldeia-na-grande-bh-1.2498439?utm_source=whatsapp&fbclid=IwARoFZoyf-LYFtFucltNB2OoXFF2grLFU9b5xiwENN7158hzEruoiOPCUTJw. Acesso em: 28 novembro 2023.

MOTTA, Júlia. Aldeia Maracanã: A luta pelo território e por uma Universidade Indígena. **Forum**, 2023. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/direitos/2023/10/23/aldeia-maracan-luta-pelo-territorio-por-uma-universidade-indigena-146370.html>. Acesso em: 10 setembro 2024.

NAKASHIMA, Edson Y.; ALBUQUERQUE, Marcos A. D. S. A cultura política da visibilidade: os Pankararu na cidade de São Paulo. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, 24, n. 47, 2011. 182-201.

NAÔ XOHÃ, Comunidade I. D. A. Protocolo de Consulta Livre, Prévia e Informada da comunidade indígena da Aldeia Naô Xohã. **Instituto Socioambiental**, 2022. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/protocolo-de-consulta-livre-previa-e-informada-da-comunidade-indigena-da-aldeia-0>. Acesso em: 1 agosto 2023.

NEVES, Sandro C. O Índio não gosta de ficar cativo": Trabalho e Tradição nas Atividades Econômicas dos Pataxó da Aldeia de Coroa Vermelha. **PASOS - Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, 13, n. 1, 2015. 131-143.

NINJA. Vítimas indígenas de Brumadinho ainda lutam para recuperar seu território. **Ninja**, 2023. Disponível em: <https://midianinja.org/news/vitimas-indigenas-de-brumadinho-ainda-lutam-para-recuperar-seu-territorio/>. Acesso em: 9 agosto 2023.

NUNES, Eduardo S. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, 4, n. 1, 2010. 9-30.

OLIVEIRA FILHO, João P. D. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, 4, n. 1, 1998. 47-77.

OLIVEIRA FILHO, João P. D. A luta pelo território como chave analítica para a reorganização da cultura. In: OLIVEIRA FILHO, João P. D. (). **A reconquista do território. Etnografias do protagonismo indígena contemporâneo**. 1. ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2022. p. 11-36.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco D. Viagens de Ida, de Volta e Outras Viagens: Os Movimentos Migratórios e as Sociedades Indígenas. **Travessia**, São Paulo, 24, 1996. 5-9.

PARRA, Lilian B.; PINHEIRO, Maíra B.; CARDOSO, Thiago M. Retomadas em movimento: notas sobre a territorialização Pataxó. **VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária e IX Simpósio Nacional de Geografia Agrária. [Online]**, 2017. Disponível em: https://singa2017.files.wordpress.com/2017/12/gt03_1506915803_arquivo_parra_pinheiro_cardoso_01_10_2017.pdf. Acesso em: 1 julho 2023.

PATTON, Michael Q. **Qualitative Research & Evaluation Methods: Integrating Theory and Practice**. 4. ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2015.

PITASSE, Mariana. Justiça determina sexta reintegração de posse da Aldeia Maracanã ao estado do RJ. **Brasil de Fato / Rio de Janeiro**, 2024. Disponível em: <https://www.brasildefatorj.com.br/2024/06/18/justica-determina-sexta-reintegracao-de-posse-da-aldeia-maracana-ao-estado-do-rj>. Acesso em: 10 setembro 2024.

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. De saberes e de territórios: Diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. In: CECENA, Ana E. (. **De los saberes de la emancipación y de la dominación**. 1. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2008. p. 37-52.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. 80 p.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis**. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018. 160 p.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Revista de la Universidad "Utopía ch'ixi" con Silvia Rivera Cusicanqui. **YouTube**, 3 nov. 2018b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pHJkCqe2gAk>. Acesso em: 24 mai. 2024.

ROCHA, Nina. Vítimas indígenas de Brumadinho ainda lutam para recuperar seu território. **Mogabay**, 2023b. Disponível em: https://brasil.mongabay.com/2023/06/vitimas-indigenas-de-brumadinho-ainda-lutam-para-recuperar-seu-territorio/?utm_campaign=later-linkinbio-mongabaybrasil&utm_content=later-36085286&utm_medium=social&utm_source=linkin.bio. Acesso em: 28 novembro 2023.

ROCHA, Victor. Aldeia Katurãma denuncia novas ameaças de posseiros em Minas. **Estado de Minas - Gerais**, 2023a. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2023/09/05/interna_gerais,1557528/aldeia-katurama-denuncia-novas-ameacas-de-posseiros-em-minas.shtml. Acesso em: 14 dezembro 2023.

ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, 17, n. 1, 2023. 1-39.

SALDAÑA, Johnny. **The coding manual for qualitative researchers**. 2. ed. Londres: Sage Publications, 2013.

SAMPAIO, José A. L. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 5, n. 6, p. 31-46, jul. 2000.

SANTOS, Milton. **Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico-informacional**. 5. ed. São Paulo: Edusp, 2013.

SANTOS, Vinicius P. D. Aldeia Maracanã: militância política de protagonismo indígena na cidade do Rio de Janeiro. **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, 16, 2019. 115-134.

SERTÃ, Ana L. Following Seeds: circuits and paths of the Sateré-Mawé craftwork in urban Amazonia. **Bulletin of Latin American Research**, v. 41, n. 1, p. 85-101, 2021.

SOCIOAMBIENTAL, Instituto. Xukuru-Kariri. **Povos Indígenas no Brasil**, 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xukuru-Kariri>. Acesso em: 28 março 2024.

SOCIOAMBIENTAL, Instituto. Demarcações, 2023a. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Demarca%C3%A7%C3%B5es>. Acesso em: 4 agosto 2023.

SOCIOAMBIENTAL, Instituto. Situação Jurídica das TIs no Brasil Hoje. **Povos Indígenas no Brasil**, 2023b. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Situa%C3%A7%C3%A3o_jur%C3%ADdica_das_TIs_no_Brasil_hoje. Acesso em: 10 agosto 2023.

SOCIOAMBIENTAL, Instituto. Localização e extensão das TIs. **Povos Indígenas no Brasil**, 2023c. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Localiza%C3%A7%C3%A3o_e_extens%C3%A3o_das_TIs. Acesso em: 10 agosto 2023.

SOUZA, Marcelo L. D. Com o Estado, apesar do Estado, contra o Estado: Os movimentos urbanos e suas práticas espaciais, entre a luta institucional e a ação direta. **Revista Cidades**, 7, n. 11, 2010.

SOUZA, Oswaldo B. D. O que você precisa saber para entender a crise na Terra Indígena Yanomami. **Instituto Socioambiental**, 2023. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/o-que-voce-precisa-saber-para-entender-crise-na-terra-indigena-yanomami>. Acesso em: 31 janeiro 2023.

SUGIMOTO, Tomonori. Claiming space land and ecology: Mapping geographies of indigenous and decolonial urbanisms in Taipei. **International Journal of Urban and Regional Research**, 2022. 130-145.

UFMG. 34 Municípios e uma Realidade. **Plano Metropolitano: Macrozoneamento RMBH**. Disponível em: <http://www.rmbh.org.br/mzrmbh/pt-br/content/34-munic%C3%ADpios-e-uma-realidade.htm>. Acesso em: 28 maio 2024.

UGARTE, Magdalena; FONTANA, Mauro; CAULKINS, Matthew. Urbanisation and Indigenous dispossession: rethinking the spatio-legal imaginary in Chile vis-à-vis the Mapuche nation. **Settler Colonial Studies**, 9, n. 2, 2017. 187-206.

UN-HABITAT. **Urban indigenous peoples and migration: a review of policies, programmes and practices**. United Nations Housing Rights Programme. Nairobi. 2010. (Report No. 8).

VIANNA, Fernando D. L. B. Razão indigenista e razão conservacionista desafiadas no sul da Bahia. In: RICARDO, Fany **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 163-168.

VINCE, André. Xucuru Kariri completa 2 anos de luta por terras em Brumadinho. **Portal da Cidade Brumadinho**, 2024. Disponível em: <https://brumadinho.portaldacidade.com/noticias/cidade/xucuru-kariri-completa-2-anos-de-luta-por-terras-em-brumadinho-1613>. Acesso em: 18 março 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio: o índio em devir. In: HERRERO, Mariana; FERNANDES, Ulysses **Baré: povo do rio**. São Paulo: Edições Sesc, 2015. p. 9-13.