

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS- GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

PATRÍCIA APARECIDA DE ASSUNÇÃO

ÍNDIOS DESALDEADOS NO TRIÂNGULO MINEIRO E ALTO PARANAÍBA: UMA
ANÁLISE SOBRE A CONSTRUÇÃO E USO DA AUTOIMAGEM COMO FORMAS DE
EMPODERAMENTO

PATRÍCIA APARECIDA DE ASSUNÇÃO

ÍNDIOS DESALDEADOS NO TRIÂNGULO MINEIRO E ALTO PARANAIBA: UMA
ANÁLISE SOBRE A CONSTRUÇÃO E USO DA AUTOIMAGEM E COMO FORMAS DE
EMPODERAMENTO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, através da orientação do Prof.Dr.Diego Soares da Silveira como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia.

Patrícia Aparecida de Assunção

Uberlândia

2017

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

A851 Assunção, Patrícia Aparecida de, 1982-
2017 Índios desaldeados no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba
[recurso eletrônico] : Uma análise sobre a construção e uso da
autoimagem como formas de empoderamento / Patrícia Aparecida
de Assunção. - 2017.

Orientador: Diego Soares da Silveira.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Pós-graduação em Ciências Sociais.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2019.2289>
Inclui bibliografia.
Inclui ilustrações.

1. Sociologia. I. Soares da Silveira, Diego, 1978-, (Orient.). II.
Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Ciências
Sociais. III. Título.

CDU: 316



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
UNIDADE ACADÊMICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**



Ata da defesa de **DISSERTAÇÃO DE MESTRADO** junto ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia.

Defesa de: Dissertação de Mestrado Acadêmico, Nº 13/PPGCS

Data: 11 de Dezembro de 2017

Discente: Patrícia Aparecida de Assunção (11512CSC007)

Título do Trabalho: Indios Desaldeados no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba: Uma Análise Sobre a Construção e Uso da Autoimagem como Formas de Empoderamento

Área de concentração: Sociologia e Antropologia

Linha de pesquisa: Cultura, Identidades, Educação e Sociabilidade

Projeto de Pesquisa de vinculação: Indios Desaldeados no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba: Uma Análise Sobre a Construção e Uso da Autoimagem Como Formas de Empoderamento

Às nove horas do dia 11 de Dezembro do ano de 2017, na sala 01 do Bloco 5M - Campus Santa Mônica da Universidade Federal de Uberlândia, reuniu-se por web conferência a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais assim composta: Professores Doutores: Diego Soares da Silveira (Orientador), Claudelir Corrêa Clemente e Eduardo Soares Nunes (web conferência).

Iniciando os trabalhos, o presidente da mesa Prof. Dr. Diego Soares da Silveira apresentou a Comissão Examinadora e a candidata, agradeceu a presença do público, e concedeu à Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação da Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir, o senhor presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos examinadores, que passaram a arguir a candidata. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu os conceitos finais.

Em face do resultado obtido, a Banca Examinadora considerou a candidata Patrícia Aparecida de Assunção.

Esta defesa de Dissertação de Mestrado Acadêmico é parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre. O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, legislação e regulamentação internas da UFU.

Nada mais havendo a tratar, foram encerrados os trabalhos às 13:00 horas. Foi lavrada a presente ata que após lida e aprovada pelos professores Doutores Diego Soares da Silveira e Claudelir Corrêa Clemente, assinam a presente ata e atestam a participação do professor Dr. Eduardo Soares Nunes, por web conferência.

Prof. Dr. Diego Soares da Silveira (Orientador) UFU-INCIS

Prof.ª Dr.ª Claudelir Corrêa Clemente/UFU-INCIS

Professor participou por web conferência

Prof. Dr. Eduardo Soares Nunes /UFOPA

Epígrafe

“ O bárbaro é, em primeiro lugar, o homem que crê na barbárie.” (Lévi-Strauss, 1976)

Uberlândia

2017

RESUMO

Esta pesquisa de Mestrado no âmbito das Ciências Sociais é uma etnografia dos índios desaldeados no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. A realização desta pesquisa tem sua origem em uma aproximação da temática indígena que tive no final da graduação, à priori bibliograficamente e que a partir das aulas de Antropologia e principalmente de Etnologia, dei início a uma reflexão sobre os índios que vivem nestas regiões mineiras, elaborando o projeto de pesquisa. Os resultados da pesquisa que apresento nesta dissertação, além de tentar contribuir para a redução de noções estereotipadas sobre o índio que vive na cidade, também buscarão demonstrar a multiplicidade étnica e cultural que foi possível explorar durante o período do trabalho de campo que realizei nestas regiões mineiras. Observei a multiplicidade etnocultural que existe nas trajetórias de vida das famílias que muito contribuíram para a concretização desta investigação. Foram abordadas na etnografia quatro importantes temáticas, as quais, a primeira foi sobre o conhecimento e das histórias que os índios urbanos estabelecem com as plantas medicinais, associando o “ser índio na cidade” com a manutenção dessa prática tradicional, vivenciada através dos diferentes usos medicinais e dos diferentes sentidos e significados conferidos aos remédios naturais. A segunda buscou entender como tem acontecido a luta pela terra e por moradias urbanas empreendidas por índios desaldeados em aliança com movimentos sociais e políticos de trabalhadores urbanos e rurais. E a terceira, foi sobre a Associação Indígena na cidade do Triângulo Mineiro Sul, Araxá e a sua luta em defesa dos direitos indígenas no espaço urbano, através da atuação política e cultural. E por fim, a vivência indígena urbana nestas regiões mineiras, que foi possível explorar a multiplicidade encontrada em outras vivências urbanas tanto em Araxá, quanto em outras cidades do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, bem como discutir sobre as considerações à respeito da figura estereotipada do índio, parte-se do pressuposto de que não existe o índio genérico, o qual só existe enquanto produção do imaginário popular brasileiro. Esta pesquisa é também buscou compreender sobre a construção da autoimagem indígena nestas regiões estenografadas e a partir desta construção, entender o empoderamento diante da realidade indígena que vivenciam.

PALAVRAS-CHAVE : índios- cidade- multiplicidade – autoimagem- empoderamento

ABSTRACT

This Master's research in Social Sciences is an ethnography of the desalted Indians in the Triângulo Mineiro and Alto Paranaíba. The realization of this research has its origin in an approximation of the indigenous theme that I had at the end of the graduation, a priori bibliographically and that from the classes of Anthropology and mainly of Ethnology, I began a reflection on the Indians who live in these mining regions, elaborating the research project. The results of the research that I present in this dissertation, besides trying to contribute to the reduction of stereotyped notions about the Indian living in the city, will also try to demonstrate the ethnic and cultural multiplicity that was possible to explore during the period of the field work that I realized in these regions mining companies. I observed the ethnocultural multiplicity that exists in the life trajectories of the families that contributed much to the accomplishment of this investigation. In the ethnography, four important themes were discussed. The first one was about the knowledge and the stories that the urban Indians establish with the medicinal plants, associating the "being in the city" with the maintenance of this traditional practice, lived through the different uses the different meanings and meanings given to natural remedies. The second sought to understand how the struggle for land and for urban housing undertaken by deprived Indians in alliance with social and political movements of urban and rural workers has taken place. And the third was about the Indigenous Association in the city of Triângulo Mineiro Sul, Araxá, and its struggle to defend indigenous rights in urban space through political and cultural action. Finally, the urban Indian experience in these regions of Minas Gerais, where it was possible to explore the multiplicity found in other urban experiences in Araxá, as well as in other cities of the Triângulo Mineiro and Alto Paranaíba, as well as discussing the considerations about the stereotyped figure of the is based on the assumption that there is no generic Indian, which only exists as a production of the Brazilian popular imagination. This research is also sought to understand about the construction of indigenous self-image in these shaded regions and from this construction, to understand the empowerment before the indigenous reality that they experience.

KEYWORDS: Indians - City - Multiplicity – Self-image - Empowerment

SUMÁRIO

1.	Introdução.....	1
2.	Capítulo 1: Indianidade, espiritualidade e plantas medicinais.....	7
	1.1.1. Sabonetes artesanais e benzeção Tupinambá.....	8
	1.1.2. Pajelança, benzeção e plantas medicinais.....	16
	1.3. O raizeiro e benzedor no Alto Paranaíba.....	19
	1.4. Anahí e a importância das plantas medicinais em sua família.....	22
	1.5.Uma reflexão sobre a etnografia das relações estabelecidas entre as plantas e a espiritualidade.....	26
	1.6. O sincretismo religioso e as plantas.....	31
	1.7. A benzeção como prática de cura baseada na fé e espiritualidade.....	32
	1.8. O contexto do conhecimento tradicional indígena na região e as representações identitárias.....	39
3.	Capítulo 2 : Índios desaldeados e trajetória de luta pela terra e moradia urbana no Triângulo Mineiro.....	41
	2.1. Considerações sobre a problemática da demarcação de terras indígenas para os índios desaldeados no Triângulo Mineiro.....	56
	2.2. A estrutura fundiária no Triângulo Mineiro e a parceria dos índios com os movimentos sociais dos trabalhadores.....	62

2.3. A luta pelo reconhecimento dos Arachás e a reivindicação ao direito à terra.....	66
2.4. Refletindo um pouco sobre as formas de luta pela terra no Triângulo Mineiro.....	67
4. Capítulo 3: Uma descrição sobre a Andaiá Associação de Desenvolvimento e Intercâmbio Cultural Indígena da Região de Araxá e as vivências urbanas indígenas.....	71
3.1. Etnografando a organização política indígena.....	75
3.2. Warkalã e o contexto urbano araxaense.....	88
3.3. Família Indaiá-Arachás e a cidade.....	92
3.4. Família Mokurñ e a cidade.....	92
3.5. Família Maxakali e a cidade.....	96
3.6. Lorena Pewawi Arachá e a cidade.....	97
3.7. Os Guarani Mbyá e a cidade.....	99
3.8. Família Canela/Tapuya e a cidade.....	101
3.9. Refletindo um pouco sobre a importância da Andaiá.....	102
3.10. Considerações.....	104
6. Capítulo 4: Indianidade e outras vivências urbanas no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba	108
4.1. O imaginário sobre o índio idealizado e a multiplicidade no Triângulo Mineiro.....	121
4.2. Identificando no campo a construção e o uso da autoimagem nas estratégias de empoderamento.....	127
5. Considerações finais.....	133

Introdução

O texto a seguir apresenta a investigação em torno de uma etnografia dos índios desaldeados que vivem nas regiões do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, realizada no âmbito do mestrado em ciências sociais, iniciado no primeiro semestre de 2015. A realização desta pesquisa tem sua origem em uma aproximação da temática indígena que tive no final da graduação, à priori bibliograficamente e que a partir das aulas de Antropologia e principalmente de Etnologia, deu início a uma reflexão sobre os índios que vivem nestas regiões mineiras, elaborando o projeto de pesquisa. Os resultados da pesquisa que apresento nesta dissertação, além de tentar contribuir para a redução de noções estereotipadas sobre o índio, também buscarão demonstrar a multiplicidade étnica e cultural que foi possível explorar durante o período do trabalho de campo que realizei nestas regiões mineiras.

Consegui observar também a mistura etnocultural que existe nas trajetórias de vida, das famílias que muito contribuíram para a concretização desta investigação. Esta percepção, é à partir do mapeamento exploratório de parentesco, presente nas narrativas sobre tais trajetórias em que também aparecem outro aspecto que considero bastante relevante, tendo em vista a realidade indígena destas regiões mineiras, que é a migração indígena presente nestas situações etnográficas encontradas. Uma vez que as famílias, nestas mobilidades, vieram para o Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba em busca de melhoria de vida. Os mapeamentos, também contribuíram para uma maior compreensão sobre a heterogeneidade indígena existente entre os índios desaldeados. Ressalto ainda que, a tese de Andrello (2006) muito contribuiu para nortear o campo etnográfico, porque o autor etnografou uma localidade específica do noroeste amazonense que através da realidade etnográfica observada em Iauaretê e possibilitou-me pensar sobre questões à respeito dos índios vivendo em cidades em outras regiões e espaços urbanos no território brasileiro, e no caso da presente investigação, sobre os índios vivendo no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, considerando que persiste no imaginário social enquanto forma de estigma, atribuições aos índios numa dicotomia à respeito do “índio urbano” (aquele que vive na cidade e que por isso, é considerado um sujeito que deixou para trás sua identidade indígena) e do “índio aldeado” (considerado o índio idealizado, que vive na floresta) e ainda do “índio urbanizado”, ou seja, (a pessoa que

sai de sua comunidade indígena para viver na cidade), tendo que apreender novas formas de viver para se adequar ao modo de vida urbano¹, as quais a intensificação do processo de urbanização e todos os problemas que neste existem, são colocadas aos índios em que nestas três situações, acabam sendo marginalizados pela sociedade envolvente e também passam integrar as parcelas sociais “*dos pobres urbanos*”. Porém, nestas regiões investigadas, não existe uma cidade especificamente indígena, além de contribuir para refletir sobre as vivências indígenas desaldeadas, duas outras características na tese de Andrello, me chamaram a atenção, as quais a multietnicidade e a multiculturalidade as quais, foram evidenciadas através da oralidade, conforme veremos nos capítulos a seguir, são aspectos fundamentais na realidade indígena investigada. A organização social indígena no triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, também ocorre diferentemente que em outras regiões e coletividades indígenas no Brasil.

Nestas formas de atribuição de representações sobre os índios, que pode ser entendida enquanto alegórica, os índios brasileiros enfrentam nas cidades uma variedade de situações de violência, de dificuldades existentes nos espaços urbanos relacionadas com a invisibilidade étnica, com os tipos de segregação que abrangem os âmbitos : cultural, étnico, social e econômico e que perpassam não somente os territórios físicos, mas também os simbólicos que encontram em meio à convivência com demais grupos sociais. De acordo com Lima e Almeida (2010, p. 17-18) :

“Pode-se dizer que as atuais representações sociais dos índios foram construídas pelos não índios ao longo da história de contato que se inicia com o descobrimento do Brasil e se estende com a colonização a que eles foram submetidos e que culmina, nos dias de hoje, com a sua invisibilização e exclusão moral e social. Um processo marcado pela dominação, assimilação cultural forçada, violência, desapropriação das terras, expulsão e genocídio.”

Os autores estão argumentando sobre um fato, que a meu ver é bastante consistente se tratando da realidade indígena no Brasil. As realidades etnográficas encontradas nas cidades que pesquisei são diferentes, mas apontam características em comum na vivência urbana indígena. Observei que os índios desaldeados, também

¹ A sociedade envolvente, tende sempre atribuir estas formas de categorias, enquanto estereótipos.

enfrentam as consequências relativas à assimilação cultural, mesmo, mantendo os traços culturais que percebi nas trajetórias encontradas no campo, ressalta Galvão (1953, p. 71) que:

“(...) o objetivo da antropologia, afinal de contas, não é apenas descrever as culturas indígenas como se encontram no momento, mas o de tentar alcançar a dinâmica e o funcionamento de transmissão e de mudança cultural. Devemos esquecer um pouco aculturação e pensar mais em assimilação. Em nossa monografia sobre os índios Tenetehára, nos deixamos empolgar pelo ritmo relativamente acelerado de transição dessa cultura indígena para os padrões brasileiros. Embora o grupo mantenha sua unidade tribal e possa ser distinguido da população cabocla por uma configuração cultural diferente, são evidentes os sinais de desgaste da cultura tradicional e as de substituição de valores tribais por outros, brasileiros, resultantes do impacto de trezentos anos de convívio.”

Através dos argumentos do autor sobre a questão da assimilação cultural, entende-se também que, no caso dos índios desta investigação, o fato deles estarem em constante contato com a sociedade envolvente e estarem vivenciando espaços urbanos e rurais, não está impedindo que mantenham sua indianidade e de se autodeclararem indígenas. Realizei pesquisa de campo em Uberlândia, Araxá, Abadia dos Dourados e Patrocínio. Percebi que, assim como em outros lugares, aqui também existem coletividades indígenas que buscam lutar pelos direitos sociais, políticos e culturais, bem como por reconhecimento oficial por parte da sociedade civil e do Estado Brasileiro. Nas migrações indígenas que também trazem consigo os traços culturais de das regiões de origem e que consequentemente, também acompanham a história de vida dos índios desaldeados, bem como suas dificuldades e a forma como eles expressam (ou silenciam) sua “indianidade” nos contextos rural e urbano das cidades brasileiras, percebi a presença dos aspectos como a religiosidade (muitas vezes denominada de (“espiritualidade”), a transmissão dos saberes tradicionais e dos múltiplos elementos diacríticos que compõe – como um mosaico - a identidade indígena, também estão presentes nesta vivência urbana. A maioria das famílias indígenas vivem em regiões periféricas das cidades, fazendo usos diferentes dos bairros onde vivem no que se refere ao contexto urbano. Também existem famílias que vivem em assentamentos rurais e participam ativamente da luta pela terra junto a movimentos sociais. A pesquisa de campo demonstrou que por trás da categoria “índio citadino” (ou urbano) e neste caso, “desaldeados” pelo contexto estão vivenciando suas realidades conforme mencionado anteriormente em assentamentos rurais e urbanos ou dispersos no

próprio contexto urbano que vivem, bem como associados à uma coletividade indígena multiétnica em Araxá, existe uma multiplicidade de expressões e formas de vivenciar a indianidade.

Em cada cidade que realizei o trabalho de campo, tive apoio de pessoas que me acompanharam em todos os momentos da etnografia. Em Uberlândia, que foi a primeira cidade, a interlocutora da família Tupinambá esteve ao meu lado nos lugares onde sua família está vivendo, no acampamento dos trabalhadores sem teto na periferia e outro no bairro Dom Almir, fomos também a um assentamento dos camponeses. Noutro assentamento rural, tive o apoio de uma amiga apoiadora das causas indígenas no país e nas regiões estudadas. Em Abadia dos Dourados, foi um ex-professor em minha época de idade escolar, o Geógrafo e Historiador Salvador Oliveira, que realiza trabalhos arqueológicos no Alto Paranaíba, que me acompanhou no trabalho de campo na pequena cidade. Em Patrocínio e Araxá, durante todo o tempo, foi o Cacique Edson Karkará Uru, descendente do povo Katu-Awá-Arachás, que me auxiliou e orientou a percorrer as “redes” dos índios citadinos que futuramente pretendo compreender melhor estas “redes” que ele através de suas relações de amizade também contribui para formular através de sua influencia sócio-política e cultural, que parece evolver até mesmo uma coletividade xamânica, uma coletividade de raizeiros, curandeiros e benzedores na região do Triângulo Mineiro Norte e Sul e também em cidades do Alto Paranaíba.

Ao ir à campo, comecei notar nas narrativas que não há relações de vizinhança urbana de bairros em comum, conforme havia pensado durante a escrita do projeto inicial desta investigação, mas, uma vizinhança entre bairros e relações de amizade estabelecidas pelos índios desaldeados também entre bairros e que extrapolam os limites das cidades em que estão vivenciando sua indianidade. Nas parcerias que encontrei na região, entre os índios e movimentos sociais liderados por trabalhadores rurais e urbanos, bem como, entre eles próprios com outros grupos sociais, como no caso dos Arachás, considero muito importante e interessante estas formas de associativismo indígena para que tenham maior reforço nos seus empreendimentos de luta para a garantia dos seus direitos e em busca do resgate cultural. Aqui nestas regiões mineiras, o espaço urbano não é representado conforme analisado por Peres, (2003. p. 20) na cidade de Barcelos, localizada na região do Baixo Rio Negro, mas, percebi que, duas

características apresentadas no texto do autor podem serem comparadas à realidade indígena do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, que é a cultura do benzimento enquanto expressão da identidade e dos traços culturais herdados e também sobre a possibilidade que o movimento indígena, viabiliza aos índios e aqui, pensando a Associação Andaiá , associação de intercâmbio cultural indígena de Araxá em que segundo o autor:

“ O movimento indígena emerge como outra possibilidade de inserção no espaço urbano através da re-elaboração das fronteiras étnicas, portanto de comunicação e negociação de valores materiais e simbólicos com alteridades imprescindíveis para a afirmação da identidade.” (p.20).

A associação Andaiá, busca manter a unidade política entre os índios e as famílias indígenas que a compõe, para reivindicar sempre uma maior equidade ao direito à cidade, numa forma de convivência baseada no respeito às diferenças em relação ao outro. Assim, a argumentação a seguir está composta por quatro capítulos que foram escolhidos, juntamente com meu orientador, através do cruzamento de dados etnográficos em que as temáticas aparecerem indistintamente às cidades onde foram coletados no campo. Com a finalidade de retratar a multiplicidade de situações vivenciadas pelos índios desaldeados do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. Os relatos retratando as histórias de vida nos ajudaram perceber a relevância sobre o tratamento analítico a respeito dos temas.

No primeiro capítulo, abordamos a temática do conhecimento e das histórias que os índios urbanos estabelecem com as plantas medicinais, como é ser índio na cidade e manter essa prática tradicional através dos usos diversos e dos significados conferidos aos remédios naturais. E, além disso, estabelecer relações com a religiosidade na qual está presente o sincretismo religioso. A reflexão é a partir de exemplos etnográficos e de bibliografia que possibilite tal construção argumentativa.

No segundo capítulo, o objetivo é discutir sobre a luta pela terra e por moradias urbanas empreendidas pelos índios desaldeados junto aos movimentos sociais liderados por trabalhadores urbanos e rurais no Triângulo Mineiro e entender essa aliança entre os índios e os trabalhadores tendo em vista a problemática da reforma agrária e urbana, assim como a luta pela demarcação de terras indígenas no Brasil. Para desenvolver a discussão, também adotarei as situações etnográficas que consegui durante o trabalho de campo, em conjunto à revisão bibliográfica específica. Buscou-se explorar, neste

capítulo, a associação entre índios e trabalhadores em torno da luta pela terra e pelo reconhecimento dos seus direitos territoriais por meio da organização política, em parceria com os movimentos sociais.

O terceiro capítulo buscou apresentar a associação indígena araxaense em busca dos direitos étnicos, através da atuação política e cultural, bem como, discutir a multiplicidade presente nas vivências indígenas em bairros urbanos na cidade de Araxá - geralmente localizados na periferia geopolítica, onde vive a população mais pobre e os trabalhadores - considerando o *locus* em que os interlocutores estão experenciando o contexto das cidades que fiz a pesquisa. Nesse capítulo, buscou-se entender a relação da indianidade com as periferias geopolíticas de Araxá, assim como o lugar social que os índios estão ocupando junto aos demais grupos sociais, suas identidades e culturalidades.

O quarto capítulo, teve como objetivo, entender um pouco mais sobre a multiplicidade encontrada em outras vivências urbanas tanto em Araxá, quanto em outras cidades do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, bem como discutir sobre as considerações à respeito da figura estereotipada do índio , porque, não existe o índio genérico, o qual existe na imaginação hegemônica da sociedade. Este capítulo também, buscou entender as formas de empoderamento dos índios nestas regiões mineiras, por meio da construção da autoimagem.

Tendo em vista que esta etnografia foi uma pesquisa multisituada, podendo portanto, ser considerada uma multigrafia, buscou-se explorar a multiplicidade e a complexidade de situações vivenciadas pelos meus interlocutores em campo. Por outro lado, também se buscou demonstrar que essa multiplicidade de vivências urbanas não dilui a unidade política, mas reforça ainda mais o seu alcance e o seu potencial de resistência e luta política através das formas de parcerias estabelecidas entre os movimentos sociais de luta pela terra e moradia urbana, bem como através da coletividade política e intercultural dos Arachás. Trata-se, de certa forma, em reconhecer que a multiplicidade “fractal” dos índios citadinos do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba não resulta em pluralidade ou diluição da identidade.

Capítulo 1

Indianidade, espiritualidade e plantas medicinais

Durante a pesquisa de campo que realizei no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, observei um aspecto em comum relacionado com a utilização e o conhecimento indígena sobre as diversas plantas medicinais. Neste caso, quero abordar as histórias de vida as quais me proporcionaram no campo perceber diferentes narrativas sobre a experiência vivida, no que se refere ao tema desta argumentação. Busca-se entender aqui – por meio de situações e contextos etnográficos específicos – como os índios citadinos do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba constroem e expressam a sua identidade indígena por meio de sua relação com as plantas medicinais e aquilo que denominam de –espiritualidade e que, em grande parte, reflete formas sincréticas de religiosidade. É importante mencionar que essa associação entre indianidade, plantas medicinais e espiritualidade também se faz presente na vida de outros índios citadinos que conheci ao longo da pesquisa de campo.

Neste capítulo, a partir de dados etnográficos associados ao conhecimento tradicional indígena de plantas medicinais cultivadas no cerrado mineiro, buscarei descrever a diversidade de trajetórias de vida e situações vivenciadas pelos índios citadinos, tendo como eixo condutor a relação dessas pessoas com as plantas medicinais e a forma como essa relação é agenciada perante a sociedade, no que tange ao poder e eficácia de cura dos remédios *in natura*. Conforme foi possível verificar em campo, existem diferentes formas de apropriação das plantas, podendo variar entre aqueles que fazem uso para finalidades comerciais, até quem as utiliza para a cura através da espiritualidade. Por essa razão, inicialmente, irei abordar três histórias de vida que expressam essa diversidade. Veremos aqui que a relação estabelecida com a plantas medicinais varia de acordo com o conhecimento botânico adquirido através dos antepassados, com a história de vida do conhedor, sua origem étnica e geográfica e também os significados cosmológicos atribuídos a relação com as plantas.

A indianidade, a espiritualidade e as plantas medicinais são três elementos que – ao serem associados entre si - reforçam a identidade indígena das pessoas cujas histórias são aqui relatadas. Para muitas dessas pessoas, -ser índio significa ter a relação com as plantas medicinais e saber as formas de manuseio em circunstâncias diversas, visando geralmente a cura de doenças. A imagem do -índio pajé-, que domina -as forças da natureza para curar doenças ou afastar males espirituais, faz parte do imaginário popular e integra os sinais diacríticos – geralmente transformados ao longo do tempo em estereótipos – associados à figura genérica do índio brasileiro. Nas situações apresentadas aqui, veremos como os próprios índios agenciam esse estereótipo para maximizar o seu poder de se autoapresentar na sociedade como indígena, dando maior eficácia as suas reivindicações por reconhecimento da sua diferença étnica no espaço público.

1.1. Sabonetes artesanais e benzeção Tupinambá

Maria é matriarca da família Tupinambá. Ela é natural de Santa Tereza, Ceará, e veio com sua família para o Triângulo Mineiro no final da década de 1980. Ela vive atualmente no bairro São Jorge, em Uberlândia. Desde criança, viveu entre a zona rural e a cidade. Quando chegou a Uberlândia com sua família, buscou apoio junto à prefeitura überlandense. Narra ela que quando se mudou para a localidade, juntamente com a vizinhança, lutou pela conquista da instalação de água encanada e para a construção do posto de saúde, tornando-se liderança de bairro.

Atualmente, treze pessoas moram com Maria: netos e netas que ainda estão na idade escolar do ensino fundamental e médio; seu filho, que trabalha como pedreiro; a filha, que trabalha com serviços domésticos; o atual marido, que trabalha como mascate; e o genro, que é aposentado e recebe um auxílio do Instituto Nacional do Seguro Nacional por motivo de impedimento a atividades laborais relacionado com a saúde, tendo trabalhado anteriormente com serviços gerais e construção civil. A família habita duas casas, sendo uma do tipo -meia-

água² e a outra residência tem o mesmo tipo de telhado, porém com duas águas dividida em três quartos pequenos, cozinha e uma varanda ampla na porta da cozinha.

Estão todos os cômodos no contra-piso. As paredes, tanto interiores, quanto exteriores, estão sem acabamento completo, em que o chapisco de cimento e o reboque estão à vista. Tem também duas janelas, que dão acesso à rua e ao quintal, onde são cultivadas plantas medicinais e frutíferas. A família diz considerar o espaço de moradia como uma roça por causa do quintal ainda sem concreto de cimento e por ter algumas galinhas, um gato e cachorros como animais de estimação. Em grande medida, trata-se de uma moradia muito semelhante às moradias de pobres e trabalhadores que vivem em bairros da periferia das cidades. Olhando assim, de fora, a família seria facilmente confundida com a população local, tendo sua identidade indígena diluída sobre a categoria abrangente de pobre.

Mas Dona Maria é conhecida na vizinhança como herveira, conhecedora das plantas medicinais, índia que entende das plantas. Ao longo do trabalho de campo me pareceu evidente que – para a população local do bairro – existe uma associação evidente entre o conhecimento e o cultivo das plantas medicinais e a origem étnica de Dona Maria. Muitas pessoas vão até sua casa comprar os produtos por que a moradia é conhecida na região do seu bairro também como –a casa da índia Tupinambá.

As plantas medicinais que encontrei no quintal da família é a erva-cidreira, a arruda e o algodão. As frutíferas é acerola e um pé de manga enorme que serve também de sombra para o frescor das duas moradias e para reuniões familiares. Conforme mencionados antes, a casa é considerada por eles uma roça por que “*aqui tem galinha, tem cachorro, é aberto igual na roça*”.

A família Tupinambá é consideravelmente grande na cidade, assim, a matriarca relata que possui vontade de formar um grupo indígena de sua etnia de caráter político e cultural. Ressalta também que considera de grande importância

² Ou seja, construída com telhado único e inclinado, coberta com telha de amianto, sem piso cerâmico e pequena dividida em três cômodos sendo uma sala, uma cozinha e o banheiro.

o resgate cultural e identitário. Em sua fala, percebe-se uma clara valorização da sua origem indígena e a vontade de expressar isso por meio de alguma forma de organização social e/ou política.

“ Não sei ler, não sei escrever porque apanhei demais do meu marido e isso me afetou psicologicamente. Mas não atrapalhou meu gosto pela confecção do artesanato: a boneca de argila, a pintura dos quadros indígenas e o sabonete artesanal. Na época da inauguração do bairro São Jorge, eu era conhecida pela comunidade como índia Tupinambá e minha família sempre foi conhecida aqui no bairro pela origem indígena. Eu lutei muito junto com os moradores para conseguir água encanada e para construção do posto de saúde, eu era da Associação de moradores do São Jorge e fui liderança do bairro junto com minha filha, mas, fiquei triste porque o Prefeito da época Virgílio Galassi abandonou os moradores. Mas tenho muito orgulho de ver o que é o bairro no presente. Eu gostaria de ter conseguido construir uma casa de oração espírita e distribuição de remédios artesanais indígenas, mas que fosse também um espaço da cultura indígena Tupinambá. Um lugar que pudesse também fazer sopa para distribuir para as pessoas na comunidade, mas, o grupo da associação era muito individualista e então, fechou a associação na época.” (Entrevista com Maria Tupinambá, Uberlândia, 29/08/2015).

Conforme podemos observar no relato, Maria desde que vive no bairro São Jorge, busca resgatar a cultura e a origem étnica de sua família e no início da formação do bairro, tentou através da organização política comunitária - contribuir para conquistar melhorias na saúde e com a luta pelo direito à água potável e a melhores condições de salubridade para os moradores. Maria costuma relatar com orgulho sobre as formas de produção do artesanato e do seu projeto para a construção de um espaço religioso, que sirva enquanto local de socialização comunitária e de auxílio farmacológico através da medicina tradicional indígena, além de contribuir para alimentar aos moradores do bairro. A existência de parentes que vivem na cidade, nos arredores, em situações muito semelhantes, reforça o desejo de Maria em se organizar para lutar pelos seus direitos. Segundo ela, o reconhecimento de sua origem indígena (e de seus parentes que vivem nos arredores), é fundamental para a conquista integral de sua cidadania. Afinal, ser reconhecido pela sociedade como indígena resulta na possibilidade de reivindicação de uma série de direitos específicos (do ponto de vista étnico), como é o caso do direito a terra.

Nesse processo histórico de reconhecimento local de sua indianidade, Maria vem fazendo uso da sua identidade de erveira para fortalecer ainda mais suas reivindicações políticas pelo reconhecimento de sua origem social tanto na sociedade local, como também na sua relação com o poder público. Desta forma, ela busca fazer este resgate através das benzeções que realiza no dia a dia, quando é procurada por vizinhos para curar doenças ou afastar males espirituais indesejados, fazendo uso do conhecimento que possui sobre as plantas medicinais, que também são utilizadas para fazer sabonetes e pomadas artesanais. As práticas de benzer estão associadas ao papel do curador, do rezador e podem ser consideradas também como uma forma de autoapresentação diante dos demais grupos sociais.

Ao observar como ela produz os remédios, fez a seguinte consideração sobre o benzer e sobre as plantas:

“Eu sempre benzi as pessoas. Lá no Ceará, eu tinha uma casa de benzeção e aqui não tenho, mas, eu gostaria de ter... Quando eu vou benzer, eu ensino o banho de limpeza espiritual... Tem as rezas e os caboclos, tem a índia Tupinambá, tem o caboclo Pena Branca, a índia Caruê, todos me baixam para curar as pessoas. Eu sou espírita. O banho tem que ser cheiroso e pode ser de flores, erva-cidreira, eucalipto. Tudo que eu aprendi com as plantas medicinais, é porque eu recebo os caboclos de luz. Os caboclos que me ensinaram. Eu ia para as matas e achava as plantas que às vezes nem conhecia como o mucunã que tem nome indígena, que aqui as pessoas chamam de olho-de-boi e alguns índios fazem colares. Muitos índios já fizeram até pão da massa do mucunã, mas, tem que ser lavada nove vezes. Mas, a massa serve para curar ferimentos, a gente pode amassar no pilão. As plantas medicinais são criadas pela mãe terra.” (Entrevista com Maria Tupinambá, Uberlândia, 02/08/2016).

Além de praticar a benzeção, Maria é devota do padre Cícero desde os dez anos de idade. Segundo ela, o padre faz milagres. No Ceará, a crença fervorosa neste religioso é parte cultural da sociedade cearense e nordestina. Na infância, sua mãe fez um voto, com a finalidade de curá-la de um problema pulmonar. A promessa funcionava da seguinte maneira: no dia vinte de cada mês, ela deveria vestir uma roupa na cor preta, que representa o luto e também a indumentária que o religioso usava para realizar missas. Nota-se, na fala de Dona Maria, um forte fervor marcado pela

religiosidade popular nordestina, pela crença em milagres, santos e no poder da devoção. Esses traços de catolicismo popular são misturados com a –espiritualidade indígena, identificada pela capacidade de Maria em transitar entre os dois universos, cumprindo promessas, recebendo entidades espirituais e promovendo a cura de pessoas por meio do uso de plantas medicinais.

Conforme explicou Maria, essa crença se estendeu no decorrer de sua vida e da família. Ao ter o primeiro filho, Maria fez novamente um voto, para que não fosse realizado em seu corpo o procedimento do parto cesáreo. Ela cumpriu o voto dando nome ao recém-nascido de Cícero, tendo em sua casa uma imagem do padre na sala, onde acende vela branca em sinal de devoção e gratidão. Ao chegar ao Triângulo Mineiro, compôs a seguinte música em homenagem ao padre a qual está presente aspectos culturais e religiosos da família, porque relatou que ao chegar foi solicitar ajuda ao prefeito da época, que ao estender a mão a ela, a deu boas vindas na cidade überlandense :

Saudade do Nordeste (Maria Tupinambá)

“ Sinto saudade do nordeste...O nordeste é o meu Ceará. Eu sou nordestina e não posso negar...Recordo aquela capela as seis da manha, as pessoas com terço na mão... Fazendo as orações ao padrinho Cícero Romão...Hoje eu estou aqui no triangulo Mineiro...A cidade hospitaleira... Essa cidade que tem suas tradições...Eu gosto de Uberlândia ...o nordeste está em meu coração... Ai ...ai...Ai, Nossa senhora das Dores...padrinho Cícero! Padrinho Cícero Romão... Interceda a Jesus por esse povo... Esse povo de oração...Pra cair uma chuva e molhar meu Sertão... Ái sim...Vai ter tanta felicidade e todo mundo vai plantar o milho, o arroz e o feijão...Pra ter a sua alimentação ...Ai ...ai...ai padrinho Cícero Romão, eu gosto de Uberlândia, o nordeste está em meu coração!?” (Música cantada por Maria Tupinambá durante o último trabalho de campo em seu espaço de moradia, 05/09/2016).

Estão presentes na composição musical características culturais da família Tupinambá, as quais estão também presentes em todos os elementos: no modo de vida, na culinária, nos aspectos religiosos e nos conhecimentos tradicionais com as plantas medicinais. Conforme podemos ver na letra da música, no caso de Maria, sua identidade indígena está associada a sua origem nordestina e a um passado de migração e deslocamento do nordeste para a região do Triângulo Mineiro. Para a matriarca

Tupinambá, ser –índia e ser –nordestina são dois aspectos de um único processo de exclusão social que está na origem de sua migração para o sudeste.

Conforme mencionado aqui, Maria produz e comercializa sabonetes e pomadas a partir de plantas medicinais. Ao longo do trabalho de campo, perguntei a Maria quais são as plantas medicinais e os procedimentos aos quais utiliza para produzir os dois tipos de sabonetes e a pomada que é embalada num recipiente de plástico de formato cilíndrico. Na casa dela, Maria é a única pessoa que produz o sabonete e a pomada. Apesar da ausência de seguidores e aprendizes, ela está sempre tentando ensinar esse conhecimento para as gerações mais novas para preservar a identidade Tupinambá através dos sabonetes artesanais e das pomadas:

“ Para a pomada que serve para sarar dores, uso barbatimão, óleo de copaíba e erva de Santa Maria e arnica. Nos sabonetes relaxantes para a pele, uso mirra, erva cidreira e alfazema, são os sabonetes verdes. Já os outros sabonetes marrons que tem função de cicatrizante e para a alergia da pele, eu uso folha de algodão, arnica e erva de Santa Maria com seiva de alfazema” (Entrevista com Maria Tupinambá, Uberlândia, 02/08/2016).

Em outra conversa, Maria me explicou que o barbatimão era antigamente utilizado para curar ferimentos em animais. Mas que, após um tempo, os índios começaram a descobrir outros usos medicinais. Nos seres humanos, “(...) o barbatimão pode ser usado para tomar e serve para tirar infecção do útero, do ovário, do fígado, mas, tem o jeito certo de tomar, não pode tomar demais e a planta cura até o câncer (...)”, ressalta ela. O barbatimão, ela sabia que existia, conheceu e coletou a primeira casca em um terreno nas proximidades do bairro onde mora, mas nunca havia usado para colocar nos sabonetes. Uma de suas galinhas quebrou a perna, então ferveu a casca e mergulhou um algodão nesse –banho, colocando posteriormente no ferimento da ave, que a curou dias depois. Noutro evento relacionado à planta, seu neto se feriu brincando de soltar pipas, e caiu cortando a cabeça. Ela narra que lavou o ferimento com o remédio natural. Que após esses dois acontecimentos, não deixa de usar a planta nos seus produtos.

Maria trouxe o óleo de copaíba³ do Ceará, em uma visita que fez a região. Mas ela explicou que já sabia da existência do mesmo e seus usos medicinais, pois em uma

³ Copáiba é uma planta originária da floresta amazônica.

conversa que teve com alguns índios Kaingang do Rio Grande do Sul, em uma Conferência das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável⁴, na qual participaram integrantes e lideranças dos povos indígenas brasileiros, ficou sabendo sobre os usos medicinais da copaíba. Colocou na pomada porque usou para sarar dores que sente em seus braços e após esse evento de cura, passou a colocar no remédio com frequência.

Maria conheceu a erva de Santa Maria no Ceará - onde é chamada de mentrasto - quando ainda criança, por intermédio da sua mãe, que usava a planta como vermífogo para os filhos. A planta também foi usada para curar um rapaz no Ceará, que teve um problema de coluna. Maria amassou a erva no pilão e colocou o enxerto nas costas do rapaz.

Já a arnica, ela conheceu aqui no Triângulo Mineiro. O primeiro remédio que produziu foi para curar a sinosite da nora. Então, passou a usar no sabonete para reforçar o efeito de cura. A mirra, ela sabe que os usos e benefícios medicinais estão escritos na bíblia, pois, segundo o evangelismo, essa planta curou os ferimentos de Jesus. Ela a usa como matéria prima para os sabonetes, tendo adquirido uma muda com a vizinha, que plantou em seu quintal para usar. Porém, atualmente, Maria vai até a casa de sua irmã, situada em outro bairro periférico da cidade, no Dom Almir, para colhê-la.

Maria conhece a erva cidreira desde quando morava no Ceará. Ela sempre fez chá para dar aos filhos como calmante e para gripe. A alfazema conheceu em Uberlândia, ganhou do vizinho uma muda e plantou no seu quintal. Ela preparava chá com essa planta para regular a pressão arterial do seu ex-marido, e também como banho para -acalmar os netos. A folha de algodão, ela conheceu no Ceará, usava para curar mulheres no pós-parto, quando era parteira. O mucunã, conheceu através de sua mãe, que contava a história que seu avô ,quando houve uma crise alimentícia, que fizeram uma comida do mucunã para matar a fome da família. Segundo seus relatos, várias raízes servem para infecção e a alfazema pode ser utilizada para tomar como chá calmante, para regular a pressão arterial e também pode ser colocada no banho em crianças e adultos. A erva cidreira tem propriedade calmante. Em seguida, me contou

⁴ Informações sobre a Conferência disponível em : http://www.rio20.gov.br/sobre_a_rio_mais_20.html . Acesso em 18/09/2016.

que a mirra é um tipo de calmante e pode ser preparada em forma de óleo , perfume e chá.

"Tem dezoito anos que produzo... Eu compro as raízes e a base do sabonete no centro da cidade, na Casa das Ervas. O barbatimão é a casca... Eu primeiramente a lavo, escovando. Depois, ponho na água vinte minutos... Fervo por três dias, acrescento álcool na quantidade certa para conservar e guardo num vidro... A casca preparada, pode ficar guardada de um ano até três anos... É como a garrafada que a gente faz... Colocando vinho branco para o álcool conservar... A base do sabonete é a glicerina, eu misturo as ervas medicinais na glicerina, preparamo tudo e coloco nas forminhas, Essa pomada eu produzi por conta própria, foi Jesus quem me ensinou, mas, o sabonete eu aprendi no curso, eu participo da Economia solidária, na feira". (Entrevista com Maria Tupinambá, Uberlândia, 02/08/2016).

Observando a relação e as histórias que Maria estabelece com as plantas, percebi algumas características semelhantes analisadas por Soares da Silveira (2012, p.127), as quais estão impressas às associações dos conhecimentos sobre as plantas medicinais aos eventos de cura e às histórias presentes em cada relação estabelecida com as plantas. Quando ela relata sobre o tempo de produção dos sabonetes e sobre a pomada, ficam evidenciadas as características do conhecimento relacionado à manipulação, ao uso comercial e à dimensão religiosa. O conhecimento das plantas medicinais, para ela e sua família, tem também outro significado e história, que está presente na feira, que é uma forma que ela estabelece para se relacionar com os demais grupos sociais.

Maria considera também que o mais importante que vender na feira ou outros lugares, é a interação com outras pessoas. Através do Programa de Economia Solidária do Estado de Minas Gerais, a Família Tupinambá integra a Central dos Movimentos Populares em Uberlândia. Esta central possui parceria com a Faculdade de Administração da Universidade Federal de Uberlândia e promove feiras. Estas acontecem tanto na Praça Sérgio Pacheco, na região central da cidade, quanto no Centro de Convivência da universidade para a exposição e comercialização de produtos diversos. Maria sempre que expõe os sabonetes e a pomada em um estande na feira para comercializar seus produtos os quais são vendidos por cinco reais e são uma fonte de renda para sua família. Nessas ocasiões, ela veste adornos indígenas como colares de

sementes vermelhas e escuras, cocares e brincos guarani, apresentando-se ao público mais amplo como índia Tupinambá

Os produtos comercializados por Maria possuem uma boa receptividade na feira, sendo que a mesma é conhecida por todos como pessoa indígena. O fato dela integrar há dez anos a Central dos Movimentos Populares permitiu o estabelecimento de vínculos com os demais vendedores, em sua maior parte de origem camponesa. Assim, os compradores dos produtos hortifrutí trazidos dos assentamentos rurais também se tornam clientes, estabelecendo uma relação de troca com ela, os demais expositores e os compradores. Além da feira, Maria carrega consigo uma maleta plástica transparente para comercializar os sabonetes de forma itinerante, durante os percursos que realiza no circuito urbano. Além dos sabonetes e das pomadas terem suas propriedades curativas, exalam um perfume bastante agradável, o que pode ser um elemento facilitador das vendas tanto na feira, quanto noutros lugares.

Quando a acompanhei nas vendas itinerantes, ela usava alguns adornos que compõe o artesanato indígena (colar e brinco de pena de papagaio). Fomos ao terminal de integração do transporte urbano, no bairro Santa Luzia, e quando as pessoas se aproximavam de nós para comprar os sabonetes, ela fazia sempre questão de explicar a função das plantas que usa para a produção e a sua eficácia de cura.

“Quando eu vou benzer, eu ensino o banho de limpeza espiritual ... O banho tem que ser cheiroso e pode ser de flores , erva-cidreira, eucalipto. Tudo que eu aprendi com as plantas medicinais, é porque eu recebo os caboclos de luz. Os caboclos que me ensinaram. Eu ia para as matas e achava as plantas que às vezes nem conhecia como o mucunã que tem nome indígena, que aqui as pessoas chamam de olho-de-boi e alguns índios fazem colares. Muitos índios já fizeram até pão da massa do mucunã, mas, tem que ser lavada nove vezes. Mas, a massa serve para curar ferimentos, a gente pode amassar no pilão” (Entrevista com Maria Tupinambá, Uberlândia, 02/08/2016).

Nos relatos sobre a benzeção, eu percebo que ela busca misturar plantas utilizadas enquanto medicamentos naturais para solucionar problemas associados a doenças respiratórias e as flores. As duas categorias vegetais exalam perfumes de acordo com sua especificidade. Ela associa os elementos: planta, perfume e o ato de benzer à eficácia de cura espiritual, e além disso menciona incorporar entidades

espirituais indígenas (a índia Tupinambá, o caboclo Pena Branca, a índia Caruê) que a ajudam curar as pessoas. Observo, portanto, que há a presença de um sincretismo religioso na autoapresentação, ao passo que ela também se apresenta à sociedade como feirante indígena e como conchedora e praticante do curandeirismo através do espiritismo. Inclusive ela narrou que “*eu sou espírita e gosto de ser*”.



Figura 1 : Imagem de Maria no momento da produção do sabonete. Como podemos observar, ela está usando ornamentos indígenas para realizar a produção. Foto feita por : Assunção, Setembro de 2015 no seu espaço de moradia.

1.2. Pajelança, benzeção e plantas medicinais

Outra relação interessante entre a indianidade e o uso de plantas medicinais que encontrei em campo é a do pajé Tangará, que é benzedor até a atualidade. José é natural de Santa Quitéria, uma cidade na divisa de Minas Gerais com o Estado de Espírito Santo. Mudou-se para Araxá, onde atualmente mora com sua filha e migrou de cidade em cidade no sul de Minas. Ele integra a associação indígena araxaense que será apresentada posteriormente. Na narrativa a seguir, o Pagé centenário relata sua naturalidade:

“Sou nascido em Santa Quitéria, mas, fui batizado em Simonésia. Quando eu saí da minha cidade fui para Taparuba, depois fui para Mantena, onde morei doze anos e depois, vim para Araxá e já moro aqui há 40 anos, tudo eu aprendi aqui” (Entrevista com Pagé Tangará.Araxá , 30/05/2016).

O Pagé me relatou que há quarenta anos que migrou para Araxá, que está situada ao sul da Mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, sendo um dos principais municípios que integram o Triângulo Mineiro. José tem 122 anos e relatou que toda sua família é do povo Puri. E que a vida toda em sua infância trabalhou e cresceu na roça plantando lavoura. Na casa onde mora, há uma escada muito alta na porta da sala e algumas plantas e um pé de manga. Eu vi também guiné e arruda plantadas ali, que, segundo ele “ *serve para benzer e espantar mau-olhado* ”. A guiné é uma planta utilizada pelos umbandistas, considerada uma planta de poder, ou seja, que representa grande importância para a cura através de banhos. É utilizada pelos pretos velhos e caboclos (que são entidades indígenas misturadas com negras), mas que estão presentes na umbanda nos rituais de reza e cura. A arruda é uma planta muito cultivada pelos curandeiros, pois acredita-se que espanta energias espirituais negativas transmitidas por alguém. Essas energias podem estar presentes naqueles que recebem a benzeção e precisam ser combatidas com o uso das plantas. Na tradição umbandista, a arruda também serve para ser usada por de trás da orelha com a finalidade de afastar

espíritos indesejados. Ambas as plantas não possuem um cheiro agradável e exalam um aroma forte e acentuado.

O Pajé Tangará tem um espaço muito interessante na sua casa, onde também funciona o centro espírita da corrente Ubandista. O espaço também é utilizado para a prática da benzeção e tem imagens católicas (Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio e Santo Expedito), umbandistas (Preto Velho, Iemanjá) e também há no local imagens do xamanismo como o quadro do Cacique Pena Branca e o Cacique Sete Flechas. O sincretismo religioso aqui presente se justifica devido à perseguição aos índios e negros na prática de seus cultos e entidades espirituais africanas e indígenas. No altar que existe no centro espírita, não falta flores e velas coloridas: azuis, verdes, vermelhas e brancas. O galho de arruda está posicionado perto das imagens. Esta planta é sagrada para a cultura indígena e negra, está ali porque é utilizada para benzeções, funciona como um tipo de captador de energias negativas. Para benzer e praticar a pajelança, o centenário pajé relata que incorpora 272 entidades:

“O povo branco não acredita nas entidades espirituais, mas, antes de buscar ervas medicinais eu conversava com minhas entidades, eu recebo 272. Mas, hoje eu não mexo mais com os remédios... Ainda tenho a ideia boa, assim de intuição das coisas, só de olhar para as pessoas, eu sei o que elas tem como problema... Eu também, ao ver tocar palma da mão da pessoa e depois, colocar a minha mão no meu ouvido eu já sabia o que se passava... Hoje em dia eu sou espírita. Aqui, eu sempre pedia ajuda às entidades, porque o povo Puri é muito “vivo”... O povo de Araxá não acredita também na identidade indígena... O branco não acredita em nós índios, não respeita a nossa cultura e pensam só neles, são individualistas e sempre foi assim, eu fui perseguido muito tempo pela polícia porque ia no mato buscar ervas medicinais e conversar com minhas entidades, fazer a pajelança para curar as pessoas. Eu acredito demais na benzeção com as plantas juntamente com as entidades”
(Entrevista com Pagé Tangará, Araxá, 30/05/2016)

O pajé, relata que realizava sua pajelança no mato com intenção de conversar com as entidades e com o pai da mata⁵, visando obter autorização para a retirada da planta da natureza e levá-la ao preparo de remédios para ajudar as pessoas enfermas que o procuram em sua moradia ou no centro espírita que existe no quintal da sua casa. O curandeiro, mesmo com a idade atual, possui uma sensibilidade espiritual bastante aguçada, como demonstra o relato acima. Porque para receber mais de duas centenas de

⁵ O “pai da mata” , a que ele se refere é a Deus.

entidades as quais ele relata serem tanto das linhas indígenas, quanto das linhas espíritas e umbandistas, ele está inserido num universo bastante rico em cosmologia. E também expressa sua preocupação quanto ao fato do não índio muitas vezes não compreender esse conhecimento indígena sobre a eficácia das plantas medicinais e sua relação com a espiritualidade no que se refere ao poder de cura presente nesta tradição, e também tem a questão da perseguição do branco, conforme ele ressalta ter vivenciado.



Figura 2 : Na imagem, o Pagé Tangará em seu espaço de moradia e ao lado, a imagem do Cacique Sete Flechas e o quadro do Preto Velho que ele tem em seu centro espírita. Foto: Assunção, maio de 2016.

1.3. O raizeiro e benzedor no Alto Paranaíba

No bairro popular dona Geracinda, que é um local urbano próximo ao rio Dourados, no Alto Paranaíba, em Abadia dos Dourados, uma cidade que anteriormente foi conhecida como arraial do garimpo⁶, encontrei outro interlocutor centenário com

⁶Abadia dos Dourados teve sua fundação intimamente ligada ao movimento de garimpeiros ali chegados em meados do século XIX. Também vieram lavradores e todos se fixaram no local. As famílias Arruda e

descendência indígena e também quilombola. Sebastião Rita Vargas, popularmente conhecido por senhor Tuta, é natural da Forca, uma região rural do município que já foi muito rica em jazidas de diamante. Além de raizeiro é também benzedor muito conhecido pela população abadiense e nesta região, desde a juventude tem esta relação com as plantas medicinais. A cidade tem uma expressiva população de católicos e assim como o povo abadiense, ele também é devoto de Nossa Senhora d'Abadia, padroeira da cidade. Por cerca de oitenta anos, ele trabalhou com as ervas e plantas medicinais para curar as pessoas, tendo conhecimento de uma grande quantidade de espécies vegetais, usadas para curar males físicos e espirituais. Ele aprendeu esse saber sobre as plantas com seu pai, que também era raizeiro, além de garimpeiro e lavrador. De acordo com seus relatos, o seu pai era descendente de uma mistura entre índios da região e quilombolas.

"Tinha tempo demais que eu mexia com as raízes, mas, agora eu não mexo mais... Eu sei que eu mexia com as raízes e tratei muita gente e era feliz, hoje eu esqueci tudo... Já preparei muitos tipos de garrafada...Tinha muitos tipos de raízes nesse cerrado, agora só tem pulga-de-veado nesses matos, até o mato chama pulga-de-veado por causa da quantidade que existe lá...Eu arrancava as raízes no campo... Eu já benzi muita gente...Eu benzi também, eu benzia de cobreiro e a pessoa sarava mesmo, eram as palavras de Deus, né! Eu era muito feliz, pois, a benzeção, com o meu conhecimento. Cada pessoa tem o seu lugar de benzer, eu benzia com raminhos na água" (Entrevista com senhor Tuta, Abadia dos Dourados, 19/07/2016).

De acordo com seu relato, podemos observar que o raizeiro teve uma vida marcada pelo trabalho voluntário e pelo conhecimento da eficácia dos remédios vegetais que preparava, juntamente com a fé em uma espiritualidade de caráter sincrético. E que também, essa forma de ajudar, por meio do conhecimento adquirido com seus

Esteves dos Santos destacaram-se entre as famílias iniciadoras da povoação abadiense. As notícias das jazidas de diamantes às margens do rio Dourado e da fertilidade das terras espalharam-se rapidamente, afluindo ao Arraial dos Garimpos, levas de garimpeiros e de agricultores. Construíram casas em número crescente, enquanto as duas atividades básicas impulsionavam o desenvolvimento da povoação. Ergue-se a primeira capela, dedicada a Nossa Senhora da Abadia, escolhida como Padroeira. Os Arrudas e os Esteves doaram terrenos para o patrimônio da Paróquia, criada em 1886, sendo seu primeiro pároco o Padre foi Arraial Manoel Luis Mendes. O aglomerado evoluiu rapidamente, e ainda hoje se sustenta nas mesmas bases de sua origem. O primeiro topônimo foi Arraial do Garimpo. A construção da capela de Nossa Senhora da Abadia e a proximidade do rio Dourados, provocaram sua mudança para Abadia dos

Dourados. Disponível em : <http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?codmun=310010> , Acesso em : 06/01/2017.

antepassados e na experiência vivida nesse âmbito no decorrer dos seus cem anos, o proporcionava sentir-se bem com a prática desse “dom”, que vem sendo transmitido de geração em geração. O curandeiro e benzedor de Abadia dos Dourados, também tem muito apreço em falar de seus conhecimentos com as plantas e ervas medicinais, e a sua relação com a cura das pessoas. Há muitas histórias constituídas no decorrer dos oitenta anos que ele realizou a atividade.

Tuta vive numa casa popular com seu filho. Logo na entrada, na porta da sala, há uma árvore sob a qual descansa todas as tardes, sentado em sua cadeira de madeira. Usando sempre um chapéu marrom feito com um material que parece couro. Foi garimpeiro de diamantes e lavrador, trabalhando em lavouras de arroz e no engenho. Ele me relatou que sempre ia ao mato - nos campos existentes no cerrado nas redondezas do município, em regiões rurais como na Forca, no Córrego Fundo, no Douradinho para buscar as raízes com o objetivo de tratar as pessoas. Tuta mencionou que ajudar as pessoas através da cura com os remédios naturais sempre o deixou muito feliz. Mas, atualmente, não faz mais este trabalho por causa da sua idade avançada. Eu vi que ele já está andando meio curvado, ou seja, com a coluna não ereta. E diferentemente do pajé e de Maria , o raizeiro não tem e não teve em sua casa um espaço específico para benzer. Ele realizava estas benzeções até mesmo no quintal. Na última oportunidade, que o encontrei em seu espaço de moradia, recebi como presente uma benzeção e o interlocutor mostrou-me com felicidade um documento, em forma de Moção de Aplauso escrito, ocorrida na sala de seções da Câmara Municipal de Abadia dos Dourados no início de Dezembro de 2016 e assinada pelo presidente e o vice-presidente da instituição, bem como pelo secretário e o proponente . E que Tuta expõe na parede da sala de sua casa, com os seguintes dizeres:

“A Câmara Municipal de Abadia dos Dourados, Estado de Minas Gerais concede Moção de Aplauso Pública por indicação do vereador Gilvane Vargas de Melo. O povo do município de Abadia dos Dourados-MG, por seus representantes na Câmara Municipal aprovou por unanimidade a seguinte moção ao Sr. Sebastião Rita Vargas (Sr. Tuta) pelos seus relevantes serviços prestados à comunidade abadiense.”

O documento que apresenta uma característica de certificação e condecoração atribuídas ao raizeiro, representando uma honraria, em que a descrição serviços apresentada no texto deste, refere-se aos trabalhos como raizeiro e benzedor que Tuta

desempenhou no decorrer de sua vida. A condecoração estava protegida por um molde de madeira e por uma pequena placa de vidro, ambos com dimensões 210 x 297 mm e ele argumentou sentir-se lisonjeado por ter recebido a homenagem da instituição e da comunidade, bem como, muito agradecido pelo reconhecimento público ao seu trabalho de curandeiro, que de acordo com suas narrativas sempre teve como fundamento a prestação de serviço voluntário com intuito de contribuir para o bem estar daqueles que o procuraram no decorrer de todos os anos em sua vida.



Figura 3: Na imagem, o Senhor Tuta no seu espaço de moradia e ao lado a imagem da cidade de Abadia dos Dourados, retratando os entornos e a região central com a Igreja Católica de Nossa Senhora D'Abadia, padroeira da cidade e por último a casca do barbatimão, uma das plantas medicinais usadas pelo raizeiro na produção de garrafadas e havia sido colhida por um de seus filhos. Foto: Assunção, julho de 2016.

1.4. Anahí e a importância das plantas medicinais em sua família

Anahí é descendente indígena, mas não sabe a sua etnia de origem. É dona de casa e natural de Uberlândia e vivencia dois espaços de moradia também em dois locais urbanos diferentes. Ela transita onde reside na região periférica sul, no condomínio de

casas populares Villa Nueva, do Programa Minha Casa Minha Vida, localizado no bairro Shopping Park numa casa de alvenaria ampla de piso cerâmico coberta com telhas de barro cerâmico. O segundo espaço de moradia e também onde fica localizada a chácara dos seus pais no bairro Chácaras Aeroporto, é uma casa de alvenaria confortável, com uma grande varanda e coberta com telhas de barro cerâmico. Mas, o que mais chama a atenção é o grande quintal da moradia, onde existem várias plantas medicinais e frutíferas, tais como, manga, jaboticaba, acerola, pitanga, goiaba, banana, além de uma pequena hortaliça para subsistência em que estão plantados alguns tipos de condimentos couve, mostarda, alface e rúcula. Notei também a presença de alguns animais domésticos: galinhas, porcos, cachorros e gatos. A interlocutora é muito ligada à sua família, cuida de seu único filho e seus pais idosos que moram na chácara. Está sempre cuidando também de seus três sobrinhos e de suas duas sobrinhas descendentes de suas três irmãs. De acordo com suas narrativas, sua mãe e sua avó materna são naturais de São Gotardo e sua bisavó materna foi “pega no laço” nas proximidades deste município mineiro. A família materna de Anahí migrou para Uberlândia há uns cinquenta anos. Já a sua família paterna é natural da região rural do município überlandense, nas proximidades do Rio das Velhas, em que ela contou ser a localidade que sua bisavó paterna também foi “pega no laço”. O avô paterno da interlocutora era benzedor e sua avó materna também praticava a benzeção. A família é devota à Nossa Senhora Aparecida e na casa da interlocutora há um altar para louvar a santa católica.

Narrou ela que desde que morava no bairro Tibery, montou seu altar e seu pai sempre a dizia que seria benzedeira também, porque benzia e sarava. Benzia e usando três talos de mamoneira para curar as feridas dos animais que viviam no quintal da chácara, porque de acordo com seus conhecimentos herdados, o líquido que sai tem o poder de cura secativo e também serve para benzer sobreiro transmitido por alguns insetos e pela urina de sapo. Segundo Anahí, após benzer com os talos, os colocavam para secar ao sol de modo que “*morresse aquele mal das feridas e do sobreiro junto aos talos*”, explicou ela. Mas, às vezes ela também usava três galhos de arruda porque todo “mau olhado” que houvesse no sobreiro e nas feridas murchava a arruda. Esse “mau olhado” que ela se refere, está relacionado com um tipo de mal espiritual que as pessoas transmitiriam ao sentir alguma forma de anseio por algo bom que o outro a quem olham possui e estas não. Atualmente em sua família a benzedeira dos animais é

sua mãe, que cuida de alguns afazeres do quintal da chácara e curar os animais com a benzeção torna-se também uma maneira de cuidados com o espaço de moradia.

Ao relatar sobre algumas histórias de quintal, conversamos sobre seus conhecimentos com as plantas medicinais e que percebi que há uma relação interessante com os remédios naturais e Anahí. Ela relatou sobre algumas plantas e fiquei observando o brilho em seus olhos de satisfação porque aprendeu com os antepassados os cuidados com o corpo e com o espírito através das plantas. Começou falando sobre o algodão. De acordo com sua narrativa sua mãe mostrou-lhe o algodão e a ensinou utilizar a planta para cicatrização de ferimentos preparando banhos e chás para Anahí quando realizou uma intervenção cirúrgica em seu abdômen, situação na qual, realizava banhos de imersão e tomava o chá da folha dessa planta para curar internamente e exteriormente o ferimento em seu corpo causado pela cirurgia. Assim, que aprendeu, preparou para seu filho quando este teve catapora, para seu irmão que já é falecido quando este teve uma ferida causada pela tuberculose e para suas irmãs “banharem a cesariana”, quando estas tiveram seus filhos. Situações essas nas quais ela relate ter havido grande potencial de cura.

Outra planta usada por ela é conhecida popularmente como cana-de-macaco. Neste aprendizado, tanto seu pai, quanto sua mãe, participaram. A história de uso desta planta foi, segundo ela, quando foi ao médico realizar exames, detectou que estava com “pedras” na vesícula, então seu pai preparou chá da planta para ela tomar com o objetivo de aliviar as dores, e ela conta que de fato aliviava. Conheceu esta planta antes de engravidar de seu filho, sendo que depois do seu nascimento, continuou fazendo uso da cana-de-macaco tomando o chá por mais cinco anos ao realizar a cirurgia de retirada das “pedras” e também fez o preparo do chá para sua mãe curar também as dores na vesícula.

Anahí, ao caminhar pelo quintal da chácara e me mostrar as plantas, demonstrou em todos os momentos muita felicidade em contar sobre as plantas medicinais de seu quintal. Quando ela falou sobre a erva de Santa Maria, explicou que seus pais a ensinaram amassar a folha e colocar num pedaço de tecido para amarrar em seus joelhos quando ela caiu de mobilete com seu filho pequeno, ferindo-a internamente. A partir deste evento, prosseguiu preparando a massa das folhas para curar a pneumonia e os

machucados do seu irmão, porque de acordo com ela, ao amassar as folhas, é liberado um sumo que é a substância que promove a cura. Então, amassava as folhas, colocando-as sobre as feridas e também batia no liquidificador com leite e o oferecia para tomar e sarar a infecção. Outra planta interessante que ela utiliza em eventos de cura é a rosa branca, que ela conta prepara o banho ensinado a ela por sua avó paterna e por sua mãe para fazer uma “limpeza espiritual”. Há um tempo, fez o preparo do banho para seu filho tomar quando ainda criança e moravam na chácara, a interlocutora ofereceu o banho ao filho e ela diz afastar o “mau olhado” nos dias pares, rezando para Nossa Senhora Aparecida, por acreditar que a rosa branca representa a serenidade e a paz e ser abençoada no ato da reza pela santa na eficácia de cura. Outra história contada por ela sobre a rosa branca é que sua avó e sua mãe sempre utilizaram como vermífugo a fervendo no leite e oferecendo aos filhos e aos netos e que por isso, sempre cuidou de seu filho e seus sobrinhos para tratar esse problema de saúde com a rosa e que sempre teve vontade de ter um pé de rosa branca em sua casa no Shopping Park porque sua família considera ser uma planta milagrosa.

Assim, enquanto Anahí ia me mostrando as plantas e as histórias, pude perceber a grande vastidão do seu conhecimento e ela, com boa vontade foi relatando sobre outras plantas. Vi uma folha roxa de tamanho médio, que pensei ser florífera e então ela me explicou que o nome da planta é amoxilina, que seu pai plantou no quintal para tratar infecções. Inclusive, no mesmo dia em que conversamos, ela ia colher algumas mudas para tratar sua infecção urinária através do chá que iria ingerir até curar, que depois de fervida na água, confere ao mesmo, uma tonalidade rosada e com um cheiro agradável. Ela e sua mãe sempre fizeram uso desse chá porque ambas sofrem esse problema de saúde. E então, prosseguiu falando das plantas, explicando-me que trata a conjuntivite com a arruda imersa num copo com água, quando as gestantes colocam “tersol” naqueles de sua família quando estes as deixam com vontade de se alimentar de algo, mas, que já tratou e curou seu filho quando ele estava em idade escolar e o problema foi transmitido à ele na escola e o seu pai, quando receberam visita na chácara durante um almoço oferecido para os familiares e amigos, que segundo ela havia uma grávida observando-o se alimentar com manga e que a mulher teria ficado com vontade de comer a fruta.

E naquele grande quintal, passamos perto de uma planta conhecida por boldo e então a perguntei sobre a planta e então, ela me relatou que plantaram no quintal para tratar o mal estar estomacal que seu tio materno que também morava na chácara sofria. Porque ele sempre se embriagava muito e não se comportava adequadamente e ela e sua mãe o cuidava com folhas da planta amassadas na água. Outros parentes e vizinhos que exageravam na bebida também recorriam às propriedade curativas dessa planta.

Nessa história de vida, observo a circulação das plantas medicinais entre as gerações de descendência familiar e a importância que estas representam para as relações familiares em todos os sentidos que remetem aos cuidados com as pessoas. As características da transmissão dos conhecimentos tradicionais indígenas sobre as plantas medicinais aparecem neste caso como um elemento em comum às outras histórias contadas por outros interlocutores sobre as suas relações com as plantas. E o que é também interessante observar aqui é que no quintal da chácara, está a grande riqueza cultural herdada e aprendida com os antepassados a respeito dos remédios, dos cuidados com os parentes não somente enquanto uma forma de busca pela cura, mas, também como maneira de aprofundamento dos laços afetivos que existem na família. Em todos os momentos deste momento de campo, percebi que a família é muito afetuosa com seus descendentes e está sempre buscando manter o zelo do elo familiar. Observei também que é uma família que ainda mantém alguns costumes trazidos de seus locais de origem, melhor dizendo, os costumes relacionados com a ruralidade presentes no modo de viver, na alimentação e também na forma de se relacionarem com os outros através da receptividade e simplicidade. No caso da família de Anahí, não observei a presença do sincretismo religioso porque a devoção está centralizada na figura católica de Nossa Senhora Aparecida em que as práticas de benzeção estão concentradas na crença da reza em louvor à essa santa.

1.5. Uma reflexão sobre a etnografia das relações estabelecidas entre as plantas e a espiritualidade

Nos relatos etnográficos anteriormente apresentados podem serem percebidos a multiplicidade de formas do potencial de cura, bem como na relação que foi

estabelecida com as plantas. As plantas e as pessoas tem uma história, sendo que essas histórias se misturam ao longo do tempo. Ao pensarmos as pessoas e as plantas como linhas, essas linhas se cruzam ao longo do tempo formando malhas que reproduzem de geração em geração. É assim que surge a proposta de uma “Antropologia da Vida”, conforme formulada por Tim Ingold (2015). Conforme vimos aqui, as plantas medicinais servem de vetor de sentimentos que conectam as pessoas entre si, em eventos de doença e cura. Ao falar das plantas medicinais, os índios desaldeados do Triângulo Mineiro também contam histórias sobre si mesmo e seus parentes. Plantas e pessoas se misturam nas histórias que as colocam em relação nessas narrativas de doença e cura por meio de plantas medicinais.

Assim, as plantas medicinais também operam como um sinal diacrítico de etnicidade, um marcador simbólico-material da identidade dos índios desaldeados e descendentes indígenas. Abordei as narrativas coletadas no campo, em cidades diferentes para demonstrar que a indianidade é um aspecto que está presente nelas e que o conhecimento indígena sobre as plantas medicinais apresenta-se enquanto importante herança cultural e imaterial transmitida geracionalmente aos descendentes. A medicina tradicional indígena representa uma grande importância para a cura de doenças de vários níveis de gravidade por ser muito rica e também por haver na cultura indígena a cura através da espiritualidade.

Conforme foi possível observarmos, no caso dos índios que vivem nestas regiões mineiras, o conhecimento sobre as plantas e a relação com a espiritualidade está também conectado ao que conhecem sobre a vegetação regional, que é o cerrado e embora muitos interlocutores sejam migrantes de outras regiões brasileiras e tenham trazido grande parcela de compreensão sobre as técnicas de cura e de preparo dos remédios naturais, aqui também adquiriram mais aprendizado sobre as plantas do cerrado por terem que se adaptar ao lugar que estão vivenciando o cotidiano. E este saber não aparece distante ao fato de estarem fora de suas comunidades de origem e vivenciando a cidade, ao contrário, pois é um aspecto que vem demonstrar que serem índios desaldeados não os impossibilitam de manterem fortalecidos essas transmissões do saber imaterial em sua pluralidade e na preservação cultural, bem como a prática constante deste. A transferência geracional de saberes associados às plantas medicinais

também foi evidenciado por Soares da Silveira (2012, p. 132), em pesquisa realizada em uma comunidade ribeirinha do Estado do Amazonas:

“(...) O curandeiro também costumava relatar a origem do seu dom para lidar com as plantas, herdado do seu avô paterno, conhecido na região como um “pajé poderoso”. (...)”.

Como podemos ver, a noção de dom nos remete a uma narrativa da ancestralidade indígena que tem nas plantas o seu veículo de transmissão de saberes e práticas espirituais. É por meio do dom que a “espiritualidade” se revela nos eventos de cura, quando a eficácia terapêutica das plantas medicinais passa pela prova da experiência concreta da doença. O dom, portanto, não é mera alegoria simbólica, mas funciona como mediador geracional e espiritual. Durante a etnografia das plantas medicinais, observei que a variedade de usos e preparos e formas de conhecê-las são características muito ligadas ao meio familiar e que são muito utilizadas para os cuidados da saúde dos parentes. Portanto, entender a importância da relação com as plantas medicinais, nas histórias constituídas entre elas, as pessoas e a espiritualidade nas regiões pesquisadas é também perceber a indianidade presente através da transmissão dos conhecimentos tradicionais. Cada interlocutor confere um significado diferente às plantas, mas todos possuem na *relação* com as plantas medicinais e os eventos de cura importantes índices de indianidade, que operam na relação com outras pessoas e grupos.

Estamos lidamos aqui também com o imaginário popular sobre os índios como “conhecedores da floresta” por parte da população urbana, o que reforça ainda mais essa associação entre plantas medicinais e indianidade. Apesar da prática de cultivo e uso de plantas medicinais estar presente na trajetória dessas pessoas, não resta dúvida que elas também sabem fazer uso dessa “imagem” para fortalecer seus interesses políticos e históricos. Evidencia-se, aqui, um movimento duplo, onde a indianidade funciona como um dispositivo de legitimidade terapêutica e espiritual das plantas medicinais e, por outro lado, o uso das plantas medicinais reforça a legitimidade da alegação de uma “identidade indígena” frente aos demais grupos sociais. Porque está no imaginário popular que para ser legitimamente índio conhecedor de remédios naturais, a pessoa indígena deve estar na floresta e não na cidade e fora de suas regiões de origem.

Mas, as histórias de vida apresentadas neste capítulo e as narrativas sobre o saber das plantas, demonstram que este imaginário é um equívoco quanto à fé na eficácia de cura espiritual e ao saber sobre as substâncias que estão presentes nos princípios ativos que proporcionam a cura física de enfermidades, além de estar embutido nesse, outra forma de estigma porque, não é somente na floresta que existe a imensa variedade botânica de plantas medicinais, mas, no cerrado, em outras formas de vegetação e nos quintais indígenas na cidade ou no campo.

Um outro estigma pode ser pensado ao passo que a farmacologia industrializada tem suas patentes e pesquisas fundamentadas em documentos escritos, enquanto que o conhecimento das plantas medicinais pelos índios já está baseado na transmissão desse saber através da oralidade (que é um instrumento de perpetuação cultural bastante importante para os índios), bem como na cosmologia que envolve as plantas e na ancestralidade, assim, existem dúvidas e supervalorização pelos não-índios de quanto a eficácia de cura acerca das plantas que os índios consideram uma de suas grandes riquezas culturais e naturais. Soares da Silveira (2005, p. 103) comenta que Etkin (1998) apresenta um importante argumento de que :

“(...) O conhecimento indígena do poder curativo das plantas tem provocado espanto na ciência contemporânea pois se trata de um outro tipo de conhecimento, muito antigo, que difere dos princípios da lógica e dos cinco sentidos convencionais (...).”

Talvez, esse espanto derive do fato de que o conhecimento sobre as plantas seja repassado verbalmente de geração a geração, enquanto que na farmacologia ocidentalizada, o poder de cura seja sempre buscado na industrialização e processamento das plantas, além de pesquisas especificamente realizadas em laboratórios farmacêuticos. Entretanto, faz-se importante pensarmos sobre a hierarquia existente nas opiniões de pesquisadores da farmacologia, bem como dos profissionais da medicina ocidentalizada, a respeito de formas de cura de doenças usando como instrumentos de apoio, tecnologias e medicamentos processados nestes laboratórios que configura-se numa relação assimétrica e que promove tanto estigmas, quanto a subestimação sobre o saber medicinal dos remédios *in natura*, perante ao conhecimento tradicional indígena sobre as plantas medicinais e suas formas de manuseio próprio e de

uso para a superação de quadros de enfermidades diversas. De acordo com um noticiário on line ⁷:

"Para que se entenda mais de medicina indígena, é preciso mergulhar um pouco em seus mitos e rituais, uma vez que toda a sua cultura influencia sua saúde e a forma como lidam com seus corpos." (Acesso em: 20/11/2016).

Observando a narrativa deste trecho da notícia, percebo que existe uma consideração perspectivista na cosmologia da medicina indígena e que também parece influenciar diretamente nas formas de cuidar do corpo, bem como do espírito. Durante a etnografia, sempre observei o cacique descendente dos índios Arachás que me acompanhou no trabalho de campo saudando, -o povo planta[], porque estão presentes o sobrenatural neste elemento natural que tanto ele, quanto outras pessoas indígenas destas regiões mineiras reverenciam. A liderança indígena também ressaltava durante nossos diálogos sobre a importância do conhecimento milenar indígena a respeito dos remédios naturais e sobre a consideração do sagrado presente nas plantas para os povos indígenas, porque a elas estão intimamente ligada a espiritualidade, às formas ritualísticas da vida ceremonial e o potencial de cura baseado nas crenças sobre-humanas, melhor dizendo; no plano metafísico em entidades sagradas. E também está presente na medicina indígena a prática da sustentabilidade e a busca pela preservação da biodiversidade botânica, pelo fato dos índios entenderem que estão nos diversos tipos de vegetação e na natureza os recursos fundamentais de que precisam para manterem a qualidade de vida saudável de seus parentes.

O entendimento existente sobre as plantas medicinais nos quintais e no cerrado, que está acumulado geracionalmente pelas famílias indígenas desaldeadas, aparece enquanto componente agregador para a tradição da medicina natural que os índios nas regiões mineiras que foram investigadas possuem, além de ser uma forma adicional de preservação acerca dos traços culturais. Uma outra característica observada em campo, é a prática da etnobotânica que representa grande importância para a evidência acerca da identidade indígena e no caso da comunidade indígena do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, a medicina natural através das plantas, também é uma forma deles se

⁷ Disponível em: <http://www.boasaude.com.br/artigos-de-saude/3708/-1/medicina-indigena-da-magia-a-cura.html>. Acesso em : 20/11/2016.

empoderarem e usarem sua autoimagem diante da sociedade envolvente como expressão de sua indianidade através do conhecimento tradicional das plantas medicinais, porque não podemos deixar de reconhecer e de pensar a cultura indígena sem a presença do etnoconhecimento botânico e sua importância na tradição cultural indígena sobre as plantas e as formas de uso e do potencial de cura nas variadas circunstâncias de cuidados com a saúde dos parentes, da família e da comunidade que integram.

Assim, podemos dizer que a cultura indígena está integrada pelo etnoconhecimento botânico das plantas medicinais e que este é fundamental para a cura de doenças diversas, bem como em termos étnicos e culturais. Numa análise sobre esta forma de conhecimento tradicional, (FREITAS; COELHO; MAIA; AZEVEDO, 2011. P.49), ressaltam que na transmissão geracional, existe também as variadas curiosidades apresentadas pelos sujeitos conhecedores deste saber no decorrer do tempo e que este então se acumula na medida em que vão aprendendo gradualmente com os mais velhos.

Para os autores, cada cultura constrói uma imagem específica de sua natureza circundante e também a percebe de forma específica possibilitando que esta seja utilizada através de maneiras apropriadas à realidade cultural, ambiental e tradicional destas. Porque o homem faz uso de plantas medicinais para finalidades terapêuticas e perpetuam esse tipo de conhecimento próprio de sua cultura, o que permite cada grupo social, comunidade, sociedade humana adquirir e possuir suas próprias crenças para a cura de males espirituais e físicos.

Os métodos classificatórios das plantas também são variados conforme as localidades que estão, assim, as plantas dos quintais, não precisamente aparecem de maneira igual porque os usos, a crença na eficácia de cura e o manejo dos ecossistemas se diversificam na medida em que as famílias indígenas desaldeadas, acrescentam seu conhecimento sobre as formas de preparo dos remédios naturais e também conferem significados diferentes para os mesmos, presentes nas maneiras de uso. As plantas cultivadas nos quintais, não são as mesmas que existem no cerrado e em regiões florestais. Mas, estas diferenciações botânicas não reduzem ou anulam o saber indígena sobre a medicina fitoterapêutica relacionado com a espiritualidade. Contudo, nas histórias que os índios no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba estabelecem nas relações

com as plantas estão presentes as formas espirituais que contribuem com a eficácia de cura dos males além de conferirem os significados simbólicos e identitários como forma de retomada e resgate dos traços culturais indígenas através do saber e do uso dos remédios naturais.

1.6. O sincretismo religioso e as plantas

Nas narrativas e nas experiências indígenas urbanas apresentadas anteriormente, foi possível observar que o sincretismo religioso e a história estabelecida com as plantas pelos índios, estão relacionados com a espiritualidade. O sincretismo aparece como componente cultural adicional dos índios desaldeados. A espiritualidade umbandista, xamanística, catolicista e espírita foi apresentada nas histórias de uso e processos de cura com as plantas medicinais. Na constante busca para o resgate e manutenção dos traços culturais indígenas empreendidos pelos índios no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, aparece esta forma de sincretismo que confere uma característica adicional à indianidade urbana nestas regiões mineiras, por este estar inter-relacionado com as diferentes formas de comunicação entre culturas e tradições de caráter religiosos e espirituais não indígenas. Ocorrendo uma forma de adequação na absorção de características dos sistemas de crenças que os interlocutores buscam para contribuir com a formulação das formas da identidade indígena urbana. Nesse sincretismo parece haver uma forma de transe religioso relacionado com a cura espiritual e física porque os índios atribuem significados culturais, ritualísticos e cosmológicos às plantas medicinais e nas regiões mineiras etnografadas, estes atributos aparecem através das formas de utilização e de classificação destas.

Há nas narrativas etnográficas e nas histórias de vida também a presença da religiosidade (ou “espiritualidade”) marcada pela prática do benzimento e pelo sincretismo religioso. Esse sincretismo opera a mistura e confluência de cosmologias com diferentes origens ontológicas, que passam a formar entre si um novo tecido, uma espécie de “mosaico” que opera como demarcador simbólico da identidade indígena no contexto urbano. A transculturação está presente neste tipo de sincretismo encontrado no decorrer da etnografia, ou seja, a umbanda, o catolicismo, o espiritismo e o xamanismo confluem-se com a cultura indígena formando uma situação de

espiritualidade muito interessante entre os índios desaldeados, por configurar uma determinada mobilidade entre as formas de interpretarem o potencial de cura conferido pelos índios nestas crenças, sem perderem sua matriz étnica e cultural. O contexto indígena destas regiões se difere consideravelmente em termos de organização social indígena em relação às comunidades aldeadas e que estão situadas em terras demarcadas onde vivem pessoas indígenas oriundos de um povo específico e onde o sincretismo religioso não tenha esta ênfase nos aspectos culturais, mas, que não se exclui a identidade étnica ainda que haja mudanças de ordem cultural.

Cardoso de Oliveira (2006, p. 36), argumenta que, mesmo que exista o alto grau de mudanças culturais no processo de aculturação, pode haver a manutenção da identidade étnica dentro de uma etnia. Mas, no caso desta investigação, é preciso considerar a multiculturalidade indígena, porque se trata de pessoas descendentes de etnias diferentes e não de um só povo indígena agrupado numa comunidade.

1.7. A benzeção como prática de cura baseada na fé e espiritualidade

Outra prática muito comum entre as narrativas é a benzeção como prática de cura baseada na fé e espiritualidade. Esta entra no universo das crenças e do conhecimento popular sobre a cura através da reza com uso das plantas medicinais dos males espirituais e físicos. Mas que, no caso dos interlocutores indígenas participantes desta etnografia, a benzeção conflui-se com a espiritualidade e o conhecimento tradicional indígenas das plantas medicinais.

Nas regiões mineiras investigadas, há também alguns traços culturais quilombolas relacionados com esse conhecimento porque alguns descendentes indígenas tem também uma ancestralidade quilombola, que podem ser justificados pelo fato de que o Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, compreenderam no passado, o território do Quilombo do Ambrósio em que houve a presença vários povos indígenas e que na atualidade os remanescentes ainda estão vivendo nestas regiões. Já os benzedores e curandeiros migrantes, trouxeram traços culturais indígenas de suas regiões de origem e realizam a prática da benzeção considerando o saber adquirido

através dos seus antepassados e também as experiências de cura espiritual praticadas no decorrer de suas vivências desde que migraram para Minas Gerais, porque, ao

estabelecerem novas relações com outros grupos sociais e vivenciarem a realidade cultural da medicina natural do cerrado nestas regiões mineiras, também adquiriram conhecimento sobre a eficácia terapêutica e formas de uso para a cura das enfermidades espirituais e físicas do sujeito benzido.

No caso dos índios no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, a atuação do sujeito curandeiro-benzedor que é por sua vez, também um rezador e raizeiro; aparece enquanto fundamental para as práticas de cura utilizando como apoio as categorias específicas das plantas medicinais, porque cada uma possui sua especificidade de cura, ou seja, tem propriedades de uso específico para cada tipo de doença física e espiritual. É nesta dinâmica que agrupa os objetivos de curar-benzer e rezar- que aparece nas narrativas, as maneiras de rezar e de benzer adotadas pelos interlocutores. Encontrei no campo, esse aspecto em comum entre os interlocutores desaldeados que se aproxima e ao mesmo tempo se distancia um pouco, no que tange à realidade das comunidades indígenas aldeadas, onde há a presença do Pagé, que é um sujeito que busca curar os variados tipos de males e também restabelecer a saúde física das pessoas que as integram. Podemos observar que as estratégias de um curandeiro nestas regiões mineiras se distinguem daquelas adotadas pelos pagés, porque estes não rezam para as divindades umbandistas, católicas e espíritas, mas, buscam nas energias do universo, nas plantas medicinais e nos elementos da natureza os complementos necessários para o aparato utilizado nas situações de cura.

Assim, um pagé que é um curandeiro aldeado e integrante de uma cultura indígena mais condensada ao povo a que pertence, faz referências ao plano cosmológico e espiritualístico diferentemente de um benzedor que está imerso num universo cultural configurado pela pluralidade e num plano de crenças onde o sincretismo está presente e que, entretanto, remete ao sobrenatural através das formas de rezar que não aparecem de maneiras homogêneas conforme podemos perceber na primeira parte deste capítulo. E até mesmo nas formas de rezar, estão impressas culturalidades diferentes, considerando por um lado, as trajetórias de vida e ancestralidades dos interlocutores e por outro lado, que ambos sujeitos aldeados e desaldeados, fazem uso do saber adquirido no decorrer de sua vida e transmitidos pelos seus antepassados.



Figura 4: Nas imagens feitas num quintal de nome Tekoá (o lugar das plantas sagradas): uma figura de uma face desenhada numa árvore, que segundo uma liderança indígena e que é também um dos interlocutores da etnografia, representa uma entidade xamânica acompanhada de um galho de guiné para a benzeção do espaço com finalidade de espantar o mal olhado e na segunda foto, aparece a imagem da entidade xamânica o Cacique Sete Flechas no espaço umbandista existente neste local sagrado e por último, a imagem do bambuzinho indígena utilizado para cura de problemas renais e que de acordo com o Cacique Karkará Uru, serve para a proteção do Tekoá. Foto: Karkará Uru e Assunção, maio de 2016.

A benzeção unida aos usos das plantas medicinais pode ser considerada, nestas regiões mineiras, enquanto formas de manifestação de categoria estética perante as formas de práticas de cultivo da fé e representação atribuído à oralidade, um instrumento de preservação da indianidade e da identidade cultural indígena que os índios herdaram dos seus antepassados, esta forma deles exprimirem sua cultura por meio do manejo dos remédios naturais e os interligarem à espiritualidade com suas diferentes formas de rezar, compõe qualitativamente o patrimônio cultural e imaterial indígena no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, uma vez que, através desta forma de culturalidade, os índios se empenham para que esta tradição se perpetue pelo fato de conferirem expressão ao mundo imaterial através da crença na cura dos males com base nesta forma de oralidade de aspecto religioso.

Considerando que, através das práticas da benzeção, são nos quintais, no centro espírita, em meio à sociabilidade familiar e no espaço umbandista que a espiritualidade ocorre. Assim, é muito importante pensar a respeito dos sentidos ritualísticos, culturais e dos usos das plantas medicinais relacionados com o ato das benzeções, observando sempre os traços culturais presentes nestas, que os índios conferem a esta atividade, conforme sua origem étnica e de naturalidade geográfica a que pertencem porque cada interlocutor, tem sua percepção espiritual e cultural, visando sempre a manutenção positiva da saúde daqueles que são benzidos. Esta prática ritualística, é compreendida

aqui nestas regiões mineiras também como atividade terapêutica que é materializada na relação que existe entre aquele que é benzido e o sujeito benzedor (eira). Nesta relação, o rezador (eira) promove o intermédio entre o mundo físico e o mundo espiritual para buscar a cura para aquele que é benzido, em que a tríade plantas medicinais, imagens representando santidades católicas/umbandistas e entidades xamânicas incorporadas estão em harmonia nesta estrutura formulada pelos índios durante os benzeimentos.

Em três oportunidades que participei de benzeções, observei que estas são também ritualísticas e que acompanham as formas de manifestações religiosas as quais os interlocutores são orientados. Durante o trabalho de campo na casa do Pagé Tangará, ele me levou em seu espaço de rezar que, conforme descrito anteriormente neste capítulo, é um centro espírita que segue a corrente de linha branca Umbandista. Ao entrar no local, o velho pagé realizou ritualisticamente uma benzeção direcionada a nós argumentando ser uma maneira de nos presentear com suas rezas, argumentando que tais, tem como objetivo proteger nossa entrada em seu espaço de prática de espiritualidade e posteriormente, nossa saída deste. Ele rezou simultaneamente para as entidades católicas representadas por Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio e Santo Expedito, para entidades umbandistas como Preto Velho e Iemanjá e por fim, para clamar à entidade indígena Cacique Pena Branca para que este sempre me acompanhe espiritualmente, utilizou galhos de arruda e folhas de guiné, que segundo o curandeiro, afastaria o mau olhado e contribuiria para -abrir os caminhos na espiritualidade e na vida terrena . Todas as entidades religiosas estavam no altar existente no centro. Então, observei o pagé centenário fazendo uso de suas práticas e saberes tradicionais para representar e expressar sua riqueza cultural e sua cosmologia indígena ao conferir aquelas plantas medicinais utilizadas na ocasião, como forma de comunicar-se com o plano transcendental que ele conhece na imaterialidade através da incorporação de mais de duas centenas de entidades xamanísticas, umbandistas e espíritas conforme ele narra. No momento da benzeção, não percebi o transe, mas, a forma de rezar do espiritismo em conjunto com a umbanda, conferindo ao ambiente um nível considerável de serenidade.

A segunda benzeção foi na casa do raizeiro de Abadia dos Dourados, que na última oportunidade de campo que realizei em seu espaço de moradia, me levou para a

varanda e me benzeu utilizando o Santo Rosário⁸, rezando um Terço católico, e diante das imagens de Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora da Abadia concomitantemente, segurando um galho de rosa branca e arruda embebidos de água, em forma de gestos formou diante de mim, dois crucifixos que seguiam rumo a minha face e posteriormente ao meu tórax, com intenção de me abençoar com sua reza em forma de ladainha para Ave Maria, e senti ali uma fervorosa fé e espiritualidade católica ao meu redor, misturada com a ancestralidade indígena do curandeiro.

A terceira benzeção aconteceu durante uma visita ao centro de Umbanda Estrela do Oriente em Araxá, a qual fui acompanhada do Cacique Karkará Uru para receber o benzeimento, ele é remanescente indígena e única liderança indígena de seu povo na atualidade, que pertence a uma linhagem hierárquica de caciques e pagés do povo

⁸ Segundo a descrição católica disponível on line, – O Santo Rosário compreende a meditação dos vinte mistérios da Fé Católica, divididos em quatro grupos de cinco mistérios - denominados Terço - e nos leva diariamente ao estudo e meditação profunda da Palavra Sagrada da Bíblia e das passagens mais importantes do Evangelho. Aos mistérios originais, recentemente o Papa João Paulo II instituiu novas meditações, sendo que os mistérios do Santo Rosário são: Gozosos, Dolorosos, Gloriosos e os Mistérios Luminosos. A cruz no rosário representa nossa Profissão de Fé e é usada para iniciar o terço. Rezar o Terço diariamente nos fortalece na fé em Deus, Jesus, Espírito Santo e na Santa Virgem Maria, sempre tão presente em nossas vidas. Para se rezar o Santo Rosário, criou-se um instrumento denominado "Terço" exatamente por conter as bolinhas (ou contas) necessárias para contar as orações recitadas, correspondentes à uma terça parte do Rosário completo original, que continha 15 mistérios. O "terço" é composto de uma cruz seguida de contas (bolinhas), trançadas em um fio ou corrente, separadas em grupos específicos que representam no total as orações de um Credo, seis Pai-Nosso e cinquenta e três Ave-Maria, ou seja, a terça parte do Rosário. Inicia-se o terço com o Sinal da Cruz, oferecimento do terço e a oração preparatória. A cruz no rosário representa nossa Profissão de Fé e é usada para iniciar o terço: segure a cruz e reze o Credo (Creio em Deus). A primeira grande conta e as três pequenas seguintes são usadas para rezar um Pai-Nosso e três Ave-Marias na intenção de invocar a Santíssima Trindade em nossa vida, na sequência reze um Glória ao Pai (não considerado nas contas). Inicia-se então a citação dos santos mistérios do Rosário, conforme os dias da semana: Às segundas e sábados são citados os Mistérios Gozosos; às terças e sextas-feiras, os Mistérios Dolorosos; às quartas e domingos, os Mistérios Gloriosos; e às quintas, os Mistérios Luminosos. Faz-se a citação do primeiro mistério, meditando sobre o fundamento dele e utiliza-se a próxima grande conta isolada para acompanhar o Pai-Nosso em saudação a Jesus e as dez contas pequenas agrupadas em seguida são usadas para auxiliar na contagem das dez Ave-Marias em saudação a Virgem Maria. Após a décima Ave-Maria reza-se o Glória ao Pai e a Jaculatória que é a oração de Nossa Senhora de Fátima pedindo a redenção das almas: *"Oh meu Jesus, livrai-nos do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu e socorrei principalmente as que mais precisarem (...)"*. Disponível em : <http://www.pnslourdes.com.br/rosario.html>. Acesso em 06/01/2017.

Arachá. Ao chegar no espaço, observei que ele girou o defumador em volta de si uma vez para da direita para a esquerda e uma vez da esquerda para a direita. Assim, eu também fiz. Este, segundo ele, é uma forma ritual que deve ser feita antes de adentrar no centro. Ao entrarmos pelo corredor, visualizei vários tocos de árvore agrupados ao lado direito e quando embrenhamos no terreiro, passamos por um corredor de pessoas em que estavam todos vestidos de branco, as mulheres usando lenços brancos na cabeça e os homens somente com indumentárias brancas.

O cacique vestiu uma roupa específica, parecida com uma túnica feita com tecido de algodão crú, cocar com grafismos triangulares e sem plumárias, sapatos brancos e colar de semente de tento que são também conhecidas como -olho de pavão|. Percebi que ele foi assim vestido, porque ocupa um importante lugar espiritual, onde incorpora o Cacique Pena Branca. Ele, durante o período que ficamos no local, permaneceu inerte e segurando um grande arco e flecha dos índios Arachás, quase de sua altura. Ao chegar o momento das benzeções, todos vestiram uma túnica branca, inclusive eu e o público, que formou quatro filas separando-o devidamente para a forma que seria estruturado o benzimento, ou seja, quais entidades os benzedores incorporariam no momento de benzer.

E como estava eu, na companhia do cacique, fui orientada seguir a fila do benzedor que segue na umbanda a linha indígena. E ao me aproxima dele, imediatamente, fui atendida pela entidade do Guerreiro indígena que trabalha na linha do Caboclo Caçador. E o observei saudando o Caboclo do Sol e da Lua no momento que estava benzendo-me, segurando uma rosa branca os pedindo, num completo transe para que me protegessem na espiritualidade. Então, tive uma sensação de bem estar espiritual naquele momento.

1.8. O contexto do conhecimento tradicional indígena na região e as representações identitárias

No contexto do conhecimento tradicional indígena do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, no que se refere às plantas medicinais, as práticas de benzeção, o sincretismo

religioso e a espiritualidade, apresenta-se como forma importante deles constituírem representações identitárias e de visibilidade cultural marcada pela relação com os

remédios naturais e as formas de usos que as pessoas indígenas fazem das plantas. Nas práticas de benzeção, no sincretismo religioso e na espiritualidade, estão presentes performances rituais importantes, herdadas dos antepassados e que no deslocamento do visível para o invisível há a continuidade da cultura indígena baseada na questão cosmológica e na espiritualidade.

Porque nestas regiões mineiras, a vida ceremonial indígena ocorre nos fundamentos da religiosidade sincrética, diferentemente de regiões em que estão condensados grupos sociais pertencentes a um povo indígena específico. Sendo que nos aspectos de espiritualidade apontados, os índios desaldeados, conferem nestes, formas materializadas de expressão de signos que os distinguem dos demais grupos sociais que os cercam. Contudo, durante meu trabalho de campo relacionado com a temática deste capítulo, nas narrativas e histórias de vida, aprendi sobre a pluralidade de trajetórias de vida e também consegui perceber que a oralidade exerce um papel fundamental na transmissão dos saberes tradicionais porque serve enquanto instrumento de resistência cultural de e perpetuação do conhecimento indígena a respeito das plantas e também das maneiras de uni-las às questões espirituais.

Capítulo 2

Índios desaldeados e trajetória de luta pela terra e moradia urbana no Triângulo Mineiro

No trabalho de campo, observei que, na região do Triângulo Mineiro, existem famílias indígenas vivendo em assentamentos rurais coordenados por movimentos dos trabalhadores sem terra e num acampamento liderado pelo movimento dos trabalhadores sem teto. A partir dos dados etnográficos a seguir, procurarei demonstrar algumas vivências nestes espaços que compreendem a confluência entre o urbano e o rural, colocando lado a lado tanto trabalhadores rurais e trabalhadores urbanos, ambos organizados em movimentos políticos de luta, como também índios que são gradualmente absorvidos por esses coletivos, uma estratégia para reforçar a sua resistência política, buscando a garantia dos direitos sociais à terra e à moradia urbana popular dos seus integrantes. Ressaltando, por um lado, que a luta indígena pela garantia de acesso a terra não é recente no Brasil; e que, por outro lado, os índios desaldeados também integram os grupos de trabalhadores que enfrentam condições de subemprego, pois exercem, em grande medida, trabalho em condições precárias e com baixa remuneração, busco compreender as circunstâncias em que os movimentos de luta pela terra integram os indígenas em seus empreendimentos de luta.

Em ambas essas situações, a identidade indígena desses integrantes é silenciada na medida em que seus anseios e sua história específica de exclusão territorial são diluídos em meio aos anseios dos demais sujeitos sociais que estão defendendo a mesma bandeira de luta, seja por terras agrícolas ou por moradias urbanas, ocultando consideravelmente suas demandas singulares frente aos demais grupos sociais externos à estes coletivos. Nessas situações, o que poderia ser uma demanda por reconhecimento de uma diferença cultural específica associada a alegada “origem indígena” – seja por parte do Estado, seja por parte de outros setores da sociedade civil, é transformada por esses coletivos políticos em uma demanda territorial mais abrangente associada à condição de “trabalhador” e “pobre”, compartilhada por todos os demais integrantes do movimento, em maior ou menor medida. Os indígenas que integram esses movimentos passam a serem considerados genericamente como “trabalhadores” e “pobres” – parte

integrante da população urbana – passando a compartilhar uma mesma identidade de “trabalhador sem terra” ou “sem teto”.

Evidencia-se, nos relatos etnográficos a seguir, a associação entre dois setores que vivenciam uma situação de subalternidade frente ao Estado e aos setores dominantes da sociedade civil, baseada em uma aliança política em torno dos seus direitos de territorialidade. No caso dos índios, não resta dúvida de que a conquista do reconhecimento da sua identidade de índio cidadino passa, necessariamente, pela luta por seus direitos a terra. Como vemos aqui, essa luta tem sido travada em parceria com as categorias de trabalhadores que constituem o movimento sem-teto e sem-terra das cidades da região do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. Como podemos observar ao longo do trabalho de campo, a luta pela conquista ou reconquista ao acesso a terra não é somente uma bandeira de luta desta categoria de trabalhadores, mas também do movimento indígena.

As famílias indígenas desaldeadas que vivem no Triângulo Mineiro estão integrando esses coletivos de luta pela conquista de um território – seja no contexto urbano ou rural –, encontrando nos movimentos sociais um meio eficaz de luta pelo seu direito a terra. E em contrapartida, esses movimentos sociais encontram na pessoa indígena um reforço para a luta, já que estão também em busca de adeptos para fortalecer suas demandas. Além do mais, a simbologia associada ao índio – habitante originário do Brasil, primeiro sujeito expropriado da terra pelo grande capital e pelo colonialismo – é agenciada por esses movimentos enquanto importante “capital simbólico”, fortalecendo ainda mais a legitimidade da sua luta política pela (re)conquista da terra. Estamos diante, portanto, de uma associação entre coletivos que, apesar de terem razões, histórias e motivações diferentes, estabelecem uma aliança em torno de interesses em comum: a luta pela terra e a resistência frente ao avanço do grande capital, que transforma a terra em mercadoria.

Porque tanto a problemática da reforma agrária, quanto às questões associadas ao ordenamento fundiário dos grandes centros urbanos, compõem um movimento político de reconhecimento de territorialidades que entra em conflito com a lógica do grande capital, marcada pela predominância dos interesses do mercado imobiliário, com seus objetivos explícitos de transformar a terra em “capital móvel”, produto de lucro

ganância empresarial e privada, tendo relação evidente com a luta pelos territórios indígenas, marcada pelo processo de demarcação de terras indígenas no Brasil contemporâneo. Trata-se, portanto, de questões muito importantes que são centrais na luta histórica dos povos indígenas e dos trabalhadores sem-terra e sem-teto. De acordo com uma investigação realizada por Carvalho (2007, p. 51),

“Para entender o processo de ocupação da terra, é necessário compreender que os movimentos socioterritoriais ocupam determinada área pelas necessidades e expectativas de resistência ao processo vivido de expropriação e exploração (...). Em Minas Gerais, especialmente no Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba, a ocupação tornou-se uma importante forma de acesso à terra. Nas últimas décadas, ocupar propriedades rurais improdutivos tem sido a principal ação da luta dos movimentos socioterritoriais; e tem sido a principal forma de pressionar o governo a acelerar o processo de reforma agrária”.

Em Uberlândia, há um acampamento liderado pelo Movimento dos Trabalhadores Sem Teto que está situado numa área pertencente à Universidade Federal de Uberlândia, onde está localizado o campus Glória. O local tem acesso tanto pela rodovia BR-050, quanto através do bairro São Jorge, que faz fronteira geográfica ao campus. Este bairro está numa das regiões periféricas da cidade e integra um conjunto de espaços ocupados por trabalhadores e que são denominados de –invasões¶. O acampamento, que conta atualmente com cerca de 15 mil pessoas, ocupa uma área de 63 hectares, onde foram construídas 2.350 moradias.

O campus foi criado em 2011 pelo Conselho Universitário da Universidade Federal de Uberlândia, tendo sido ocupado desde o início por este movimento social, que reivindica o direito à moradia urbana. O movimento dos Trabalhadores Sem Teto foi fundado no final da década de 90 com o apoio do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Conforme as informações disponíveis on line:

“O MTST é uma organização coletiva. A forma de organizar o movimento e suas lutas tem como alicerce diferentes tipos de coletivo. No geral, devemos buscar construir 3 tipos de coletivos, cada qual com sua função: Coletivos Políticos (Coordenações Estaduais e Coordenação Nacional) – tem a função de tomar as decisões políticas gerais do movimento, no estado ou no país. Coletivos Organizativos (Setores) - tem a função de tomar decisões e executar tarefas em relação a diversas questões necessárias para a construção do MTST. Coletivos Territoriais (Coordenações de Acampamento, de

Núcleos e Coordenações Regionais) tem a função de tomar organizar o trabalho territorial do MTST, na relação com a base, decidindo e realizando as tarefas referentes ao seu espaço de atuação, seja a ocupação, o núcleo ou uma região mais ampla.” Disponível em : <http://www.mtst.org/quem-somos/a-organizacao-do-mtst/> . Acesso em 04/09/2016.

Dessa forma, com o objetivo de contextualizar o movimento, estou mencionando um pouco da história e característica política que o MTST possui, já que no campus os índios estão vivendo e experenciando a luta pela reforma urbana. Visto que, assim, é possível relacionar o acampamento com a etnografia. E considero importante contextualizar os movimentos de luta pela terra, os quais estão integrando outras famílias indígenas na região.

No Glória, ao realizar pesquisa de campo para o reconhecimento físico-espacial, observei que é uma localidade muito extensa com construções de tipos variados no que se refere ao material utilizado pelos moradores. Esses materiais variam desde a utilização de lonas, telhas de amianto, telhas de barro cerâmico, tábuas e alvenaria. As ruas não são asfaltadas, existe também a falta de saneamento básico, pois existe um esgoto a céu aberto, que corre por entre algumas moradias, ao fundo dos quintais. Existem na localidade algumas igrejas relacionadas com o evangelismo e muitas mercearias e bares.

A utilização da energia elétrica é gratuita, mas, falta água. É na parte norte do acampamento que está situada a sede onde a coordenação se reúne com os moradores, ao lado do espaço destinado à construção do futuro centro comunitário. E se tratando do contexto do Glória, me parece ser relevante analisar tanto a trajetória de consolidação dessa coletividade, como também a que se refere aos índios, no que os motivou a migrar para o acampamento se unindo ao movimento.

Vivem no local uma parte dos integrantes da família Tupinambá, mais especificamente cinco pessoas, sendo três crianças, um homem e uma mulher. Eles habitam uma casa de alvenaria, com telhado construído com telhas de amianto, as paredes estão chapiscadas e com o piso no cimento grosso. O marido trabalha como pedreiro e a mulher é dona de casa. Segundo eles, faz uns dois anos que se mudaram para o acampamento por que não estavam tendo condições de custearem o aluguel e também perceberam a possibilidade

de conquistarem a casa própria se vinculando ao movimento. A mulher me relatou que percebe a necessidade de constituírem cooperativas de artesanato, que serveriam como fonte de renda alternativa para mulheres que são mães e que não tem condições de buscarem inserção no mercado de trabalho. E que deveria haver melhor atendimento e acesso à saúde.

“Não querem atender direito os moradores do acampamento no posto de saúde do bairro São Jorge porque a gente mora no Glória. Nos mandam para a Unidade de Atendimento Intensivo do bairro Pampulha. Os negros, brancos, descendentes indígenas, todo mundo” (Entrevista com Juliana Tupinambá, Uberlândia, 29/08/2015)

Outro interlocutor que participou desta etnografia foi um senhor chamado de Joca Pataxó, que retornou à sua comunidade posteriormente. Foi na sede do acampamento que aconteceu o diálogo com o velho índio, pois ele não se sentiu à vontade de me receber em sua casa, porque, segundo sua narrativa, “*o meu filho não gosta de pesquisa*”. Ele é natural da Aldeia Coroa Vermelha, na Bahia. Há quase dez anos que havia se mudado para o Triângulo Mineiro morava no acampamento com o seu filho enfermeiro. Com os olhos lacrimejando, Joca me retalou:

“ Eu sinto muita saudade da minha família que está espalhada no Brasil e de quem ficou na aldeia. Eu vim para Uberlândia porque aconteceu um incêndio lá e eu mudei pra cá em busca de trabalho, eu presto serviço como eletricista. Eu tenho seis filhos, mas, moro aqui no acampamento com um deles, que agora trabalha no hospital, não faz muito tempo que eu moro aqui, eu quero conseguir morar sem aluguel”. (Entrevista com Joca Pataxó, Uberlândia, 10/09/2015).

Dona Rita Xerente, natural da Aldeia do Jacó, localizada no município de Tocantínia, no Estado de Tocantins, me relatou que está vivendo no Triângulo Mineiro há mais de trinta anos e “*desde quando nos apartamos dos índios e ficamos na região do Lageado Grande, na Fazenda Boqueirão, já falávamos o português*”. No início da pesquisa de campo, Rita, que tem mais de sessenta anos e é aposentada por viuvez, morava sozinha numa pequena casa de alvenaria, que era coberta com telha de amianto, havendo uma porta de metalon fechando a entrada da sala e da cozinha. Ela possui uma criação de galinhas em considerável quantidade. Mais tarde, no entanto, ela se deslocou para outro pequeno acampamento do mesmo movimento político, este localizado no bairro Shopping Park, na região sul de Uberlândia, nas proximidades do bairro Santa Luzia. Quando se deslocou, perdeu o direito ao lote ocupado

anteriormente e à casa construída no campus Glória, porém, conseguiu vender a moradia para outra pessoa do mesmo acampamento.

Eu percebi que o local de moradia da índia Xerente, que estava situado mais ao sul do acampamento, não apresentava segurança adequada, apesar de ter um muro feito com tijolos e um portão de grades metálicas. Inclusive, ao longo de nossa conversa, ela narrou haver muitas situações de violência no acampamento do Campus Glória - como a localidade é conhecida popularmente - expressando sua preocupação quanto às pessoas indígenas que ali habitam.

“Queria que tivesse uma faixa na porta escrito : Proibido entrar e mexer porque aqui é casa indígena. Não pode sair para ir no médico, nem viajar para ver os parentes, porque os bandidos saqueiam tudo. Aqui os índios estão vivendo essa realidade, estamos passando por muitas dificuldades de violência”. (Entrevista com Rita Xerente, Uberlândia, 12/09/2015).

Estas vivências são exemplos etnográficos que me parecem ser relevantes para refletir sobre a realidade dos índios desaldeados e a sua relação com os movimentos sociais urbanos, como o caso do MSTT. Pode-se afirmar também que no Triângulo Mineiro, os locais de ocupação urbana refletem a existência de duas cidades: uma cidade para as elites, onde verifica-se uma boa infraestrutura e baixos índices de criminalidade; e outra cidade para os grupos sociais de baixa renda onde verifica-se a alta incidência das diversas formas de violência e uma infraestrutura bastante precária. Em Uberlândia, o acampamento localizado no campus Glória faz parte da –cidade dos pobres–, pois ali há a expressão de todos os tipos de desigualdades e dificuldades enfrentadas pelas famílias trabalhadoras e indígenas que vivem na localidade. Apresento abaixo, duas fotografias que ilustram a localidade, com vistas a reproduzir melhor o que percebi no campo, sobre o que as consequências das desigualdades urbanas produzem na sociedade. Considerando que a moradia é um direito social fundamental, Marinho (2008,p. 01) afirma que “*a moradia digna é um direito de todos, um dever do Estado, porém uma realidade de poucos*” e entendo que tal direito não abrange todas as camadas sociais. Para o autor, “*(...) que hoje se vê no Brasil é uma preocupação constante com o problema do déficit habitacional. No entanto, pouco ou nada se fez no sentido de se criar e implementar políticas públicas sustentáveis(...)*”.

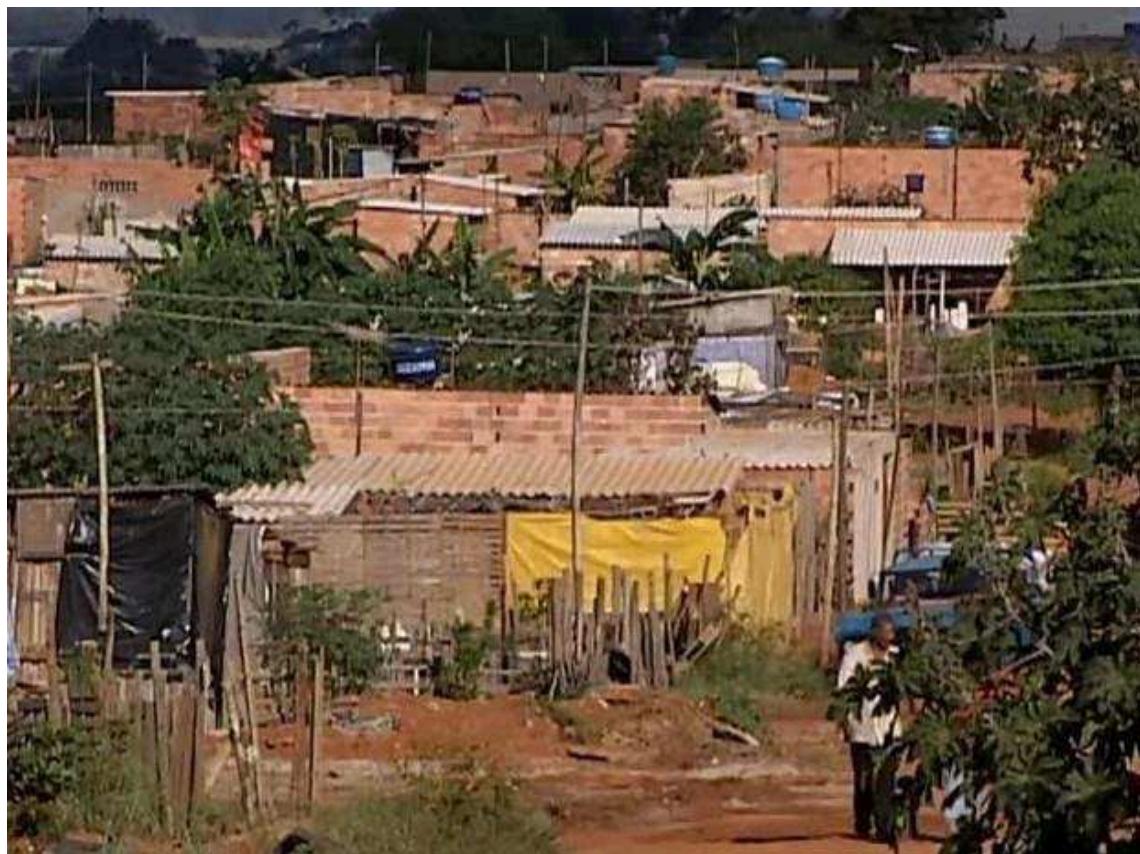


Figura 4: Retratando algumas moradias que expressam a realidade social do acampamento. Como podemos visualizar, existem construções feitas com lona, telhas de amianto e rua sem pavimentação. E no local, me deparei ainda com mal cheiro nas ruas, por falta de saneamento adequado. Foto disponível em: <http://g1.globo.com/minas-gerais/triangulo-mineiro/noticia/2016/07/reitor-e-vice-reitor-da-ufu-sao-alvos-de-acao-por-causa-do-campus-gloria.html> . Acesso em: 09/01/2017



Figura 5: Imagens do acampamento do Campus Glória retratando o local de reuniões dos moradores com as lideranças do movimento social, uma das tipos de construções, uma das ruas e o espaço que a comunidade e o movimento planejam construir um centro comunitário. Fotos : Assunção, Fevereiro 2016.

Realizei pesquisa de campo em dois assentamentos rurais de luta pela terra. O primeiro assentamento está situado há dezoito quilômetros da cidade de Uberlândia, o qual é coordenado pelo MLST (Movimento de Libertação dos Sem Terra). Criado em meados da década de 1990, como resultado de cisão no Movimento Rural dos Trabalhadores Sem Terra, conforme o perfil on line do MLST⁹, esse empreende uma luta que contempla os camponeses e também os trabalhadores da cidade que o integra.

Através de uma interlocutora, organizamos uma viagem ao local de moradia da família. Fomos eu, Maria Tupinambá e o senhor João Xavante, que nos levou em seu veículo ao local onde está situado o assentamento Dom José Mauro, com acesso pela rodovia 497, sentido à cidade chamada Prata, entrando pela estrada de terra e passando pela

⁹ Disponível em :
https://www.facebook.com/M1stAlagoas/about/?entry_point=page_nav_about_item&tab=page_info.
Acesso em 05/09/2016

sede e posteriormente pela escola municipal Maria Regina Arantes Lemes. Tivemos dificuldade para encontrar o lote da Família Guajajara, por ter uma grande extensão geográfica e nos perdemos no caminho, conseguindo após um tempo de procura e de informações sobre o local exato adquiridas com pessoas de lotes vizinhos, chegamos então ao espaço de moradia.

O assentamento possui uma característica de -agrovila¹⁰. Pude observar que existem locais de pastagem, criação de gado, suínos, avicultura e agricultura de subsistência. E ao chegar ao lote da família Guajajara, observei o enorme espaço de pastagem com uma tonalidade verde-claro muito acentuada.

A família já não mora numa construção coberta com palha de coqueiro e de lona e outros tipos de materiais recicláveis, como é o caso dos acampamentos dos movimentos de luta pela reforma agrária durante o processo de busca da conquista da terra. A casa dos Guajajara é feita com tijolos e cobertas com telhas de barro produzidas em indústria cerâmica. O piso cerâmico está recobrindo os locais de passagem em todos os cômodos interiores que compreendem os quartos, a sala e a cozinha.

Na varanda que cobre a porta da sala e contorna a porta da cozinha, o piso ainda é de “chão batido”, ou seja, a terra solta e vermelha compactada pelo fato do espaço ser constantemente utilizado como espaço de passagem. Ou através de algum instrumento manual de construção civil feito artesanalmente. Tal instrumento pode ser feito com um cabo de apoio e um peso feito com um balde de tinta usado, preenchido com massa de cimento.

Na casa vivem quatro pessoas: Dona Maria, o senhor José e as suas duas filhas. A família é natural do Maranhão. José migrou da cidade de Arame¹⁰ para a região em estudo, enquanto sua esposa veio de Bacabal, município localizado no estado do Maranhão, distante duas centenas e meia de quilômetros da capital maranhense, São Luis. O casal vive no Triângulo Mineiro desde 1994 e desde então estão integrando os movimentos de luta pela terra. Primeiramente, os dois aderiram ao MTL (Movimento Terra, Trabalho e Liberdade) que por quase uma década fez parte da história de luta ao direito à terra enfrentada pela família, sendo transferida para o atual assentamento com o apoio do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), há dez anos.

¹⁰ Arame é um município vizinho das cidades Marajá do Sena e Itaipava do Grajaú nas proximidades do maior município que faz vizinhança Buritipucu)

A família não produz excedentes em seu lote de terras que tem vinte e dois hectares, sendo nove destinados à reserva ambiental em função da existência de situação desfavorável de saúde à um dos interlocutores, que faz uso de uma cadeira de rodas para locomover-se e qual recebe assistência da Previdência Social. Há no quintal algumas hortaliças e uma criação de galinhas. De acordo com Maria:

“(...) Em relação à demarcação de terras indígenas, eu acho que até hoje, os fazendeiros estão tomando todas as terras, né! Achando que é deles e pronto...eu acho que é a mesma coisa você viver num acampamento dos sem terra e se ver na incerteza, porque a qualquer hora terá que sair...ser expulso. É bem complicado, eu acho uma injustiça (...).” (Entrevista Maria Guajajara, Assentamento Dom José Mauro, Uberlândia, 15/03/2016)

Como podemos perceber, a questão fundiária indígena e a luta pela reforma agrária no Triângulo Mineiro estão relacionadas, fazendo parte da história de vida das pessoas indígenas que vivem na região. Sendo que a conquista de um pedaço de terra para viver e trabalhar é um objetivo em comum tanto para os índios, como para os camponeses.

O segundo assentamento de luta pela terra, onde também realizei pesquisa de campo, está situado nas proximidades da cidade chamada Prata e é liderado pelo MPRA (Movimento Popular Reforma Agrária). Sendo que a família indígena Cabo Verde Tapuya é natural do norte de Minas Gerais, mas vieram para o Triângulo Mineiro de um município localizado próximo à capital mineira, vieram de Carmópolis de Minas, tendo migrado para o Triângulo Mineiro há quase quarenta anos, estabelecendo-se nas cidades de Prata e Frutal. Moram na casa sua neta e seu neto e uma de suas filhas. Participam de um Programa voltado para assentamentos dos trabalhadores camponeses. A família também já integrou o MPSP (Movimento Popular dos Sem Terra), outra organização política derivada do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

De acordo com os relatos de Maria, a experiência vivida é marcada pelo trabalho rural e pela vida doméstica. Há no terreno em frente à casa uma grande plantação de mandioca destinada à economia familiar. Eles não produzem e comercializam nenhum produto agrícola por não haver formas acessíveis de transporte das mercadorias até as feiras de agricultura familiar. Estas modalidades de feiras, a que me refiro, são promovidas pelas prefeituras em conjunto com moradores de assentamentos de caráter camponês.

Uma grande variedade de flores de orquídeas cor-de-rosa enfeita o lado exterior da casa, coberta com telhas de amianto e com paredes construídas com o uso de sacos de nylon, na tonalidade branca. O piso foi feito no cimento -grossoll. A divisão dos cômodos foi improvisada com o uso de tecidos rendados e lona preta e marrom. No total, oito cômodos formam a casa, sendo que alguns deles possuem portas de madeira. Em um fogão de lenha localizado na pequena cozinha, que é interligada com a varanda, foi preparado o almoço: arroz, feijão, macarrão e frango frito. Fomos convidados para sentar à mesa para fazer a refeição. Na varanda e na cozinha, ainda tem chão batido, uma terra compactada pelo caminhar das pessoas. Trata-se, portanto, de uma moradia com estilo arquitetônico muito comum entre os setores mais pobres da sociedade regional.

No quintal, notei a existência de uma hortaliça destinada ao autoconsumo, uma criação de aves em quantidade considerável e um pomar composto por árvores frutíferas, tais como abacate, goiaba, mamão, uva e baru (uma castanheira que produz castanhas de pequeno tamanho e que são consumidas após serem torradas ,são conhecidas como “viagra do índio”). Ao caminhar pelo entorno da casa dos Cabo Verde Tapuya, observei uma cobertura que formava um local para guardar uma carroça, que segundo a interlocutora da família é utilizada para transportá-la ao local onde há água, no córrego mais abaixo de seu lote .

Maria também relatou que já investiu na perfuração de um poço artesiano em seu lote (que tem nove hectares) e é um terreno arenoso, para a retirada de água, mas, que não tiveram muito sucesso. A narrativa dela, além de ilustrar a sua história de vida, também mostra um pouco da trajetória de engajamento de índios nos movimentos sociais de luta camponesa.

“(...) Desculpa eu, porque eu fui criada no meio dos matos, não sei nada. Eu vim de Carmópolis de Minas, minha família é toda de lá. Meu pai, meus avós, tudo... Então, os meus avós eram índios, as duas partes, tanto a parte da minha mãe, quanto a parte do meu pai. Mas, os índios que eu vou falar, não sei como eram eles, se eram Guaranis, eles falavam assim : é Cabo Verde , Tapuya. O índio Cabo Verde. Agora... eu não sei o que significa o nome Cabo Verde. Eu tive dez irmãos, cinco homens e cinco mulheres. Sobrinhos tem demais, mas, aí, eu não vou dar conta de falar, porque eu casei e vim embora pra cá. Não sei os que nasceram. Só volto lá de vez em quando para ver os irmãos que ficaram. Já está com quase cinquenta anos que estou aqui. Eu sempre estive aqui em Frutal e em Prata. Minhas filhas todas são nascidas em Frutal. Lá na minha cidade,

uns parentes moravam na cidade, outros na roça. Esparramados, sabe! Nos meus primeiros tempos aqui na região, eu passei trabalho...depois, fui dando a volta por cima, fui conseguindo tudo que eu queria. Faz doze anos que eu sou representada pelos movimentos de luta pela terra. Mas, andando para toda -banda^{ll} . Nós fomos no município de Frutal, Aparecida de Minas, depois, mudamos pra Água Santa, na fazenda. E depois de lá, nós fomos pra Campina Verde, depois, fomos para uma fazenda do município do Prata. Depois eu cansei e fui embora pra cidade e fiquei só cinco meses lá, onde eu descobri os sem terra, que estou hoje. Foram doze anos de sofrimento, eu queria o meu pedacinho de terra. Eu sempre fui -do lar^{ll} , eu me reconheço como indígena, eu gosto. A vida inteira, morei na roça, na fazenda. Sempre trabalhei na roça... Colhia café, trabalhava na roça, trabalhava de empregada na fazenda...fazendo o serviço da casa, toda vida foi essa luta^{ll}. Eu e minha família, identificamos indígenas aqui no assentamento e em qualquer lugar (...).” (Entrevista Dona Neida Tapuya Cabo Verde, Assentamento Terra Prometida nas proximidades da cidade Prata, 06/05/2016).



Figura 6 : Imagem retratando o espaço de moradia da Família Tapuya Cabo Verde no assentamento Terra Prometida, onde vivem . Foto : Assunção, Maio de 2016.

Iniciemos então, uma descrição sobre a situação etnográfica que encontrei na família de dona Maria Tapuya. Conforme observamos, assim como para a família Guajajara, o aspecto migratório também está relacionado com a história de vida e estabelecimento de vínculos com a região e com os movimentos de luta pela terra, em que tanto na história de vida e na experiência vivida no Triângulo Mineiro, sempre

houve o enfrentamento de dificuldades diversas relacionadas ao sustento da família, em que sempre a matriarca desempenhou trabalhos braçais em lavouras ou residencias domesticas. O que pude observar tanto na casa da família, quanto durante as conversas com a matriarca, é que existe ali naquele local, uma riqueza imaterial muito importante para eles que é relacionada com o significado materializado na conquista da terra através do resultado de uma luta que acompanhou a família por mais de uma década, percebi durante a conversa e que a matriarca conseguiu expressar muito bem sua humildade até mesmo na tonalidade de sua voz. E na linguagem gestual de Maria, o sentimento de gratidão por após a conquista, terem melhores condições para manter o complemento do sustento alimentar através do plantio de feijão, de milho, de hortaliça e da criação de galinhas. No relato da matriarca, podemos observar que há uma incerteza quanto à origem étnica, se eram Guaranis, Cabo Verde ou Tapuya, mas, durante nossas conversas ela autoreconhece como Cabo Verde Tapuya. Quanto aos índios Cabo Verde, encontrei na página da Prefeitura do município mineiro com este nome localizado no sul de Minas Gerais, que esses índios eram os Negros Índios, também chamados de -Negros Cabo Verdell, migrantes da Bahia para o sul de Minas para garimpar ouro. Assim descreve a notícia:

“ Certamente a região, o rio e o povoado onde habitavam e ficavam conhecidos e herdaram o nome dos -Negros Cabo Verdell, um dos primeiros moradores. Eram negros de cor bem escura e de cabelos lisos. As comprovações documentais de suas presenças na região, estão nos livros da Paróquia de Cabo Verde, em assentos de casamentos de 1.780 (...)”. Disponível em: http://www.caboverde.mg.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6&Itemid=10.

Ressalto que mencionei tal notícia acima, com a finalidade de melhor identificar quem são os índios Cabo Verde, pois, não encontrei registro etnológico deles no quadro geral dos povos indígenas no Brasil, disponível na página on line do site do Instituto Socio Ambiental¹¹, bem como, no site da Fundação Nacional do Índio. Observei também que a família, durante a trajetória de migração no Triângulo Mineiro vivenciou a realidade em cinco cidades até fixar moradia no atual assentamento o que permite perceber que na trajetória de migração da família, houveram constantes

¹¹ Disponível em : <https://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>. Acesso em: 18/06/2017

deslocamentos territoriais. Sendo a família consideravelmente numerosa, porém de acordo com o relato, não são todos familiares que vivem na casa.

No relato, ainda encontramos um detalhe muito importante que é a autoidentificação enquanto pessoas indígenas, que naquele assentamento, apesar de ser presente apenas a família de dona Maria composta por pessoas indígenas já parece ter representado um caráter positivo ao processo de luta pela terra no movimento que ela integra, pois, os índios tem seu direito irrevogável ao acesso à terra e esse aspecto pode ter adensado e fortalecido o movimento, por ter conferido no momento de formação e reconhecimento do assentamento pelo Incra (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) uma maior visibilidade à luta dos trabalhadores rurais sem terra.

Outra situação etnográfica que encontrei em campo, também relacionada com a luta pela terra, ocorreu na cidade de Araxá. Recentemente, a Prefeitura Municipal desse município doou à Associação Andaiá de Intercâmbio Cultural Indígena um terreno localizado nas proximidades da cidade, com dimensões de quase três hectares mineiros¹², com medidas agrárias de duzentos e noventa mil e quatrocentos metros. E, após algum tempo que os índios já estavam utilizando o local, houve uma retomada do mesmo, porque houve o interesse de repassar a área para empresas imobiliárias e também para a realização de experiências com sementes agrícolas por parte da Empresa de Pesquisa Agropecuária de Minas Gerais. Na época, segundo as narrativas do cacique Edson Karkará Uru, a Câmara municipal era composta por nove vereadores e presidida pelo vereador Carlos Rodrigues da Costa que, então, conduziu a votação que resultou na perda da área. A retomada, aconteceu através de uma votação na câmara municipal realizada no final de 2011, em que a coletividade terminou por perder a terra em função dos resultados da votação pelos vereadores da cidade.

Assim que houve a doação da extensão de terra para a associação indígena araxaense, fazendeiros e proprietários de sítios vizinhos, por estigmas resolveram realizar um documento conhecido por -abaixo assinado\ posicionando-se contra a permanência das pessoas indígenas na localidade, alegando que através das práticas culturais indígenas nas terras doadas, haveriam prejuízos para as propriedades vizinhas. Mas, as lideranças da associação também realizaram um -abaixo assinado\ com o

¹² Existem diferenças de medições agrárias dependendo da região e do Estado que é realizada a medição, por exemplo: paulista, baiana, do Norte brasileiro e mineira.

objetivo de conseguirem manter-se na localidade. Ambas partes, levaram para a camara municipal os documentos e assim contribuiu para a votação, que resultou na perda das terras por apenas um voto. Na ata da votação, o argumento foi de que seria interessante para o município a utilização da localidade para outras finalidades e então, uma parte da extensão de terras então, foi repassada em forma de comodato para a Epamig por quinze anos e a outra parte foi destinada para a formação de loteamento urbano. Segundo a interlocutora;

“(...) Nos foi doado seis alqueires, com muita autoridade política envolvida. Nós tratávamos da terra com muita dedicação... Já havia revoada de papagaios, gaviões e outras aves que não tinha muita variedade e quantidade antes. Lá plantamos umas trezentas mudas de árvores frutíferas e árvores nativas do cerrado... O cacique está aí de prova. Então, o que aconteceu? Colocaram a EPAMIG. Você já viu a prefeitura doar terreno para o Estado? Aqui em Araxá aconteceu. Mas, disseram que iriam nos para uma terra que já estava reservada, e de seis diminuíram para dois alqueires e depois, perdemos todos (...)” .
(Entrevista: Uratanhã Canela, Araxá, 09/04/2016)

Observando a narrativa de Uratanhã Canela, que também tem poder decisório na Andaiá, podemos notar que houve, por um lado, a participação de pessoas relacionadas ao poder público municipal da época como forma de legitimar politicamente a doação da extensão de terras e por outro, da comunidade indígena que está dispersa na cidade araxaense¹³, e que por direito originário à terra, estava resgatando a sustentabilidade do espaço, oferecendo ao mesmo cuidados com o meio ambiente local .

De acordo com as lideranças da associação indígena, a terra a que se referem já havia sido documentada na prefeitura municipal na época através do Projeto de Lei municipal de número 187/2010, assinado pelo prefeito da época Jeová Moreira da Costa que determinava as finalidades da doação do terreno, as quais objetivavam a construção de uma vila indígena. Mas, que depois do evento, ficaram desacreditados em relação à conquista de terras para o uso coletivo dos integrantes que compõem essa coletividade indígena. Na época, segundo as narrativas do cacique Edson Karkará Uru, a Câmara municipal era composta por nove vereadores e presidida pelo vereador Carlos Rodrigues da Costa que, então, conduziu a votação que resultou na perda da área. A

¹³ Conforme veremos no capítulo seguinte, as famílias que integram a associação indígena araxaense estão vivenciando bairros periféricos da cidade, estando também dispersos no espaço urbano.

extensão de terras com dimensão de quatro quilômetros em média, seria utilizada pela Associação Indígena Andaiá como espaço das práticas culturais, cosmológicas e artísticas dos povos indígenas da região de Araxá. Seria também um centro de referência e intercâmbio cultural indígena das culturas indígenas e também para a preservação ambiental. Mas, a articulação política contrária à doação da área foi promovida pelo então vereador, Juninho da Farmácia, do partido Democratas (DEM) e foi feita em parceria com fazendeiros, com o discurso de que a presença dos povos indígenas iria incomodar os ruralistas confrontantes da área. Além desse fato dos fazendeiros, houve o interesse da especulação imobiliária para a construção de loteamento, a extensão fica localizada na zona sudeste do município. E essa fazenda atualmente foi cedida em comodato pela prefeitura para a EPAMIG.

2.1. Considerações sobre a problemática da demarcacão de terras indígenas para os índios desaldeados no Triângulo Mineiro

Nesta argumentação pretende-se cumprir o objetivo de elaborar uma reflexão a respeito da parceria entre os índios na região e movimentos sociais de luta pela terra e moradia, considerando a questão fundiária no Triângulo Mineiro e o segundo objetivo é argumentar sobre a dinâmica de doação e retomada da terra concedida à associação indígena em Araxá. De acordo com Abramovay (1985, p. 55), um acampamento é resultado de uma ocupação e de uma expulsão em que aqueles que ao ocuparem um latifúndio que não esteja produzindo, tem sua retirada à força pelo poder estatal, então, buscam estratégias que contribuam para a manutenção de um grupo unido e em harmonia para fortalecer a luta empreendida pelos trabalhadores ocupantes, e em relação à argumentação deste capítulo; os trabalhadores e os índios. Seguindo esta argumentação do autor, comento agora que numa das vezes que fui a campo no Campus Glória, em novembro de 2015, estava havendo uma grande e intensa movimentação da população e lideranças do mesmo, rumo a outro acampamento em suas proximidades para reforçar a luta do movimento sem-teto, a grande ocupação que formou-se no mesmo ano, denominado Jardim Vitória com cerca de novecentas famílias acampadas

nas proximidades do Anel Viário Ayrton Senna, no bairro überlandense São Jorge, também coordenado pelo MSTT.

Estava havendo o pedido de reintegração de posse no qual houve a intervenção da polícia militar que reagiu com violência, o que gerou grande conflito entre o fazendeiro, a polícia e as famílias ocupantes. Foi um momento de grande preocupação, medo e ansiedade e percebi que entre os acampados havia pontos de tensão em função do contexto daquele momento e no Glória, as pessoas indígenas também estavam observando e vivenciando concomitantemente um momento de pavor por medo de sofrerem despejo de seus locais de moradia. Este foi um dia de trabalho de campo mais inquietante que realizei no Triângulo Mineiro. Ao observar a situação, estarreci-me e tive uma sensação de apavoramento e de angústia ao ver a forma como são tratados os trabalhadores, porque estava havendo uma situação muito profunda de conflito semelhante à uma situação de guerra urbana para a retirada das famílias do local, para a proteção dos interesses elitistas, pois foi estruturada pelo poder do Estado, uma operação de guerra. Após terminado este acontecimento, a mídia veiculou notícias como esta apresentada abaixo publicada por um jornal local¹⁴, com os seguintes dizeres:

"Cinco pessoas foram presas e dois militares ficaram feridos durante a de reintegração de posse de uma fazenda às margens do contorno sul do Anel Viário Ayrton Senna, próximo ao bairro São Jorge, nesta terça-feira (17), em Uberlândia. Houve ao menos dez confrontos diretos entre invasores e a Polícia Militar (PM) durante a ação, que durou aproximadamente 12 horas. Quatro veículos foram queimados pelos ocupantes também durante o despejo da área, denominada pelo grupo como Jardim Vitória, e invadida em setembro deste ano. Além das ocorrências nesta área, parte dos sem-teto e apoiadores enfrentaram os policiais nas ruas do bairro. A negociação para desocupar a fazenda começou às 7h, e, às 14h, após sete horas de negociação sem sucesso, a PM iniciou a reintegração pelos fundos do local. Participaram da ação 300 policiais. Eles usaram bombas de efeito moral e balas de borracha para tentar dispersar grupos de manifestantes. Após controlar a situação, cinco horas depois, a PM concluiu a retirada de todos os invasores. Também foram destruídos os barracos que tinham no terreno, de aproximadamente 25 hectares, onde estavam cerca de 960 famílias, segundo a Pastoral da Terra. A invasão era a terceira maior de Uberlândia. Entre os ocupantes, estavam pessoas que participam do Movimento Popular Sem-Teto do Brasil, o mesmo que ocupa a Fazenda do Glória,

¹⁴ Disponível em : <http://www.correiouberlandia.com.br/cidade-e-regiao/reintegracao-de-posse-do-jardim-vitoria-termina-com-cinco-presos/>

pertencente à Universidade Federal de Uberlândia (UFU), desde janeiro de 2011.” (Acesso em: 10/01/2017)

O interessante é observarmos a forma que a mensagem do noticiário é transmitida aos demais grupos sociais, onde o uso das palavras “invasão” e “invasores” contribui, por um lado, para legitimar os discursos de proteção da propriedade privada e, por outro lado, para a criminalização da ação dos ocupantes. Esses últimos, por sua vez, realizaram a ação de ocupação devido à consequência das desfavoráveis condições sociais e econômicas que enfrentam no dia a dia, por fazerem parte de grupos sociais que vivenciam situações de exclusão social, precariedade e pobreza urbana. Apresento abaixo as figuras que ilustram o acampamento Jardim Vitória e mostra também a área do campus Glória, em que o acampamento está localizado na área 1(B).



Figura 7: Imagem do Acampamento do Jardim Vitória. Disponível em: <http://www.correiouberlandia.com.br/cidade-e-regiao/area-proxima-a-invasao-do-gloria-e-ocupada-por-sem-teto/>. Acesso em: 10/01/2016.



Figura 8: Na figura, elaborada por Prieto (2005), podemos observar que a área 1 (B), possui um tamanho considerável mente grande e que vista a olho nu, parece uma mini-cidade dentro da cidade überlandense.

Ressaltando, que as situações etnográficas que obtive durante o trabalho de campo a respeito desta forma de resistência indígena nesta região estão na primeira parte deste capítulo. No Alto Paranaíba, se tratando de etnografia do atual momento histórico, não encontrei situações semelhantes aos casos anteriormente aqui descritos. Já no Triângulo Mineiro, estamos diante de uma associação entre coletivos que, apesar de terem razões, histórias e motivações diferentes, estabelecem uma aliança em torno de interesses em comum: a luta pela terra e por moradia urbana, bem como a resistência frente ao avanço do grande capital, que transforma a terra e espaços urbanos, que poderiam serem melhor distribuídos, em mercadoria.

Na região, não há a presença de um único povo ou etnia indígena vivendo nestes assentamentos e acampamentos e o fato de existir a dispersão das pessoas indígenas no território do Triângulo Mineiro, considerando que há para este, conforme verificado durante o trabalho de campo, um fluxo considerável de migração de famílias de etnias variadas, pode ser uma das formas de acirramento das dificuldades e até mesmo uma grande possibilidade ao impedimento para o reconhecimento oficial para que existam as condições necessárias para demarcação de um território indígena. Porque existe nos arredores das áreas dos aglomerados urbanos uma forte especulação imobiliária e nas

regiões rurais, a questão latifundiária. De acordo com a Funai, “*o processo de demarcação, regulamentado pelo Decreto nº 1775/96, é o meio administrativo para identificar e sinalizar os limites do território tradicionalmente ocupado pelos povos indígenas*”¹⁵. Mas que segue etapas como por exemplo; investigações para identificar e delimitar territórios tradicionais, necessitando do apoio jurídico do Ministério da Justiça em que o processo de verificação fundiária é necessário, dentre outros procedimentos. Porém, na região do Triângulo Mineiro, os índios se autoidentificam, mas, não tem o apoio institucional e burocrático do órgão indigenista brasileiro, não tendo, portanto, apoio adequado para uma possível demarcação territorial nas cidades ou no campo, como em outras localidades brasileiras.

Assim, a problemática referente à demarcação das terras indígenas em outras regiões brasileiras se diferencia dos tipos de luta indígena para a efetivação do direito à terra que ocorrem no Triângulo Mineiro. Porque as ações de luta pela conquista territorial ocorre em parceria com outros movimentos políticos, compostos, em sua maioria, por trabalhadores, não sendo uma luta predominantemente étnica, pelo fato de não ser a região, um espaço geográfico onde habitualmente tem forte presença indígena como em outras regiões do país. De acordo com a FUNAI (Fundação Nacional do Índio)¹⁶,

“Terra Indígena (TI) é uma porção do território nacional, de propriedade da União, habitada por um ou mais povos indígenas, por ele (s) utilizada para suas atividades produtivas, imprescindível à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e necessária à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. Trata-se de um tipo específico de posse, de natureza originária e coletiva, que não se confunde com o conceito civilista de propriedade privada.

O direito dos povos indígenas às suas terras de ocupação tradicional configura-se como um direito originário e, consequentemente, o procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas se reveste de natureza meramente declaratória. Portanto, a terra indígena não é criada por ato constitutivo, e sim reconhecida a partir de requisitos técnicos e legais, nos termos da Constituição Federal de 1988.

Ademais, por se tratar de um bem da União, a terra indígena é inalienável e indisponível, e os direitos sobre ela são imprescritíveis. As terras indígenas são o suporte do modo de vida diferenciado e insubstituível dos cerca de 300

¹⁵ Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-53>. Acesso em : 08/01/2017.

¹⁶ Disponível em : <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/demarcacao-de-terras-indigenas>. Acesso em 05/09/2016.

povos indígenas que habitam, hoje, o Brasil.”
(Acesso em : 05/09/2016).

Na região, conforme apresentado na primeira parte deste capítulo, em algumas cidades, os índios desaldeados unem-se aos movimentos de luta pela terra e por moradia e em Araxá já ocorreu outro tipo de situação pelo fato deles estarem concentrados numa coletividade étnica plural, lutando pela terra no sul do Triângulo Mineiro. Possibilitando ser pertinente pensar sobre o aspecto em comum presente no objetivo de lutar e garantir o direito originário à terra, mesmo sem a participação da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) nas mediações entre latifundiários e proprietários de áreas urbanas ocupadas pelos movimentos que absorveram os índios. De acordo com o jornal on-line, Brasil de Fato¹⁷, que ao noticiar sobre uma situação de violência sofrida por um índio Terena em 2013, argumentou que :

“ Os povos indígenas estão lutando por um direito conquistado na Constituição Federal de 1988: o reconhecimento e a demarcação das terras tradicionalmente ocupada pelos seus povos. A Carta Magna, no artigo 231, incorporou essa reivindicação histórica das lutas indígenas e se mostrou sensível à necessidade de assegurar um modo de vida social aos herdeiros dessas terras (...). A demarcação das terras indígenas é uma questão histórica e ainda mal resolvida. Contrário a ela, há os interesses, políticos e econômicos, das elites(...) É inadmissível que o país olhe para essa questão apenas como um conflito entre os índios e os proprietários rurais. O que está em disputa é um projeto de sociedade, no qual esteja assegurado o direito de existência, social e cultural, dos povos indígenas e das comunidades quilombolas, camponesas e de pescadores. Essa conquista exigirá ainda muitas lutas.” (Acesso em: 10/01/2017)

A notícia chama a atenção para o que está em confrontação em relação às formas de assegurar os direitos dos indígenas e demais grupos sociais que travam frentes de luta e resistência, porém, relacionado aos índios há um profundo desrespeito e descaso, realmente estão lutando pela garantia de extensões de terras que sejam suficientes para garantir tudo que necessitam para viverem com qualidade, mas, nem sempre é assegurado esse direito fundamental.

O filme Martírio (2016) traz um histórico de luta pela terra indígena que remonta há um século de política indígena do Estado brasileiro, analisando, por um lado, os

¹⁷ Disponível em : <https://www.brasildefato.com.br/node/13208/>.

processos institucionalizados de demarcação de terras, por outro lado, a luta indígena dos Guarani Kaiowá pela conquista de seu território original - denominado de Tekohá (Terras Sagradas). Esta luta e outros processos retratados por Vicent Carelli¹⁸, também podem ser pensados em âmbito nacional, estabelecendo uma relação com outras situações existentes no território brasileiro. Por conseguinte, isso nos permite refletir sobre a realidade vivenciadas pelos índios no Triângulo Mineiro, claro, levando em conta as especificidades da realidade indígena desta região mineira.

Ao assistir o filme, senti uma profunda inquietação em torno da realidade dos índios e, em segundo lugar, em observar as narrativas em defesa do agronegócio que integrantes do governo federal proferem, contribuindo, desta forma, para dar mais força e incentivo para a bancada ruralista defender os interesses do latifúndio no Brasil. Ao ouvir a narrativa de um Kaiowá de que “*o que tá pegando a gente é o capitalismo*”, logo entendi que aqui no Triângulo Mineiro, atualmente tem sido uma estratégia muito interessante dos índios desaldeados de se unirem aos movimentos de luta pela terra e moradia urbana. Já no caso de Araxá, a comunidade indígena não mais entrou com recursos judiciais para a tentativa de retomada da terra, pelo fato de terem adquirido determinada exaustão frente aos representantes políticos da cidade em relação à terra. Mas, parafraseando a narrativa do interlocutor Kaiowá, o que está atrapalhando os índios desaldeados é o capitalismo imobiliário e do agronegócio na região investigada.

2.2. A estrutura fundiária no Triângulo Mineiro e a parceria dos índios com os movimentos sociais dos trabalhadores

No primeiro semestre de 2016, tive acesso a documentos do período das Sesmarias, nas visitas que realizei na Fundação Calmon Barreto, em Araxá. O que me instigou a fazer essa leitura documental durante a etnografia foi a possibilidade de refletir sobre a história da questão fundiária na região, visando, desta forma, compreender melhor o presente e os motivos pelos quais os índios encontram

¹⁸ Vicent Carelli, diretor do filme Martírio, que participará em breve em mais um festival, ele é indigenista e fundador do Projeto Vídeo nas Aldeias. Disponível em: <http://www.videonosaldeias.org.br/2009/realizadores.php?c=53>. Acesso em : 10/01/2017.

dificuldades de conquistar extensões de terras no Triângulo Mineiro na atualidade. Enfatizando que não é objetivo neste trabalho realizar uma investigação histórica, mas, que torne compreensível a realidade do presente por meio da etnografia. E ao ler os documentos escritos por juristas desta região mineira e que exerciam sua função no poder judiciário da época, observei um aspecto muito interessante nos manuscritos, que é o fato de aparecer a presença dos bandeirantes¹⁹ bem como, dos negros nas suas situações de escravidão, mas, não haver nenhuma menção aos índios que na época viviam na região antes da chegada dos exploradores do território brasileiro. Era o Poder Judiciário que legitimava e registrava a divisão das terras. Durante minhas leituras documentais, percebi que o Estado de Minas Gerais -assim como outros Estados brasileiros- foi dividido em Capitanias Hereditárias, que foi uma estrutura administrativa territorial que tinha como objetivo de entregar grandes extensões de terras, bem como a gestão dos mesmos para representantes das elites. Estes então, tornavam-se donatários que possuíam direito de explorar os recursos minerais e vegetais da região, e deviam ser transmitidas às gerações posteriores. O que pode ter propiciado em todo o decorrer destes séculos as práticas coronelistas econômicas e políticas na região.

A imagem a seguir refere-se ao mapa da divisão de terras em Minas Gerais, durante as Sesmarias para as Capitanias Hereditárias²⁰, em que o Triângulo Mineiro ficava sob a jurisdição da Comarca de Paracatu e pertencia à Capitania de Goiás, que de acordo com Carbonesi (s/d)²¹, *“O território da Capitania de Goiás atraiu bandeirantes e sertanistas em busca de índios e de indícios da existência de ouro na região. Em 1726, iniciou-se a exploração das minas, atraindo, assim, pessoas para a localidade. Desse*

¹⁹ “ (...) Bandeiras foram expedições organizadas para explorar o interior com o propósito de procurar riquezas minerais, tais como ouro, prata e pedras preciosas. Objetivavam também caçar e apresá índios para escravizá-los. Não era uma tarefa fácil organizá-las, e muito menos explorar o interior do território colonial. Havia a necessidade do preparo de muitas provisões, como alimentos, armas e instrumentos, que deviam ser transportados por animais e pelos próprios exploradores”. Disponível em : <https://educacao.uol.com.br/disciplinas/historia-brasil/entradas-e-bandeiras-bandeirantes-expandiram-limites-do-brasil.html>. Acesso em : 11/01/2017.

²⁰ Este mapa, foi visualizado na Coleção de documentos cartográficos do Arquivo Público Mineiro (APM), CARRATO, José Ferreira. *Capitania de Minas Gerais nos fins da era colonial*. Disponível em: http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/mo_dules/grandes_formatos_docs/viewcat.php?cid=234, acesso : 11/01/2017.

²¹ Disponível em : http://lhs.unb.br/atlas/Capitania_de_Goi%C3%A1s. Acesso em : 11/01/2017.

modo, no século XVIII, iniciam-se os primeiros povoamentos e os novos arraiais surgiram, principalmente, próximos aos rios propícios à mineração”.



Figura 9: Na figura, que representa as divisões de terras na época das Sesmarias, podemos observar que o Triângulo Mineiro, ficava sob uma grande jurisdição ligada à Comarca de Paracatu e que desde esta época teve muitas riquezas minerais e consideráveis extensões de terras.

Os resquícios destas formas de transmissão de extensões de terras ainda estão presentes nas questões que envolvem propriedades de terra porque existe até a atualidade a concentração de terras no campo e até mesmo no entorno das cidades, para as elites do campo do agronegócio e do mercado imobiliário, que gera grande especulação em áreas urbanas. A mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba na atualidade, representa uma região atrativa ao agronegócio em função das condições que o Cerrado oferece para o plantio variado e para a prática da pecuária. Segundo Carvalho e Souza (2013,p.17),

“(...) Vários fatores levaram o Triângulo Mineiro a ocupar esta colocação, dentre eles, sua localização geográfica no centro do país; condições de ordem geomorfológica, como o relevo plano que é apto para agricultura mecanizada e para a criação de gado; e a presença e poder político da União Democrática Ruralista (UDR) na região, que contribui ainda mais para a manutenção da concentração da terra e da perpetuação de relações sociais calcadas, ainda no século 21, no patriarcalismo e coronelismo rural.(...)”.

A argumentação da autora possibilita perceber que a atual estrutura fundiária da do Triângulo Mineiro, que acompanhou o fluxo de desdobramentos históricos e políticos, sempre provocou conflitos sociais entre as elites e os demais grupos sociais, incluindo os índios que neste território já viveram e que no presente, estão vivendo. Considero muito importante a parceria estabelecida entre os índios na região com os movimentos sociais de luta pela terra e moradia urbana, organizados e liderados por trabalhadores, pois ambas partes tem interesses em comum, mesmo sendo integrantes de grupos sociais diferentes. É inegável que no processo de luta, os frequentes conflitos no campo e na cidade sejam grandes impasses para estes movimentos sociais aqui citados. Para Boulos²² (2012. P.35-44), as periferias urbanas, são impulsionadas pela especulação imobiliária e defende que o que existe no Brasil, é a “*cidade do capital e que esta é segregada porque acompanha os objetivos materiais das elites e que todo trabalhador já sofreu na pele*” e argumenta que :

“ (...) o especulador, o grande proprietário herdou terras, muitas vezes que eram públicas e foram griladas por sua família. Ou ele próprio quem grilou. Ele entra em acerto com os governos, muitas vezes nem imposto paga. Deixa suas terras vazias, esperando a ocasião para vendê-las por preços exorbitantes. Em geral, ele nem sabe o que é trabalho e muitas vezes nem foi nos terrenos que tem. (...) As ocupações de terra, em especial as que são organizadas por movimentos populares, ocorrem em grandes terrenos e prédios abandonados, em que o proprietário- muitas vezes uma grande empresa, que tem também vários outros terrenos- o utiliza para especular e lucrar. (...) Embora os portugueses tenham ido embora há muito tempo e as capitâncias não existam mais, a base da propriedade da terra no Brasil tem sua origem aí. As terras, que eram usadas coletivamente pelos povos originários, foram invadidas e privatizadas de acordo com os interesses do governo português e dos grandes ricos da época. (...) Por isso, é preciso diferenciar os termos invasão e ocupação. Invasão foi o que fizeram os portugueses e depois deles os grandes proprietários brasileiros. É grilar e roubar uma terra que é pública e que deveria ter destinação social, em benefício da maioria, dos trabalhadores. É transformar uma área vazia, que só serve para a especulação e lucro dos empresários, em moradia digna para quem precisa (...)”.

Porém, a absorção de famílias indígenas proporciona um reforço bastante relevante para os movimentos de luta por terra e moradia por que a questão fundiária é a

²² Por que ocupamos? Disponível em: <http://mtst.org/porqueocupamos/leiaonline.html>. Acesso em

11/01/2017.

principal reivindicação indígena no país desde a colonização europeia, por estar inteiramente relacionada com as demarcações, já a Reforma Agrária e Urbana, corresponde ao maior fundamento de luta trabalhadora nos movimentos de luta pela terra e moradia popular. Também é preciso levar em conta que, nesta região, não há qualquer forma de apoio institucional para os indígenas lutarem pela demarcação de suas terras. Assim, torna-se bastante razoável que essas famílias estejam integrando estes movimentos de luta, os quais, obtém maior êxito ao acesso à terra e na luta pela garantia do direito de moradia, porque estes conseguem significativa visibilidade e apoio de órgãos do Estado, como por exemplo o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), que contribui na formação dos assentamentos rurais, no caso dos movimentos de trabalhadores que reivindicam a terra. Mas, em relação à luta por moradias urbanas, ainda falta uma maior atenção institucional e que os movimentos que lutam pela Reforma Urbana no país tem buscado conseguir.

2.3. A luta pelo reconhecimento dos Arachás e a reivindicação ao direito à terra.

Conforme argumentado anteriormente, em Araxá, no sul do Triângulo Mineiro, ocorreu um problema relacionado com a doação de terras aos índios e posteriormente a retomada destas pelo poder público municipal, que utilizou como fundamento, o repasse desta extensão de terras para o desenvolvimento econômico na região. Este acontecimento, difere-se das maneiras que as outras famílias indígenas da região estão utilizando para conquistar a garantia do direito ao acesso à terra e moradia urbana. Porque a Associação Indígena araxaense, que apresentarei no próximo capítulo, possui uma estrutura organizacional específica e que consegue reivindicar direitos culturais e demais outros com estratégias diferentes dos movimentos de luta pela terra e moradia.

De acordo com o Instituto Socioambiental, que há quase uma década, publicou uma notícia argumentando que o CEDEFES²³ (Centro de Documentação Eloy Mendes), “*se solidariza com a associação indígena Andaiá na luta pelo reconhecimento do povo*

²³ Disponível em: <http://www.cedefes.org.br/>. Acesso em: 12/01/2017

*indígena Katú-Awá-Arachás junto aos demais povos indígenas mineiros.*²⁴ Porém, um aspecto muito interessante é que durante meus percursos pela cidade araxaense, em todas as instituições públicas municipais que trabalham as questões culturais e também em algumas instâncias do poder público da cidade, o Povo Arachás é bastante lembrado e tem espaços próprios que retratam a cultura e memória dos índios que habitavam a região de Araxá. Seus descendentes e as famílias indígenas que integram a associação na atualidade, também são reconhecidos institucionalmente no município, porém, na luta em reivindicação ao direito à terra, receberam esse tipo de tratamento do âmbito legislativo que prestigiou os interesses capitalistas do agronegócio e da especulação imobiliária, desvalorizando assim, o patrimônio cultural indígena na localidade. Pois, atualmente, além da extensão de terra servir às pesquisas agrícolas, parte desta foi também destinada à formação de loteamentos, favorecendo ao mercado imobiliário em Araxá. Apresento a seguir, o mapa que contém a área:

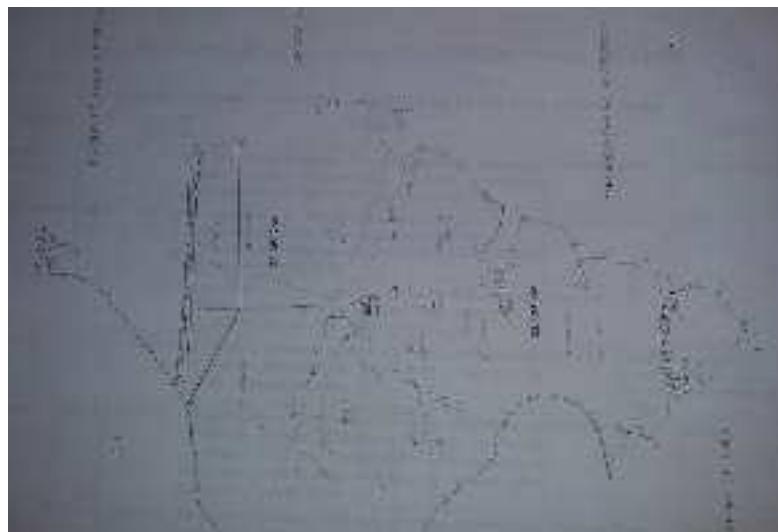


Figura 10: Imagem retratando o mapa da área de terras doadas aos índios da Andaiá, que, de acordo com o documento existente na associação, confronta com as terras de Fernando Castro, Terezinha dos Santos Silva e Marcos Ferreira de Ávila. Foto : Assunção, Outubro de 2016.

2.4. Refletindo um pouco sobre as formas de luta pela terra no Triângulo Mineiro

A luta pelo direito a terra, que, ao meu ver, entra no debate sobre os direitos territoriais indígenas no país, conforme foi possível perceber, apareceu de três maneiras diferentes no trabalho de campo no Triângulo Mineiro. Primeiramente, na luta pela qual

²⁴ Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/en/noticias?id=52636>. Acesso em 12/01/2017

os índios enfrentam adversidades urbanas, rurais e políticas, como o caso da associação indígena araxaense. Nesta primeira forma, a aliança entre os índios e o movimento social que reivindica moradias urbanas tem função fundamental de reforçar consequentemente o movimento, pois a presença indígena confere um aspecto de maior legitimidade aos empreendimentos de luta do Movimento dos Trabalhadores sem Teto em Uberlândia. Nesta luta, índios e trabalhadores se tornam parceiros em busca de uma só causa: o acesso à moradia urbana e, através desse direito, a busca pela melhoria das condições de desigualdade social que experienciam. E, no caso das famílias indígenas que vivem no Glória e que são migrantes, pode-se pensar que o movimento - ao absorvê-los - também está cumprindo, em determinada medida a função social que as instituições do Estado negligenciam às pessoas indígenas.

Essas organizações políticas oferecem um acolhimento, mesmo com precariedade e limitações, às demandas dos indígenas, que se misturam entre os trabalhadores e juntos formam uma frente de luta e resistência contra as injustiças sofridas em relação ao direito de morar. Ao somar forças, esses setores enfrentam os reflexos estruturais da especulação imobiliária e os interesses elitistas, lutando por habitação e melhor condições de vida. Da mesma forma que outros setores da sociedade brasileira, os índios que vivem nas cidades precisam superar os mesmos dilemas e impasses dos setores mais pobres da população urbana, como é o caso do problema da moradia, do trabalho e do deslocamento urbano. Com isso, na ausência de uma política pública e do amparo das instituições estatais, os índios citadinos acabam aderindo a esses movimentos sociais por moradia e melhores condições de vida nos grandes centros urbanos.

A segunda questão está associada a união dos indígenas aos movimentos de luta pela terra formados, em sua maioria, por camponeses. Como boa parte da história de vida das famílias indígenas que vivem nas cidades está marcada por rupturas, exclusões e deslocamentos territoriais constantes, os índios citadinos acabaram se tornando, ao longo do tempo, –sem-terrás‖, pois acabaram despossuídos de uma extensão territorial para plantar e buscar seu sustento. Da mesma forma que os demais “excluídos” da estrutura fundiária brasileira, eles também enfrentam e buscam resistir às estratégias políticas e fundiárias de caráter coronelistas que vigoram entre os latifundiários na região. A aliança política estabelecida com os camponeses sem-terra visa garantir -

através da resistência política aos conflitos gerados no processo de luta - seu direito à terra.

Nesses acampamentos, os indígenas, assim como os demais trabalhadores sem-terra, vivenciam uma situação de incerteza quanto à desapropriação das terras que estão ocupando, bem como o receio de serem expulsos à qualquer momento com apoio do Estado, representado pelas forças policiais; ou mesmo pela ameaça de jagunços e pistoleiros associados aos grandes latifundiários da região. Porém, ao ingressarem nesses movimentos sociais, os indígenas se sentem mais amparados e protegidos, maximizando sua força política e, não raro, conseguindo conquistar um pedaço de terra em um assentamento de reforma agrária. De fato, quando eles conseguem alcançar o objetivo de se tornarem assentados e de terem seus lotes de terras delimitados pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), sentem-se mais tranquilos para lutar por outras reivindicações, como o reconhecimento de sua identidade étnica e o acesso a projetos de geração de renda.

A terceira questão é que a ausência dessa aliança com os movimentos sociais e políticos do campo geralmente traz resultados negativos para os índios, podendo resultar em derrotas ou até mesmo em conflitos de maiores proporções com setores específicos da sociedade regional. Esse foi o caso da luta dos índios desaldeados urbanos araxaenses, que foram derrotados em suas demandas e, desta forma, impedidos de construírem uma vila para a manutenção de suas formas culturais. Sozinhos, isolados e sem o apoio logístico dos movimentos sociais, esse coletivo indígena acabou abandonado a sua própria sorte e acabou vítima dos interesses de manutenção do latifúndio e do agronegócio, bem como da especulação imobiliária na cidade.

Contudo, a percepção etnográfica de que os índios desaldeados estão estabelecendo alianças políticas com outros grupos sociais que compartilham uma situação semelhante de subalternidade política e econômica representou grande relevância para os fins desta investigação. Isto demonstra que os índios desaldeados estão estabelecendo formas variadas de se organizar sócio-espacialmente, considerando que a periferia urbana é, por um lado, o lugar da segregação social; e, por outro lado, da abertura de novas possibilidades de estabelecimento de alianças políticas com outros setores marginalizados da sociedade local e regional. Por um lado, a própria

configuração do espaço urbano possui conotação de poder que é perceptível na segregação econômica e sociocultural que essas famílias, no geral, vivenciam no seu cotidiano e por outro, a estrutura política da região do Triângulo Mineiro, que contribui para que exista a perpetuação do latifúndio e da desigualdade econômica e social no campo, causa pela qual os movimentos de trabalhadores sem terra vêm lutando no decorrer das últimas décadas. E se tratando dos índios, demonstra ainda e além, obviamente, dos movimentos de anulação do seu direito a viver e vivenciar o espaço urbano.

Capítulo 3

Uma descrição sobre a Andaiá Associação de Desenvolvimento e Intercâmbio Cultural Indígena da Região de Araxá e as vivências urbanas indígenas

Este capítulo tem como objetivo apresentar um grupo de índios citadinos organizados em torno de uma associação indígena e argumentar sobre a importância que esta organização política representa para a coletividade de índios desaldeados e urbanos, principalmente, considerando a existência de ampla interculturalidade nesses coletivos²⁵. Isso tem efeito positivo tanto na sua organização ceremonial, quanto na organização pela luta em defesa dos seus direitos. Considerando que os índios desaldeados no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba estão em constante busca pelo empoderamento, nas variadas formas de vivenciar o contexto urbano, conforme veremos neste e no próximo capítulo, vamos acompanhar a forma como os índios urbanos nestas regiões também fazem uso da sua autoimagem e de sua indianidade para lutarem contra a “invisibilidade” que a sociedade urbana impõe através da projeção dos diversos estigmas e estereótipos que permeiam a relação dos índios com a sociedade nacional.

Vimos até que existem muitas formas de ser índio na cidade: existem os que cultivam e/ou vendem plantas medicinais, performando rituais de cura e participando de religiões híbridas; e aqueles que ingressam em movimentos sociais e políticos de luta por terra e/ou moradia. A partir da pesquisa de campo, percebemos que os índios citadinos não estão isolados ou diluídos na população urbana, mas buscam meios de se auto-apresentar e de se relacionar com outros grupos sociais, formando alianças políticas em torno da luta e da defesa de seus direitos de autoreconhecimento, de acesso à terra e à moradia, de direito ao trabalho e aos serviços públicos de saúde e educação. A apresentação aqui da multiplicidade de vivências indígenas urbanas encontradas em campo tem como principal objetivo contribuir para combater o efeito negativo de noções genéricas sobre a representação hegemônica do índio que predominam na sociedade brasileira e que, em grande medida, são carregadas de preconceitos. Essas

²⁵ Todos os interlocutores que estão no decorrer do texto, são da associação.

categorias acabam anulando e silenciando a indianidade de milhares de pessoas que não só habitam os espaços urbanos das grandes cidades, mas também continuam considerando-se “índios”, uma identidade associada a uma trajetória de exclusão, deslocamento e “desenraizamento” contínuo que teve início ainda nas gerações passadas.

As trajetórias de vida e múltiplas situações sociais apresentadas aqui constituem um mosaico de “fragmentos de memórias”, histórias de violências cometidas no passado e no presente, de expropriações, de expulsões, partidas, migrações e deslocamentos. Trata-se do -inventário das -sobras, indícios vivos da luta e da resistência intergeracional dos índios ao longo de décadas, no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. Uma resistência que se deu de forma ativa, com os índios se movimentando, rompendo fronteiras e se deslocando no território brasileiro, buscando estabelecer alianças políticas em torno da defesa de uma identidade baseada, em grande medida, na autoimagem coletiva apresentada por seus principais porta-vozes: a identificação com uma “origem indígena”. Origem indígena que não se reduz a uma memória nostálgica de um passado imemorial, mas é performada no presente, por meio de estratégias de luta e resistência estabelecidas com setores específicos da sociedade local e regional. Diferente da visão genérica e prejudicial do “índio urbano” como um ser humano “destituído” de tudo, inclusive, de sua própria “humanidade”, um “deslocado” e um eterno “forasteiro”, alguém que se encontra deslocado do seu lugar de origem; percebemos aqui – por meio das diferentes situações vivenciadas em campo – que os índios urbanos não são sujeitos passivos, meras vítimas da história, mas buscam colocar em prática táticas de resistência e emancipação política e econômica.

Assim como os outros grupos sociais, os índios também têm direito à cidade. Os índios no Triângulo Mineiro não tem o reconhecimento oficial do órgão indigenista brasileiro, pois não são portadores dos elementos jurídico-governamentais que sustentam o reconhecimento “oficial” do Estado Brasileiro de coletivos “indígenas” (para vias de direito e de fato), mas isto não resulta para eles uma perda de suas identidades. A identidade étnica não depende do reconhecimento do Estado, mas de elementos que são de ordem sociocultural. Existem para eles próprios, dentro de sua coletividade suas maneiras de reconhecimento, além de serem reconhecidos por outros

grupos sociais com os quais estabelecem alianças políticas, seja pelo reconhecimento de direitos sociais, étnicos, econômicos ou políticos. Apesar dessa identidade étnica ser

alvo de um cruel e nefasto processo de invisibilização política colocado em ação pelo Estado e por outros setores da sociedade nacional, ela continua existindo enquanto elemento de auto-identificação, de auto-agregação, como veículo de associação com outros setores da sociedade, que passam a reconhecer-la como um fato histórico, político e cultural. Apesar dessas pessoas não serem reconhecidas como “indígenas” pelo Estado e por determinados setores da sociedade nacional, elas estabelecem alianças com outros setores da sociedade (os chamados setores “populares”), com os quais passam a se associar na defesa de interesses comuns (moradia, terra, trabalho, etc.), ao mesmo tempo em que encontram um interlocutor importante para apoiá-los e reconhecer-los enquanto “índios” que habitam a cidade ao lado de outros atores sociais, como os trabalhadores, os marginalizados, os desempregados, etc.

Mesmo com a migração para o contexto urbano, essas pessoas continuam se identificando como -indígenas| desta ou daquela etnia, mesmo diante de situações que não são assim tão favoráveis a tal autoidentificação. Nunes (2010,p.12) analisa que :

“ (...) O esforço, num sentido, é de pensar a cidade como um análogo de outros espaços (como as próprias aldeias ou o “mato”, por exemplo), atentando, assim, para a maneira como os indígenas se relacionam com os diferentes lugares (e com os seres que os habitam), antes que para os processos e relações que, do nosso ponto de vista, são inerentes a um determinado espaço – a cidade. Pois tomando cerveja de mandioca ou cerveja industrializada, comendo frango ou caititu, pintando o corpo ou usando -roupas de brancol, estamos falando de populações cuja forma de pensar é muito distinta da nossa; e não poderíamos supor que os índios passassem a pensar com o nosso próprio esquema cognitivo-categorial apenas por que se apropriam de nossas coisas. (...)”²²

Esta constatação do autor é muito importante, porque a relação do índio com a cidade acontece de modo diferente ao modo de vida urbano de outros grupos sociais, pela forma diversa que existe na forma de percepção do mundo e da realidade social, cultural e cosmológica. Mesmo que a culturalidade e a identidade indígena continue presente nas coletividades indígenas urbanas, o processo migratório indígena para a cidade faz com que as relações estabelecidas entre índios e não-índios passem a ser constituídas assimetricamente. Conforme observa Soares da Silveira (2013, p.144), autores como Eduardo Galvão e Cardoso de Oliveira percebem o índio na cidade como “*um ser social deslocado de seu mundo que está fora do seu lugar*”.

Considerando esta observação de Soares da Silveira, penso que a desconstrução dos esterótipos do –índio legítimo e tribal²⁶ e de que o índio citadino deixa de ser índio porque não está aldeado, é de grande importância. Da mesma maneira que o autor percebe na etnografia realizada em São Gabriel da Cachoeira, na feira “Direto da Roça” e na maloca nos dias de festa, a diversidade de maneiras de experimentação do espaço urbano (considerando que a cidade amazonense é multiétnica), também percebo que no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba existe essa pluralidade de usos desse espaço e autoapresentação indígena. Observando a discussão colocada pelo autor, percebo que a variedade de vivências urbanas indígenas, as inter-relações com outros grupos sociais e a trajetória histórica das famílias indígenas que participaram desta etnografia, possibilita perceber e pensar a alteridade cultural de modo que a apresentação de indianidade produzidas pela coletividade, não se perca diante da diferença étnica, ao adotarem o modo de vida urbano. Não é pelo simples fato de viverem no contexto urbano, muitas vezes em bairros da periferia, que essas pessoas deixam de ser índios ou de preservarem e transferirem seus conhecimentos de geração em geração. Por um lado, não existe um modelo de índio conforme escrito na literatura romancista de profundo caráter poético, na qual José de Alencar (1983) descreve no decorrer da história, a personagem idealizada de Iracema e seu romance com o colonizador.

E por outro, não cabe ao antropólogo afirmar ou não sobre o que é ser índio, porque os índios são sujeitos de sua própria história e falam por si mesmo (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 09)²⁶. Conforme colocado pelo autor, ser índio está além do uso de indumentárias, é uma questão de identidade e de autoafirmação, que não precisa ser visível. Então, sendo assim, em concordância com Viveiros de Castro, trago para a antropologia os dados etnográficos em campo, relativos às famílias indígenas que prestaram sua importante contribuição. Existe no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, uma forma de organização social indígena de aspecto multiétnica e que está dispersa nestas regiões mineiras, mas, que está sempre tentando preservar a memória cultural herdada dos antepassados, bem como na expressão de sua identidade índia. Carneiro da Cunha (1986, p.118), ao ponderar sobre a identidade étnica, expõe que: “(...) a

²⁶ Disponível em : file:///C:/Users/Patricia/Desktop/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf, acesso em

06/09/2016.

identidade étnica indígena é portanto, exclusivamente função da autoidentificação e da identificação pela sociedade envolvente (...)".

3.1 Etnografando a organização política indígena

De acordo com o cacique Edson Karkará Uru, a Andaiá Associação de Intercâmbio Cultural Indígena da Região de Araxá²⁷ foi fundada há quinze anos. Há uma década, quando foi regularizada, trinta e duas pessoas de famílias indígenas diferentes convocadas por ele através de um edital registrado no Cartório do Ofício do Registro de Títulos e Documentos e Civil das Pessoas Jurídicas de Araxá, assinaram a ata da assembléia geral. Conforme informações do documento, na época foram recebidos na associação, quinze índios de uma Terra indígena dos Guaranis, Pataxós da Aldeia de Carmésia em Minas Gerais, um índio Krenak e outro Caxixó para início das atividades de intercâmbio cultural na comunidade indígena dos Arachás e para o estabelecimento de parcerias relacionadas com o artesanato e com outras questões sobre a cultura, identidade, ancestralidade, conhecimentos tradicionais e luta política dos povos indígenas. Através de duas leis, sendo uma de número 5.075 de 09/05/2007 aprovada na Câmara Municipal de Araxá e outra de número 2.347, de 03/08/2012 pela Assembléia Legislativa de Minas Gerais, a entidade civil foi considerada uma instituição de utilidade pública municipal:

“O GOVERNADOR DO ESTADO DE MINAS GERAIS, O Povo do Estado de Minas Gerais, por seus representantes, decretou e eu, em seu nome, promulgo a seguinte Lei: Art. 1º Fica declarada de utilidade pública a Associação de Desenvolvimento e Intercâmbio Cultural Indígena da Região de Araxá – Andaiá –, com sede no Município de Araxá.”

Segundo liderança indígena da associação, há três anos a mesma vem participando de discussões e trabalhos de campo relacionados com a história indígena e

²⁷ http://200.233.141.124:8080/sapl/sapl_documentos/norma_juridica/686_texto_integral Lei estadual disponível em : http://www.almg.gov.br/consulte/legislacao/completa/completa.html?tipo=LEI&num=20347&comp=&ano=2012&aba=js_textoOriginal#texto

com os direitos dos povos indígenas em Minas Gerais em conjunto com a coordenação do GESTA (Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais)²⁸, ligado ao Departamento de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais. Desde que a Andaiá foi constituída, estabeleceu relações com o CIMI (Conselho Indigenista Missionário)²⁹, porém, além de terem uma relação mais aprofundada também integra o CEDEFES (Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva), que entre 2007 e 2011, elaborou o quadro comparativo dos povos indígenas em Minas Gerais com o objetivo de demonstrar a movimentações destes, bem como as comunidades indígenas mineiras por município, incluindo também os Katu Awá Arachás, que para a Andaiá e para os descendentes Arachás representou grande importância documental³⁰:

“O CEDEFES é uma Organização Não-Governamental, sem fins lucrativos, filantrópica, de caráter científico, cultural e comunitário, de âmbito estadual, com sede e foro na cidade de Belo Horizonte, Estado de Minas Gerais, Brasil. Seu objetivo é promover a informação e formação cultural e pedagógica, documentar, arquivar, pesquisar e publicar temas do interesse do povo e dos movimentos sociais. (...) A questão indígena foi se constituindo aos poucos na entidade, que hoje tem já uma tradição de trabalho nesta área, sendo o único Centro de Documentação voltado para o resgate, registro e preservação da história dos povos indígenas, no estado de Minas.”³¹

No primeiro semestre de 2008, os descendentes indígenas Arachás receberam em uma homenagem solene uma placa de condecoração entregue às lideranças da associação, que segundo os dizeres do cacique “*foi uma noite de gala*” que aconteceu no Clube Teatro Brasil, promovida pela Secretaria de Cultura Municipal com o apoio da Presidência da Fundação Calmom Barreto, que assinou a placa e foi um evento que teve a presença de diversos gestores públicos municipais, representantes do Ministério Público e de outras entidades. No mesmo período, o Setor de Arquivos, Pesquisas e Publicações desta Fundação, através da revista “O Trem da História” que é um projeto

²⁸ GESTA- Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais disponível em:
<http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/>. Acesso em 25/10/2016.

²⁹ Maiores informações sobre o Conselho disponíveis em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/>. Acesso em 25/10/2016.

³⁰ Quadros do CEDEFES disponíveis em :

http://www.cedefes.org.br/index.php?p=indigenas_detalhe&id_afro=6923. Acesso em 23/10/2016.

³¹ CEDEFES disponível em : http://www.cedefes.org.br/index.php?p=inst_apresentacao. Acesso em 23/10/2016.

coordenado pela entidade e que tem como intuito resgatar a história araxaense, homenageou novamente a associação abordando como tema “A origem indígena de Araxá”, ilustrando a capa com uma fotografia dos descendentes Arachás, que foi feita no local onde o cacique relata ser a antiga aldeia de seu povo, na Mata da Cascatinha.

“ Hoje, segundo os descendentes, se sentem desrespeitados pelo fato de seu povo ter sido massacrado e humilhado. Consideram ainda, uma grande ofensa aos seus antepassados quando urnas funerárias são encontradas e são motivos de um “grande achado”. É como se nem na morte pudessem descansar. Acreditam ter sido vítimas do crime de genocídio. E isso tentou tirar deles a vontade de conservar sua própria raiz. Um exemplo disso foi a obrigatoriedade de registrar os filhos em cartório com nomes aceitos pela cultura branca. Num desabafo eles concluem que todo esse processo de aculturação foi uma tentativa de retirar deles a auto-estima – o melhor sentimento que um ser humano pode ter. Os índios são pessoas de fibra e de caráter. Possuem amor próprio e amor pela terra: *Araxá, terra sagrada?*”. (Revista: –0 Trem da História!, Araxá, Maio de 2008, nº 45, pág. 18.)

Considerando esta publicação, ressalto que numa conversa com o cacique na primeira vez que fomos à Mata da Cascatinha que havia os seguinte dizeres da placa de sinalização da mata: "Mata da Cascatinha, preservada pela força de um Povo". Caminhamos juntamente com mais três integrantes da associação e durante a caminhada e onde atualmente está localizada a reserva do Barreiro , bem como o hotel Dona Beja, ele relatou que há algum tempo foi convidado para receber uma homenagem em nome de seu povo e para oferecer uma palestra no Grande Hotel Dona Beja, um local muito importante na cidade e que tem num dos tetos, logo na segunda sala após a entrada principal, um teto de vidro colorido retratando os índios Arachás³². Ele falou que, chegando ao local, sentou-se nos degraus das escadarias enormes e luxuosas e ficou observando o público do evento. Segundo a liderança indígena, estava trajando vestimentas simples e chinelo e que assim, ninguém estava prestando atenção em sua presença. Segundo ele, algumas pessoas até o olhavam com determinada distância e evitação, com preconceito, como se ele estivesse fora do seu lugar na sociedade ou algo assim.

³² Disponível em : <http://hoteldonabeja.com.br/>. Acesso em : 26/10/2016.

Ele conta que, disfarçadamente e passado um espaço de tempo, entrou no glamoroso salão de convenções do hotel, onde era o local do evento e então, foi apresentado ao público como: o “Cacique dos Arachás”. Mas, como ainda não estava usando seus adornos, não lhe deram tanta atenção. Após ingressar no hotel, ele foi conduzido até o camarim, onde trocou a vestimenta e colocou o cocar usado por ele em solenidades, de pena de gavião-rei, um importante símbolo da sua identidade étnica. Devidamente ornamentado, o cacique retornou para receber a homenagem e proferir sua fala na palestra, honrando assim, a memória de seu povo e seus ancestrais. Desta vez, no entanto foi aplaudido de pé por todos os presentes. A liderança relata que o que mais lhe impressionou na ocasião, é que, somente após ter colocado seu adorno e vestimenta indígena, as pessoas realmente o notaram como “índio”. Ele observou que considera mais importante a sua identidade e sua cultura do que as roupas que usou quando estava sentado nos degraus da escadaria e depois, quando estava palestrando e falar sobre a cultura dos Arachás.

Neste momento, ao ouvi-lo falar, fiquei refletindo à medida que ele narrava a história, sobre os estigmas na sociedade e as considerações sobre –o que é ser índio! para a perspectiva da cultura ocidental e não-indígena e sobre também o que significa para um índio urbano se autoidentificar e autoapresentar enquanto pessoa indígena frente a um público mais amplo de não-indígenas. De fato, a situação vivenciada por ele nas escadarias – quando ainda não havia colocado os ornamentos associados à cultura ornamental indígena – revela uma situação de evidente invisibilidade étnica. Naquele momento inicial, ninguém o identificou enquanto uma liderança indígena e é muito provável que algumas pessoas o tenham confundido com um mendigo ou simplesmente não tenham notado. Por outro lado, momentos depois, portando os símbolos da indianidade e falando enquanto “porta voz” legítimo de um povo indígena, sua identidade foi reconhecida pelo mesmo público anterior.

Após contar essa história, ele me presenteou com um colar de espinhas de peixe. Nesta caminhada, fizemos a trilha na Reserva do Barreiro tendo como destino um lugar considerado sagrado pelos seus ancestrais. Conforme me relatou posteriormente, trata-se de um “*lugar ancestral*” de extrema importância para o seu povo, pois, antigamente, existia ali uma antiga aldeia. O local fica em um terreno alto rodeado de montanhas, bastante arborizado e que tem uma linda cascatinha, que é uma pequena

queda d'água no alto da elevação de pedra vulcânica. Segundo ele, é onde os Katú-Awá-Arachás tomavam banho e realizavam rituais importantes da sua vida ceremonial. O espaço está preservado até hoje graças ao próprio Povo Arachá, que lutou, ao longo das gerações, para que as mineradoras não destruíssem o local que relembrava a história indígena e preserva a memória ancestral. Segundo relatou o cacique, ele é agradecido ao “povo-da-mata e à mãe-terra” por poder ir até à cascatinha para reverenciar seus antepassados.

De acordo com um noticiário online, o G1³³

“A cidade de Araxá (MG) preserva traços de sua história que podem ser identificados nas ruas, prédios e museus. Em diversos locais é possível ver marcas da influência indígena no município, local anteriormente habitado por uma tribo. -Nossa história está permeada por uma herança indígena que não se pode negar nem esquecer||, diz a historiadora Glaura Nogueira. "Temos vários nomes de ruas, como Pepururé, Itacuru, Ipiaó." Foi o bandeirante Lourenço Castanho Taques quem deu as primeiras notícias sobre a existência dos índios araxás na região. A tribo foi dizimada pelo capitão de campo Ignácio Correia de Pamplona. Mas o município não esqueceu suas origens. Por todos os lados, a história da tribo que habitava o local é contada. Um dos exemplos é a via de acesso à cidade. Quem chega a Araxá pela Avenida Imbiara dificilmente sabe que seu nome, na língua dos índios araxás, significa -caminho das águas. Os museus da cidade também preservam o conhecimento e o passado do local.” (Publicado em : 05/03/2009.)

Nas pesquisas documentais que realizei em diversos arquivos que existem na associação, encontrei alguns registros de atividades que datam do ano de 2013, as quais descrevem que: -em Janeiro participaram do Encontro Xamânico em São Gotardo intitulado “*Terra Vida*”, o qual acontece anualmente com a presença de lideranças indígenas e representantes indígenas de outras etnias brasileiras e estadunidenses.

“Em Abril, participaram do trigésimo segundo Encontro Regional de Estudantes de Serviço Social da Universidade Federal do Triângulo Mineiro em Uberaba, Minas Gerais. Neste mesmo mês, as lideranças da Andaiá, juntamente com o Conselheiro de Saúde Estadual, o curso de Capacitação de Conselheiros de Saúde pelo Conselho Estadual de Saúde de Belo Horizonte e desde então, integram o Conselho Municipal de Saúde de Araxá,

³³ Disponível em : <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL1027623-5598,00-CIDADE+MINEIRA+CONSERVA+TRACOS+DE+PASSADO+INDIGENA.html> . acesso em :

26/10/2016.

marcando presença nas reuniões mensais. “Encerrando o período participando da Plenária da Central de Movimentos Populares do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba ocorrida na Universidade Federal de Uberlândia”. Fonte disponível nos arquivos documentais da associação: Ata da Assembléia Geral da Andaí de 22/05/2007.

Meses depois, em meados deste mesmo ano, em Araxá, as lideranças integraram a primeira reunião para a fundação do Conselho Municipal de Cultura e da Igualdade Racial no Centro de Referência Negra e Indígena da Região de Araxá, que no último trabalho de campo que realizei, presenciei uma situação de euforia para os integrantes da associação, marcada pela divulgação do resultado de quase uma década de luta, segundo o cacique, que foi a aprovação na Câmara Municipal de Araxá da lei que institui a regulamentação do Conselho de Cultura da Região de Araxá que englobou cerca de oito cidades de menor porte no entorno de Araxá. O Conselho integra as religiões de matriz africana³⁴, a cultura indígena representada pela associação, folia de reis e artes diversas, em uma única frente política. O objetivo da lei número 112/2016, é:

“Promover o desenvolvimento humano (...) com pleno exercício dos direitos culturais. Cabendo ao Poder Público Municipal garantir a todos os municípios o pleno exercício dos direitos culturais, entendidos como o direito à identidade e à diversidade cultural, o direito à participação na vida cultural, compreendendo a livre criação e expressão; o livre acesso; a livre difusão e participação nas decisões de política cultural.”

Em 2012, as lideranças da associação estiveram presentes no evento da Cúpula dos Povos que, de acordo com as informações do site³⁵, teve como objetivos analisar as razões da crise socioambiental e consolidar movimentos sociais brasileiros e de outros países. O evento foi organizado por entidades da sociedade civil e movimentos sociais de vários países, no qual mais de dez mil representantes da sociedade civil compuseram a Cúpula. Consecutivamente participaram também da Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, a Rio+20, tendo sido noticiado por um jornal online araxaense, o Clarim-net³⁶ noticiou que:

³⁴ As lideranças da associação também são adeptas do umbandismo da linha branca.

³⁵ Disponível em : http://www.rio20.gov.br/sobre_a_rio_mais_20/o-que-e-cupula-dos-povos.html. Acesso em 26/10/2016.

³⁶ Disponível em : <http://www.clarim.net.br/noticia/2816>. Acesso em: 26/10/2016.

“ Remanescente dos índios Arachás representa Minas na Rio +20- Edson diz que a sua família sempre manteve esse contato com os povos indígenas, que agora culminou com a sua participação e a de Vanilda na Rio+20, como representantes dos povos indígenas de Minas Gerais. —Nós só participamos da Cúpula dos Povos, um evento à parte da Rio + 20¹¹, explica. Segundo ele, o casal contou com o apoio do governo do Estado no transporte de Belo Horizonte para o Rio de Janeiro (RJ). —E também da ONU (Organização das Nações Unidas), lá no Rio. Eu tive um grande apoio da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) através da professora Dra. Dalva e do professor Douglas Carrara, que é o coordenador da Biblioteca Chico Mendes e que também é antropólogo. Eu tinha hospedagem paga pelo governo do Estado lá no Sambódromo e, nós ficamos no apartamento dela, em Botafogo, no Centro do Rio, onde fomos muito bem recebidos¹², conta Edson. Ele diz que voltariam de ônibus do Rio de Janeiro através da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), mas acabaram conseguindo apoio para ficaram mais alguns dias. —Eles acharam tão bom a gente lá, e participamos de tantos eventos que ficamos mais seis dias e pagaram a nossa passagem de volta de avião. Nós participamos de várias coisas, no Museu do Índio, na Biblioteca Nacional, Cúpula dos Povos, debates internacionais. Aprendemos muito, não só pra ajudar no trabalho da nossa associação, mas de todos os povos indígenas, conforme o nosso documento final¹³, afirma. Segundo ele, pertence à Federação Indígena Brasileira que articula debates em todo o Brasil. —Esse é o documento base de todas as lideranças indígenas no país, que também serviu de enfoque em nível das três Américas¹⁴, destaca. Um documento com vinte reivindicações levantadas pelos povos indígenas durante a Rio+20 foi elaborado para ser enviado à presidência da República do Brasil, assinado por representantes do Conselho Nacional de Defesa dos Direitos Indígenas; Movimento Indígena Revolucionário; Acampamento Indígena Revolucionário; Acampamento Indígena Revolucionário; (...) Tribunal Popular da Terra; Rede Grumim de Mulheres Indígenas; Resistência Indígena Continental; Centro de Etnoconhecimento Sociocultural e Ambiental Cauyeré. Nós, cidadãos da cultura indígena, exigimos que o estado Brasileiro respeite os direitos relacionados à dignidade da pessoa humana; que atue de forma efetiva para que não haja qualquer intervenção empresarial, legislativa e executiva que impactem direto ou indiretamente os nossos direitos, interesses, bens materiais e imateriais e que se houver, que seja antecedida de consulta livre, informada, bilingue e direta sem a intervenção maléfica e maldosa dos gestores da área para aprovação dos interesses econômicos e empresariais em desfavor dos direitos ambientais e étnicos; que a gestão administrativa da assistência indígena seja justa e solidária e que haja prevalência dos direitos humanos nos atos relacionados à esta assistência.”. (CLARIM-NET, 17/07/2012).

Conforme descrito pelo jornal, é importante perceber que desde a fundação da associação, os descendentes indígenas desaldeados em Araxá sempre buscaram estabelecer o intercâmbio cultural não somente com outras pessoas indígenas de outras cidades e comunidades indígenas no país, mas, também em diversos meios de comunicação e outras instâncias e eventos de debates ocorridos no Brasil sobre as questões relacionadas com os direitos e as culturas indígenas. Ainda em relação às atividades da associação, posteriormente à reunião sobre a formação do Conselho mencionado anteriormente, se reuniram no Centro de Referência Negra e Indígena da Região de Araxá com uma Antropóloga contratada pela Companhia Brasileira de Metalurgia e Mineração para fazer o levantamento dos sítios arqueológicos indígenas localizados na área da mineradora. Ao final de julho de 2013, eles integraram também a reunião do Conselho de Segurança Pública (CONSEP) de Araxá e participaram da Plenária da Central de Movimentos Populares numa escola municipal de ensino infantil. No início do segundo semestre deste mesmo ano, estava relatado nos registros de atividades da associação, que as lideranças, participaram novamente do segundo Encontro do Xamanismo Indígena em São Gotardo -Terra Viva³⁶, havendo também a participação em diversas casas de Umbanda e Candomblé nas regiões do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba.

Em setembro daquele ano, alguns membros da associação participaram do Encontro de Raizeiros, Povos Tradicionais e Indígenas promovido pela Secretaria de Saúde da Prefeitura Municipal de Uberlândia, Central dos Movimentos Populares e pelo Sistema Único de Saúde (SUS); e em outubro, no 5º Congresso Nacional da Central de Movimentos Populares em Ipatinga, Minas Gerais. Conforme os arquivos da associação, suas lideranças finalizaram aquele ano ministrando palestras, exposições de artesanato e cultura indígena para diversos públicos e eventos locais, além da visita em apoio aos enfermos na Casa do Caminho, uma comunidade espírita localizada na cidade de Juiz de Fora, na região da mata de Minas Gerais.

No ano de 2016, ao final do mês de abril, a Associação Andaiá foi convocada para compor a etapa nacional da “12º Conferência Nacional de Direitos Humanos”³⁷, ocorrida em Brasília no período em que realizei trabalho de campo em Araxá. Na

³⁷ Informações da Conferência disponível em : <http://www.sdh.gov.br/assuntos/conferenciasdh/12a-conferencia-nacional-de-direitos-humanos/documentos> . Acesso em 25/10/2016.

ocasião, as lideranças dessa organização foram convidadas enquanto Delegados com direito de voz e voto, pois foram eleitos na etapa estadual ocorrida em Minas Gerais, em Novembro de 2015. De acordo com o texto orientador da Conferência,

“(...) o Conselho Nacional dos Direitos Humanos (CNDH) convidou as participantes e os participantes da 12ª Conferência Nacional de Direitos Humanos a se reunirem nos dias 27 a 29 de abril de 2016 para discutir e deliberar sobre a situação dos direitos humanos no Brasil, identificar caminhos a serem percorridos na elaboração de políticas públicas para a efetivação deste conjunto de garantias, e reafirmar o compromisso de Estado e sociedade com os direitos fundamentais – alicerce fundamental da institucionalidade democrática no Brasil”.(p.03, Brasília, 2016)³⁸.

Nesta Conferência, que teve como tema “Direitos Humanos para Todas e Todos: Democracia, Justiça e Igualdade”, as lideranças indígenas de Araxá, contribuíram para a votação em todos os três eixos temáticos. No primeiro, que foi sobre afirmação e fortalecimento da democracia; no segundo, sobre a garantia e universalização de direitos e; por último, no que tratava sobre a promoção e consolidação da igualdade. Dentre os quais, tiveram uma efetiva participação nas elaborações e decisões das propostas relacionadas ao segundo eixo que discutiu - segundo o caderno de propostas do evento- enquanto subeixos, propostas para o Sistema Nacional de Direitos Humanos para implementação da terceira versão do Programa Nacional de Direitos Humanos e para o enfrentamento da violência motivada por diferenças de gênero, raça ou etnia, idade, orientação sexual, identidade de gênero e situação de vulnerabilidade; para o enfrentamento ao extermínio da juventude negra; para o enfrentamento à criminalização dos movimentos sociais e defesa dos direitos dos defensores de direitos humanos; e para o direito à memória, verdade e justiça.

Eles participaram também da elaboração e da votação de propostas direcionadas ao terceiro eixo temático, que discutiu nos subeixos o desenvolvimento e direitos humanos; os compromissos institucionais com as políticas de reparação, ações afirmativas e promoção da igualdade; promoção dos direitos humanos econômicos, sociais, culturais e ambientais e estratégicas de mobilização e promoção dos direitos humanos.

No decorrer do primeiro e segundo semestre de 2016, acompanhei algumas atividades que as lideranças estiveram presentes, na (AMM) Associação Mineira dos Municípios em Araxá, a qual a associação indígena também é membro, em reuniões do Fórum Regional que o governo do Estado de Minas promove nas regiões mineiras *com participação popular, representantes do Governo do Estado, de órgãos federais, prefeitos, vereadores, entidades empresariais e sindicais e de representantes do poder legislativo estadual e federal*³⁹ para diálogos e construção de políticas públicas que atendam as demandas e características de cada região e as lideranças associação indígena araxaense, além de serem integrante, também representa os vinte e sete municípios do Planalto de Araxá no Triângulo Sul, no que se refere à comunidade indígena e quilombola. Porque em cada região mineira onde há reuniões do Fórum tem seu representante com vistas a contribuírem para o desenvolvimento social, político e cultural regional através de diálogos específicos.

Durante o trabalho de campo, em conjunto com o cacique e o vice-cacique da associação, acompanhei as visitas aos museus da cidade para entender sobre as características indígenas e um pouco sobre a história dos índios Arachás. Na oportunidade, visitamos o Museu Calmom Barreto, um local que expõe as telas que retratam a história indígena, o massacre dos Arachás a chegada dos bandeirantes e a escravidão em Arachá. Também visitamos a Fundação Calmom Barreto e o Memorial de Araxá, onde há um pequeno espaço reservado para exposição dos artesanatos indígenas dos descendentes Arachás, os quais estão pendurados na parede: um arco e flecha, um arco-dos-ventos indígena, que é uma espécie de cipó enrolado na forma circular com um emaranhado de um tipo de linha cerosa e fina de uma extremidade à outra completando todo o espaço circular interior e umas sementes e penas de gavião penduradas; e dentro da pequena vitrine, um cocar, colares, flechas e um exemplar da revista –O Trem da História||.

Em junho de 2016, participamos juntos do evento intitulado "Da luta pela terra a construção da cidadania. Povos Indígenas, Negros e Sem Terras", um Seminário Internacional de Educação do Campo da Universidade Federal de Uberlândia que foi realizado pelo Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Cultura e Comunicação (GEPECC), da Faculdade de Educação (Faced/UFU), no eixo temático Política, História

³⁹ Disponível em : <http://www.forunsregionais.mg.gov.br/sobre> . Acesso em: 25/10/2016.

e Cultura dos Povos Indígenas coordenado por Marcos Terena⁴⁰ que é uma importante liderança indígena brasileira, em que juntamente com o cacique e vice-cacique, discutimos e apresentamos um trabalho sobre os índios desaldeados no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. Neste mesmo ano, o cacique me levou ao centro de Umbanda que ele frequenta e participei juntamente com ele e o vice cacique das atividades no Centro Espírita Estrela do Oriente e ainda participamos de um curso de curta duração -Aproximações entre Antropologia, Arqueologia e História no estudo da tecnologia e da cultura⁴¹ oferecido pelo GEPAHEI- Grupo de Estudos e Pesquisas em Arqueologia, Etnologia e História Indígena.

É importante observar que, desde o princípio da negociação com o campo em Araxá, à priori via email e posteriormente pessoalmente, o cacique e alguns integrantes da associação se dispuseram ao diálogo em relação à etnografia, acolhendo positivamente a iniciativa do trabalho. Inclusive, fiquei surpreendida em relação à primeira vez que estive na associação Andaiá, pois tive uma recepção calorosa, com a presença dos principais membros da organização, no momento que cheguei estava sua filha, Warkalã Kayapó que é a mãe de suas filhas e que também é uma liderança da associação e aos poucos foram chegando o Pagé e vice-cacique, Urutanhã Canela e Lorena Pewawi e a cozinha estava bastante movimentada por ser um local de sociabilidade para eles. Então, me apresentei oficialmente à todos e conversei sobre a pesquisa, buscando seguir as regras e a ética do trabalho antropológico. E neste momento, percebi um grau de receptividade bastante considerável.

A seguir, a narrativa do cacique ilustra a história de constituição desta associação:

“Eu sou o Cacique Karkará-Uru...eu descendo do povo Katu-Awá-Arachás. Nós descendemos de um povo muito antigo que desceu do litoral pra cá, em anos muito distantes...É do povo Tremembé que descendemos...Lá do nordeste do Brasil, numa época muito antiga...e aí, chegando aqui, nosso povo se manteve na região de Bambuí....Isso é coisa que remonta muitos séculos, é uma história que segundo arqueólogos e antropólogos estamos aqui há cerca de 1.400 anos...E aí, depois a tribo aumentou muito, teve muitas guerras com outros povos, com os Bororo, com os Kayapós... aí tinha os Tapuyos...tinha povos muito diferentes dos nossos e começou haver conflitos e guerras...aí, desmembrou um pouco do pessoal nosso que veio pra cá, para a região de Araxá. É muito antigo... E aqui o nosso Cacique

⁴⁰ Facebook disponível em : <https://www.facebook.com/marcos.terena?fref=ts> . Acesso em 25/10/2016.

Andaia, um dos primeiros caciques, Andaiá-Aru foi um ancestral nosso... Que comandou a região aqui durante muito tempo... Tanto é que a gente honra ele com o nome da associação...que se chama Andaiá...o nome dele, né. O Cacique Andaiá fundou a primeira aldeia aqui e depois o povo foi expandindo, foi vindo mais gente de lá pra cá e desceu mais gente do litoral também que era do nosso povo e aí houve um aumento, que tinha 17 aldeias. A aldeia que ele fundou teve o nome de Arachá... traduzindo Ara-chá é o nome do lugar onde se avista tudo, o lugar onde o vigilante vê tudo, uma ideia de vigilância...Aí, essa aldeia mãe ficou situada no alto, numa região onde fica o Barreiro , onde hoje tem um hotel bonito... Foi construído numa região de cratera de vulcão extinto... E no entorno desse hotel tinha muita mata e ali foi fundada a aldeia do Cacique Andaiá-Arú e o povo foi aumentando e expandindo as aldeias...Tinha aldeia em Perdizes, em Ibiá, aqui em Nova Ponte... ali onde tem umas represas,tinha algumas aldeias...Perto de Campos Altos e Argenita, Tapira. Nós somos do tronco tupi e nossa língua é tupi, é diferente do tupi-guarani e nosso cacique chegou reger 17 aldeias na região. Tem um museu em Perdizes que tem várias peças tiradas dos sítios arqueológicos que temos... Então essa é a história nossa... Veio outras pessoas, como o pagé Sussuará Uru que é da mesma língua nossa,né! A língua matriz...o tupi antigo,né! Mas, ele veio do povo Indaiá, é tronco tupi também... Então, o que acontece...como falamos a mesma língua, aglomerou Tapuia/Canela, Kayapó e outros aí ficou fácil, né !”⁴¹

(Entrevista com cacique 25/04/2016).

O cacique Arachá sempre afirma: “*sou mais pagé, do que cacique*”. Por causa dos conhecimentos que tem e foram herdados dos seus antepassados, é o descendente da linhagem de lideranças do Povo Katu-Awá-Arachás. Segundo a liderança, a associação possui esse nome por causa dos primeiros ancestrais ao qual descende, o cacique Andaiá Aru que fundou a primeira aldeia indígena Arachás e que comandou toda a região por muito tempo, constituída no passado por dezessete aldeias. Narra ele que o Povo Katu-Awá-Arachás, em 1776, lutaram bravamente contra o domínio branco e também contra o extermínio do seu povo e que neste mesmo século estavam lutando para defender os

⁴¹ **Bambuí** , localiza-se no centro-oeste mineiro, próximo à Serra da Canastra. Disponível em : <https://pt.wikipedia.org/wiki/Bambu%C3%AD> , acesso 06/07/2016

Campos Altos : localizada na microrregião de Araxá e Mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. Disponível em : https://pt.wikipedia.org/wiki/Campos_Altos , acesso 06/07/2016

Argenita : Comunidade, distrito de Ibiá/Mias Gerais. Disponível em : http://www.guios.com.br/rota_info.php?i=25&_Cachoeira%20da%20Argenita , acesso 06/07/2016

Tapira : -Localiza-se a uma latitude 19°55'20" sul e a uma longitude 46°49'23" oeste, estando a uma altitude de 1 091 metros. (...) "Tapira" é um vocábulo derivado da língua tupi que significa "anta", através do termo tapi'ira". Disponível em : [https://pt.wikipedia.org/wiki/Tapira_\(Minas_Gerais\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Tapira_(Minas_Gerais)) , acesso 06/07/2016

Perdizes : Município localizado no Triângulo Mineiro. Disponível em : <https://pt.wikipedia.org/wiki/Perdizes> , acesso 06/07/2016

seus territórios, suas aldeias e o próprio povo em todos os sentidos: culturais, simbólicos, políticos e humanos, propriamente dizendo. Segundo o cacique, o sofrimento sentido pelos seus antepassados com a violência praticada pelos coronéis da época pode ser comparado às diversas situações de violação dos direitos humanos que na atualidade vivenciam os Guarani-Kaiowá do Mato Grosso. Defende ele que, apesar dos coronéis da época terem massacrado os Katu-Awá-Arachás no final do século XIII, ficaram toda a linhagem dos caciques para contarem sobre o ocorrido, para preservar a cultura ancestral, fazerem o resgate da memória e para continuarem lutando na busca pela garantia dos direitos perante a perversa política coronelista que até hoje está em vigor na cidade dos Arachás.

Segundo o cacique, na atualidade e ao longo dos Séc. XIX ao XXI, a linhagem remanescente dessa etnia vem lutando contra as injustiças políticas cometidas ao longo do tempo por coronéis e, depois, por seus descendentes, que vem praticando violências de todos os tipos até o presente momento. Ele também lembrou que ambas as partes do conflito convivem no mesmo espaço urbano durante gerações, sendo que tanto para os índios como para os brancos ainda não se apagaram as memórias do conflito histórico entre, de um lado, os índios; e, de outro lado, os fazendeiros, que se consideram os donos do poder e que perpetuam os interesses materiais herdados do período colonial. Segundo o seu relato, a formação de uma associação indígena era um anseio que seu bisavô, seu avô e seu pai, tinham. Para formar a coletividade, famílias indígenas de diversos povos que migraram para Araxá se uniram à associação (Kayapó, Katu-Awá-Arachás, Indaiá, Puri, Guarani Mbyá, Mucuri, Maxacali, Tapuya/Canela e dentre outras). Porém, Apesar de haver um número considerável de inscritos, não são todos que tem participado das atividades por terem se mudado da cidade, por falecimento ou até mesmo por receio de assumir na sociedade sua identidade indígena. Atualmente, duas lideranças estão à frente das questões políticas, o cacique Karkará Uru, Warkalã Kayapó e o Pajé Sussuará Aru, sendo que este último se autoidentifica e é reconhecido pelos demais como vice-cacique.

A sede está localizada num bairro periférico da cidade, no bairro Bom Jesus e é também a moradia do cacique, descendente do povo Katu-Awá-Arachás. Existem, na sala da casa, diversos artesanatos que foram adquiridos, ao longo do tempo, por meio de trocas com outros povos indígenas de outras regiões do país. Esses artefatos estão

expostos com destaque, pois expressam o reconhecimento, por parte de outras lideranças e povos indígenas da região e do Brasil, da legitimidade das reivindicações de autoidentificação indígena de seus membros como descendentes vivos do antigo povo Arachá. Esses objetos artesanais expressam uma espécie de -capital simbólico da associação, uma garantia da legitimidade da principal demanda dos membros da organização política, ou seja, em serem considerados indígenas.

Dentro de uma igaçaba, tem uma lança Bororo que, segundo o cacique, é um presente dado à associação por um jornalista araxaense. Logo ao lado, avista-se uma lança feita de uma palmeira chamada patioba preta, presente do cacique Pataxó da Aldeia Coroa Vermelha, da Bahia. Não muito longe dali, avista-se uma lança-arco Guajajara recebida em troca de um maracá Arachás; uma borduna recebida como presente e um arco feito com a palmeira de nome patioba preta, que é o resultado do escambo com o cacique Pataxó da aldeia Carmésia. Cada objeto exposto na sede da associação expressa uma relação de troca bem sucedida com outras lideranças e etnias indígenas do Brasil.

De fato, o acervo de objetos artesanais da associação é enorme: uma machadinha de patioba preta Potiguara; uma lança-borduna que desmonta Kariri Xocó; um pau-de-chuva Pataxó Ha Ha Hae. Uma machadinha de dois cortes Pataxó; um jequití Ticuna; uma borduna Kariri; um pau-de-chuva Kaingang; um maracá Tukano; um maracá Kayapó; duas flautas Pataxó; três machadinhas e uma zarabatana Arachás. Na parede da sala, um remo Wapixana, um colar Xavante dado pelo cacique Thisirobó Uano. Ao lado, vê-se um cocar azul e branco Kariri; um cocar com pena de gavião Arachás. Já no quarto do cacique, há um arco e flecha Pataxó pendurado numa parede e outro cocar (ambos de pena de arara azul) noutra parede, que ele diz usar em eventos políticos aos quais a associação é convidada. A variedade de artesanatos descrita permite perceber que a associação, além de promover o intercâmbio cultural entre as famílias que a integra, também busca interagir com diversos povos e lideranças indígenas no país por meio de alianças políticas e laços de amizade.

3.2. Warkalã e o contexto urbano araxaense

Warkalã é a matriarca de sua família e mora em Araxá, no bairro Pão de Açúcar IV. Ela tem duas filhas e dois netos e relata ter tido uma infância marcada pelo trabalho

na roça juntamente com seus pais e avós irmãos e irmãs. Essa trajetória de trabalho continuou em Araxá, onde atuou durante mais de uma década na mineradora local e, posteriormente, como comerciária no Bairro Bom Jesus, em um negócio próprio. Ela é uma importante liderança indígena regional, uma das fundadoras da associação indígena araxaense, que atua – tanto em nível estadual e nacional - juntamente em associação com outras lideranças e associações indígenas brasileiras, buscando sempre lutar para garantia dos direitos dos povos indígenas. No seu espaço de moradia - que é uma construção de alvenaria bastante ampla, coberta com telha de barro,- o ambiente é fresco e confortável, havendo um espaço que funciona como um ateliê, onde ela confecciona os diversos artesanatos indígenas que comercializa: maracás, colares de sementes, luminárias de bambú, círculo dos ventos, brincos de semente e adornos plumários – brincos, cocares coloridos femininos e masculinos, em alguns ela coloca penas de gavião no centro, panelas de barro com diversos grafismos, potes com grafismos diversos utilizando o ouriço de uma castanha arredondada, marrom e rugosa parecida com o ouriço da castanha do Pará. Ela faz também belíssimos trabalhos de *decoupage* em telhas cerâmicas, retratando a cultura indígena, ao representar entidades xamânicas e umbandistas. Warkalã é descendente Kayapó, mas também se autoidentifica como Arachás.

Desde a formação da associação, ela cuida da documentação da associação, integra e participa de discussões em eventos que tratam de assuntos sobre as culturas indígenas e faz o artesanato que aprendeu com seus antepassados, bem como por meio de troca de experiências com outras pessoas de etnias diferentes, as quais, ela estabeleceu relações de amizade no intercâmbio cultural. Em seu espaço de moradia, ela também tem outro local que é destinado para guardar diversos adornos plumários, flautas, arcos e flechas, lança-borduna que desmonta Kariri Xocó; pau-de-chuva Pataxó Há-Ha-Hãe dentre outros. Há também uma hortaliça com folhagens para alimentação (couve, alface, almeirão, cebolinha, salsa), pés de mandioca-cacau, e uma árvore frutífera que produz manga. Na cozinha, há uma cantoneira em pedra de mármore, que é uma pequena prateleira encaixada na parede na forma arredondada, onde se vê imagens de entidades católicas, umbandista e do xamanismo indígena (Preto-Velho, Cacique Pena Branca e Nossa Senhora Aparecida).

No decorrer do trabalho de campo, a interlocutora me presenteou quatro maracás com grafismos diferentes, inclusive um deles tem um traço vermelho representando o urucum e dois traços pretos representando o genipapo. Esta produção do artesanato indígena é uma característica relacionada com a identidade dos índios urbanos, porque, é também uma forma de manter e transmitir para as gerações do presente e futuras, seu conhecimento, sua ancestralidade e suas tradições culturais.

Ela me explicou um pouco sobre o significado dos grafismos e disse que faz maracás com a casca de coco-da-baía e de coité; um fruto de uma árvore também com o mesmo nome e muito usado para a produção artesanal de utensílios domésticos tais como cuias e outros vasilhames. Warkalã Kayapó-Arachá disse que, antes de produzir os maracás de coités, eles constumam tratá-los deixando-os submersos em água por cerca de dois há três meses. Após este período, eles são retirados da água e colocados para secar. Os objetos são lixados e depois recebem um -banho de óleo de coco para que as peças obtenham uma textura lisa e brilhosa. Já os maracás feitos com a casca de coco recebem uma forma de lixar diferente. Warkalã Kayapó-Arachá, sempre em nossos diálogos, aborda a importância sobre a participação política indígena na busca para a garantia dos direitos humanos e culturais, e à terra que os povos indígenas têm por serem pessoas humanas originárias do território brasileiro. As figuras a seguir mostram um pouco sobre o artesanato e toda sua beleza que é feito pela interlocutora, representando a cultura indígena urbana em Araxá, bem como demonstrando a materialização dos conhecimentos que foram transmitidos pelos seus antepassados.



Figura 1: As sementes olho-de-pavão usada para confecção de colares e outras peças e a semente noz-da-índia no cesto de bambu trançado usadas para fazer um instrumento sonoro denominado como marcador de passo. Foto: Assunção, Agosto 2016.



Figura 2: Na figura, dois adornos plumários masculinos e um feminino que Warkalā aprendeu confeccionar com os Guaranis(no cocar do centro, penas de gavião rei para reverenciar o xerimbabo dos Arachás e maracás que ainda estavam sendo produzidos. Foto: Assunção, Agosto 2016.



Figura 3: Na figura, mais variedades de maracás que a interlocutora estava confeccionando para atender às demandas de vendas de artesanatos, que tanto as pessoas da cidade encomendam, quanto de outras localidades brasileiras e outras pessoas indígenas compram de Warkalã. Foto: Assunção, Agosto 2016.

3.3. Família Indaiá-Arachás e a cidade:

O vice-cacique Sussuará Aru é natural de Araxá e também vive no mesmo bairro que os Guarani Mbyá. Ele descende dos índios Indaiá- Arachás, fazendo parte do clã da onça parda Sussuarana. Por isso, ele diz ter recebido dos antepassados esse nome indígena. Ele possui duas filhas com ensino superior que ocupam espaço de trabalho no serviço público municipal, porém não se envolvem nas questões indígenas da associação. Ele vive sozinho em uma casa confortável, de alvenaria, piso de cerâmica, forrada de laje, espaçosa, com boa circulação de ar. Na entrada de sua moradia estão pendurados alguns artesanatos, os quais alguns são feitos por ele e outros, resultantes de trocas nos intercâmbios com outros povos. Uma borduna patioba preta e um arco e flecha Pataxó da Aldeia de Carmésia; uma lança Kariri; uma machadinha; um cocar de pena de gavião e alguns maracás Arachás. Esses objetos enfeitam a entrada de sua casa, mas, principalmente, também simbolizam o espaço da moradia enquanto –indigenal, demarcando a sua origem étnica frente aos visitantes.

O vice-cacique é aposentado de uma mineradora local, na qual trabalhou por três décadas desempenhando atividades de motorista de caminhão. Atualmente, a mineração representa a mais expressiva fonte econômica da cidade, cujo subsolo é riquíssimo em minerais: fosfato, nióbio e o principal: minerais radioativos como urânio, plutônio, césio são extraídos em grande quantidade pela Companhia Brasileira de Metalurgia e Mineração (CBMM) . O fato de Araxá ser uma grande jazida de minério fez com que esse recurso se tornasse o foco principal da atividade econômica na região, em detrimento do turismo e outras atividades. Sussuará também integra o conselho deliberativo da Associação de Bairro Urciano Lemos, onde tem uma atuação política importante. Trata-se, portanto, de importante liderança indígena regional, que exerce um papel político importante na mediação com outras pessoas e grupos sociais da região de Araxá.

3.4. Família Mokurñ e a cidade

A família Mokurñ é natural do norte de Minas Gerais, da cidade de Presidente Pena de Carlos Chagas, localizada na Microrregião de Nanuque onde conviveu com outras pessoas indígenas neste contexto urbano, que segundo ela é uma cidade de pequeno porte, migrando posteriormente para Teófilo Otoni também localizada no norte mineiro sendo que estas duas localidades são pertencentes à Mesorregião do Vale do Mucuri.

A segunda fase de migração da família teve como destino o Triângulo Mineiro, região onde vivem há mais de trinta anos. Lindaura relatou ter se mudado com seus pais, três irmãs e três irmãos, para Araxá quando ainda era criança. Na época, seu pai era trabalhador ferroviário e foi transferido de sua região de origem para o Triângulo Mineiro para trabalhar na construção da rede ferroviária de Araxá. Ela explicou que não sabe descrever quantos sobrinhos e sobrinhas tem. Estávamos eu e o Cacique Edson no trabalho de campo e fomos então até a casa de Lindaura que nos recebeu em sua moradia com uma tamanha humildade e receptividade. Após as devidas apresentações, ela narrou, com uma voz suave e um pouco tímida, o seu envolvimento com o evangelismo, bem como algumas partes de sua história de vida e de sua vivência urbana pregressa. O seu relato é repleto de situações de sofrimento e violência. Ela já trabalhou na colheita de café, no plantio e na capina de roças com a enxada, sendo que seus irmãos não tiveram a mesma experiência de vida por terem melhores condições de acesso à atividades laborais diferentes em outros setores.

Em relação à identidade indígena, os pais que buscavam manter essa identificação viva entre os membros da família. Atualmente, no entanto, é somente ela que leva a tradição familiar adiante, por que as filhas e filhos, assim como as irmãs e irmãos, já não se autoidentificam enquanto pessoas indígenas. Mesmo assim, todos os integrantes da família fazem parte da Andaiá Associação de Intercâmbio Cultural Indígena de Araxá desde sua fundação.

O espaço de moradia da família está localizado no bairro Urciano Ramos. Eu fiquei observando suas expressões corporais e suas falas que naqueles momentos de diálogo a interlocutora estava vestida com uma camiseta azul escuro, chinelo de dedos da marca havaianas um pouco gasto e uma saia marrom e em algumas vezes dizia: “*Eu sou muito simples fia, mas, vou te mostrar minha casa!*”. E entramos pelo corredor estreito que dá

acesso à varanda e posteriormente à cozinha. Durante esta pequena caminhada, ela contou que é uma senhora e que, no espaço urbano araxaense, sempre trabalhou como diarista, prestando serviços domésticos e gerais há muitos anos. Atualmente, no entanto, ela enfrenta alguns problemas de saúde relacionados com o diabetes, anteriormente que a tem afastado parcialmente do trabalho. Segundo seu relato, sempre trabalhou desta forma para conseguir cuidar de seus filhos que estão atualmente adultos. Ela tem três filhas e um filho. A primeira filha tem dois filhos e duas filhas, a segunda filha também tem dois filhos e duas filhas; a terceira filha tem dois filhos e é atendida pelo Programa de habitações populares Minha Casa Minha Vida no bairro Pão de Açúcar dois, um espaço urbano novo na cidade, situado na periferia e um de seus filhos enfrenta um problema de saúde infantil relacionado com problemas psíquico-motor.

Toda essa geração de parentesco que somam seis netos e quatro netas está em idade escolar. Já o seu filho ainda não constituiu um núcleo familiar e vive com ela. Lindaura Mokurñ me relatou ter se mudado com seus pais e irmãos para Araxá quando criança, quando seu pai, que era trabalhador ferroviário, foi transferido de sua região de origem para o Triângulo Mineiro para trabalhar na construção da rede ferroviária de Araxá. Atualmente ela vive numa casa muito simples de alvenaria sem muitos móveis onde há nos fundos uma grande varanda que se estende à cozinha, onde encontrei sua riqueza cultural herdada dos seus antepassados; que é o preparo artesanal do urucum. É produzido na varanda uma grande quantidade de urucum socado no pilão até que as sementes deste se transformem num pó bastante fino e vermelho para utilização de tempero em um projeto realizado pela comunidade religiosa que integra destinado à distribuição de sopa benficiente à crianças carentes que Lindaura participa aos finais de semana e também vi uma quantidade considerável de grãos de café em natura aguardando para serem torrados e moídos em seu moinho manual. Enquanto ela me mostrava os diversos sacos de caroços de urucum e os vasilhames de sementes já em fase de preparo, comentou sobre seus antepassados e relatou:

“Hoje em dia eu ainda faço comida pra festas, faxinas, serviços gerais e eu sei preparar o urucum desse jeito porque eu aprendi com minha mãe. Eu sou filha dos caboclo d’água, uma mistura de cobra grande e de peixe, o povo fala que isso é lenda, mas, não é. Eu vivi isso, o meu avô pescava com a mão, ele era cego e pescava.”
(Entrevista em 25/08/2016)

Nesta fala da interlocutora, eu percebi que está presente uma narrativa que não somente expõe sua vivência urbana relacionada ao trabalho e a outros grupos sociais, mas, também uma dimensão mitológica em relação aos seus ancestrais e o ato de pescar com a mão como meio de subsistência de seu povo, no qual era um conhecimento sobre o rio e a pescaria e que remete à culturalidade. O caboclo d'água é um ser mítico bastante famoso e temidos por pescadores não autorizados à pratica da pescaria por este caboclo nas regiões do Rio São Francisco e que integra o folclore brasileiro. A notícia a seguir on line descreve um pouco sobre o sujeito mítico mencionado na fala da interlocutora:⁴²

“ Caboclo d'água, também referido como nego d'água é um ser sobrenatural de aparência monstruosa conhecido por atormentar pescadores e barqueiros que cruzarem o seu caminho. Pessoas ribeirinhas o descrevem como sendo uma criatura musculosa, troncuda, com pele cor de bronze, baixa estatura e com somente um olho localizado no meio da testa. É descrito ainda como sendo uma entidade ágil e poderosa, que consegue estar em vários lugares ao mesmo tempo e com a capacidade de se manifestar com aparência de algum animal. (...) O caboclo é muito conhecido na região do Rio São Francisco, onde existem diversos relatos de experiências diretas com este personagem do folclore brasileiro. Os pescadores da região além de todas as técnicas para afastar ou se proteger do caboclo, esculpem na proa de seus barcos imagens com feições monstruosas, as chamadas carrancas. Também cravam facas no fundo das canoas, por acreditarem que o aço é um importante assessorio para afastar as manifestações de seres sobrenaturais. Assim podem realizar a pesca tranquilamente, pois sabem que a entidade mítica não irá atormentá-los.”

Além de trazer para a narrativa a sua descendência “mitológica”, reforça a vivência urbana em Araxá comentando sobre sua luta recorrente para conquistar os meios de subsistência para sua família. O uso e o preparo do urucum nas sopas benficiares que Lindaúra faz e ao nos relatar sobre sua felicidade em participar do projeto, demonstrou que sua vivência urbana está além da dimensão do trabalho, estando relacionada à solidariedade por meio do seu conhecimento ancestral. De fato, tenho aprendido muito com todas as histórias de vida que constam nesta etnografia. No entanto, participantes desta etnografia, fazem o uso de diversas formas do espaço urbano.

⁴²Disponível em: <http://www.infoescola.com/folclore/caboclo-dagua/>. Acesso em 14/10/2016.

3.5. Família Maxakali e a cidade

A família Maxakali mora no bairro Santo Antônio e José foi o interlocutor que me recebeu na casa do vice-cacique Sussuará Aru, um momento ao qual foi convidado pelo Cacique Edson Karkará Uru a integrar a Associação Andaiá. Ao narrar sua história de vida, ele nos contou que foi lavrador na roça e atualmente vivencia o espaço urbano em Araxá, onde trabalha como reposito e empacotador de mercadorias em um supermercado. José relatou que descobriu sua descendência indígena e sempre buscou seguir os ensinamentos transmitidos a ele através do seu avô paterno. Tal descoberta, ele teve ao escrever um trabalho na sua idade escolar. Segundo suas narrativas, tem somente um irmão e o restante sua família paterna é natural do Vale do Jequitinhonha, no norte de Minas Gerais, mas, vivem há muito tempo no Triângulo Mineiro. Seu trisavô paterno foi escravo, trabalhando nos engenhos da região de naturalidade da família e segundo o interlocutor, ao fugir para o quilombo, seu trisavô encontrou a aldeia Maxakali, onde conheceu sua trisavó paterna, local em que nasceu seu bisavô paterno que *-já era uma mistura de negro com índio*!, ressaltou José.

“Meu avô teve onze irmãos, todos indígenas e da etnia Maxakali. Ele era muito –fechado! dava para ver que o costume dele era diferente do nosso, gostava demais de batata-doce, inhame, caçar, pescar. Eu tenho até uma fotografia do meu avô para mostrar a você porque faz três meses que ele faleceu bem velhinho ! Todos indígenas criados ali naquela região. Não tenho conhecimento da língua e quem tinha mesmo o conhecimento da cultura do meu povo era o meu avô que me ensinou muitas coisas. Ele dizia que no nosso povo ainda se conservava a língua do nosso povo e evitava-se falar a língua dos brancos. Era um povo mais retraído, um povo mais arisco e que não gostavam de muita conversa com estranhos, né! Só mesmo com os parentes da aldeia. É um povo que preserva sua cultura e seus costumes até hoje, mesmo tendo contato com o homem branco. Já a minha bisavó materna foi –pega no laço! aqui em Minas Gerais nas proximidades de Ibiá e São Gotardo, onde ela nasceu e cresceu. Era na época em que os fazendeiros e coronéis capturavam muitos índios no laço, como se não fossem humanos de verdade. Faziam isso para que os indígenas trabalhassem em suas propriedades e minha bisavó foi uma dessas pessoas” (Entrevista em 13/08/2016).

Eu percebi que José estava enfatizando consideravelmente sobre o seu parentesco durante a conversa que tivemos e ao contar sobre sua bisavó materna, observei no relato uma narrativa recorrente que ouvi durante algumas oportunidades no

trabalho de campo, que é essa história nas regiões do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba de que “meu parente foi pego no laço”. Conforme costumam dizer na região, “todos possuem uma avó índia que foi capturada ou raptada” por um parente do sexo masculino, geralmente o avô paterno ou materno. Assim, José relatou que aprecia muito viver na cidade, que pretende retomar os estudos no ensino superior, tendo como planos de estudos as Ciências Sociais ou a Filosofia. Ele considera também que o preconceito contra a pessoa indígena deveria ser extinto do pensamento da sociedade brasileira, porque nem o índio na cidade e nem nas aldeias, deveriam sofrer os estigmas existentes em relação a “ser índio”. José ressaltou que:

“ Eu tenho muito orgulho dos meus ancestrais porque eles fizeram muito pelo Brasil e o fato de um ser humano ser indígena não o coloca na posição de um ser selvagem, porque muitas pessoas pensam que o lugar do índio é no mato e não é porque é um ser humano como qualquer outro... Na cidade também é lugar do índio e os índios querem preservar sua cultura, mas, também querem valer o direito de participarem do mundo exterior à sua cultura”.
(Entrevista em 13/08/2016)

Tanto no primeiro relato, quanto no segundo, o relato de José traz uma grande contribuição para refletirmos sobre o ser indígena na cidade, na atualidade, e sobre o estigma existente sobre “ser índio” na cidade e ser índio vivendo na aldeia, na floresta, porque o grande fato de que ser índio é ser em primeiro lugar um ser humano dotado de ontologia e nunca selvagem ou “descivilizado”. Contudo, José diz que assume sua identidade indígena em todas as situações e até mesmo em assinaturas de documentos, por ter orgulho de sua ancestralidade. Por outro lado, nem todos os seus parentes se autoidentificam da mesma maneira. Segundo José, eles preferem se identificar enquanto negros, já que a sua família também tem esta descendência.

3.6. Lorena Pewawi Arachá e a cidade

Lorena Pewawi integra a Andaiá desde a fundação da associação indígena, sendo que é conferida a ela a função de executar atividades enquanto Primeira Secretária. Ela é natural de Araxá, mora no bairro de Villa Jardim com seus quatro

filhos e é descendente dos índios Arachás. Nas oportunidades que conversamos, ela me recebeu tanto na sede da associação, quanto na residência onde atualmente mora uma liderança indígena arachá. Ela tem esse nome porque foi dado de presente por um pagé Xavante centenário que morava na reserva indígena de Sangradouro, no Mato Grosso. A interlocutora trabalha numa empresa de certificação da qualidade do café, tratando de assuntos relacionados ao meio ambiente e à segurança do trabalho. Ela foi professora salesiana no colégio Dom Bosco por algum tempo e todas as vezes que houve a data comemorativa do índio no período que lecionou na instituição, ela diz ter ido à escola usando seus adornos indígenas. Nessas datas comemorativas, reunia seus alunos – com idade entre nove e dez anos - para discutir sobre os povos indígenas e sua história. Nessas discussões, ela sempre fornecia um relato sobre a sua vivência na cidade enquanto “índia urbana”. Ela também realizava algumas atividades complementares como, por exemplo, a dança indígena.

Lorena relata que, apesar dela ter uma vivência urbana, as origens indígenas são fortes na sua identidade: “*não somos aldeados, somos índios urbanos e a nossa raiz indígena é forte e fala alto em nossa alma*”, diz Pewawi. Ela também afirmou que a associação Andaiá foi um apoio importante em sua vida e na vida de outros indígenas da região, pois sempre teve como objetivo promover uma interação maior com outros grupos e comunidades indígenas. Foi desta maneira que eles estabeleceram um maior contato com os Pataxós da Aldeia Carmésia em Minas Gerais, bem como com a Coroa Vermelha, na Bahia, visando constituir vínculos e laços de amizade com as pessoas indígenas destas comunidades. Conforme sua narrativa: “*Eu estava lá na Coroa Vermelha e fiquei na casa deles, foi muito enriquecedor*”.

Ela argumentou também que no decorrer do período de consolidação da Associação Indígena Araxaense, os integrantes e lideranças perceberam a complexidade da sua luta, por causa do constante contato com o não-índio e a existência de inúmeros conflitos de identidade e alteridade com outros setores da sociedade local e regional. Segundo ela é por esse motivo que existe uma desconfiança por parte da pessoa indígena perante os brancos: o receio de que o não-índio só se aproxima do índio para adquirir vantagens relacionadas ao conhecimento tradicional indígena e até mesmo as

possibilidades de exploração diversa da pessoa indígena. Por outro lado, ela acredita que a interferência externa se torna, em grande medida, um claro prejuízo para a

preservação da cultura indígena, pois a perda da tradição, das crenças e o enfraquecimento da cultura resulta, por sua vez, em uma perda de identidade indígena herdada dos antepassados. Para Lorena Pewawi Arachá, a pessoa que tem o sangue indígena e é aldeado e aquela que vive fora das comunidades de origem e até mesmo na cidade, e que percebem essa realidade, entendem que sempre serão índios independente do lugar onde estão vivendo e que a indianidade é um aspecto próprio de indianidade, pois, fato de que estão tendo essa percepção e a experiência de vivenciar o meio urbano proporciona existir esta perspectiva acerca da realidade: “*Eu costumo dizer que nós indígenas somos feitos de outro barro*”, enfatiza ela. A interlocutora também ressalta entender a grande importância de promover o intercâmbio entre os índios urbanos e os índios aldeados e que aqueles que tem o conhecimento sobre a importância e beleza da cultura indígena, que “*joguem a sementinha para que esta sempre se mantenha viva e renasça porque a gente quer ficar entre eles, temos alma indígena*”.

3.7. Os Guarani Mbyá e a cidade

A família Guarani Mbyá é natural da cidade de Baixa Guandú, no Espírito Santo, que faz divisa com o município de Aimorés, em Minas Gerais, onde, de acordo com outras narrativas, há também outras comunidades indígenas. Dona Maria Guarani relatou que sua avó materna e sua mãe sempre contavam a história de que sua bisavó materna foi “pega no laço”. Na época, segundo ela, diziam também que existia um mandiocal que ficava todo revirado, sendo que ninguém entendia porque, pois não encontravam o que ou quem estava comendo as mandiocas. Sendo que, um dia, o seu bisavô materno chegou no mandiocal e encontrou a minha bisavó, uma índia Guarani Mbyá com os cabelos longos, pretos e embaraçados. A partir dessa descoberta, ele travou com ela verdadeira luta, por a mesma era muito brava. Conforme dizia seu avô, foi muito difícil -amansá-la|. A interlocutora ainda ressaltou com ênfase em sua fala que no Triângulo Mineiro, sente falta de frequentar um espaço de sociabilidade importante para a família: “*Porque nós somos descendentes desses índios Guarani Mbyá. Aqui eu sinto muita falta de rio ,porque aqui não tem rio para que a gente possa pescar, tomar banho e divertir com a família nos dias de lazer. Aqui todos são longe. Lá na minha cidade tem o rio Doce e o Rio Guandú que desaguam no mar.*”

Dona Maria sempre morou com sua família em sua região de origem, numa casa construída de pau-a-pique coberta com capim sapê. Ela expôs suas preocupações em

relação ao custo de vida na cidade, considerado por ela como muito elevado. Ela defende que precisa haver mais formas de acesso à moradia popular e que os governantes precisam estar atentos com as famílias que necessitam. Afinal, pagar um aluguel no valor de R\$ 750,00 é um absurdo e muitas pessoas não possuem os meios econômicos para tanto. *“Eu vivo uma luta para conseguir pagar”* diz ela. E sua filha está pagando R\$ 850,00 numa casa pequena com telha de amianto. A interlocutora, também ressaltou que *“quem aluga casa para morar na cidade, são os pobres e trabalhadores e então deveria ser um valor de R\$ 500,00 para baixo.”*

A família dela vive no bairro Urciano Lemos e mantém em sua moradia um brechó e um bar. Desde que chegaram no Triângulo Mineiro, todos os domingos eles expõe e comercializam mercadorias como roupas masculinas, femininas e infantis usadas e também acessórios femininos (brincos, colares, pulseiras) na feira de hortifrutí, pastéis, e produtos diversos que acontece na mesma localidade urbana. Iodete Guarani relatou que sente insegurança ao assumir a sua identidade indígena em público, devida à violência sofrida por seus parentes e o forte preconceito da população branca local com a presença de indígenas na região.

Os Guaranis migraram de Vitória, no Estado de Espírito Santo, para Araxá, há cinco anos. Eles dividem o seu espaço de moradia com a administração de um pequeno comércio. Moram ali a avó, a mãe, o pai e uma das duas filhas com idade entre vinte e vinte cinco anos, dois bisnetos e seis netos. A filha mais velha, com idade entre vinte sete e trinta e cinco anos, o neto em idade escolar e o genro da interlocutora vivem em outra casa, localizada nas proximidades, no mesmo bairro, que também é alugada e também possuem um brechó, trabalhando também na feira. Assim, além da atividade laboral que a família exerce na cidade, houve outro aspecto que observei que está relacionado ao padrão estético por uma das filhas que também foi adotado como forma de ocultar a identidade Guarani. Conforme o relato da filha mais nova, ela estaria usando o cabelo rastafari e pintando o mesmo de louro por ter receio de sofrer violência, já que o seu povo tem enfrentado diversos tipos de violência no Mato Grosso. Dona Maria Guarani, também usa mechas louras como forma de disfarçar suas características físicas. Ela explica que *“A minha filha mais nova e eu inventamos de pintar os cabelos, porque todos chamavam a gente de índias e então resolvemos disfarçar um pouco.”* Argumenta também que gostam muito de viver aqui no Triângulo Mineiro por que consideram que o povo

daqui é muito compreensivo e quase não veem violência contra as pessoas indígenas como em sua cidade.

3.8. Família Canela/Tapuya e a cidade

Urutanhã Canela se autoidentifica como integrante do clã da saracura que, para ela, significa “*ter o dom do pássaro que corre e encanta*”. Já aposentada, sofreu três derrames cerebrais. Sua moradia é no bairro Salomão Drummond e ela diz ser proveniente de “*uma terra onde emana leite e mel*”. Ela tem descendência paterna Tapyuia e, pelo lado materno, da etnia indígena Canela. A interlocutora é adepta ao evangelismo, frequentando os cultos em uma igreja algumas vezes no decorrer da semana. Segundo seu relato, “*há algum tempo, venho frequentando a igreja, depois de ter sofrido três derrames cerebrais recentemente*”. A família é natural do norte de Minas Gerais, porém não moram todos no Triângulo Mineiro. Há mais de trinta anos, Urutanhã mora em Araxá e diz ter conseguido a doação do terreno, onde foi construída sua casa. Tem duas filhas, duas netas, sendo uma em idade escolar e outra já adulta, que tem duas filhas. A interlocutora tem também três netos, sendo um deles ainda criança, o outro estudante de engenharia através do Programa de Financiamento Estudantil (FIES); e outro que estuda Educação Física, ambos na rede privada de Ensino Superior araxaense. Ela considera que é importante para eles permanecer integrados à cultura indígena e aos não índios. De acordo com seu relato, é importante buscar as raízes do conhecimento indígena e transmitir para as gerações mais novas.

“ (...) minha netinha, gosta muito da cultura indígena...Eu acredito que ela vai seguir os meus ensinamentos porque pelo jeito dela, ela quer ter conhecimento de tudo, porque nossa obrigação enquanto mais velhos é passar adiante o que aprendemos com nossos avós, mãe, pai”. (Diário de campo, 09/04/2016).

Observo que esta narrativa expõe claramente a importância que os índios urbanos dão ao esforço de transmitir e preservar a cultura indígena, por que a relação que os índios estabelecem com a cidade no processo migratório, não apaga a identidade indígena. E nesta etnografia, aparece - como já mostraram os dados desde o primeiro capítulo - muitas situações nas histórias de vida dos interlocutores relacionadas com a

migração para o Triângulo Mineiro. Inclusive, ressaltaram as lideranças da associação que algumas famílias indígenas migraram para Araxá, mas, que posteriormente retornaram para suas regiões de origem.

3.9. Refletindo um pouco sobre a importância da Andaiá⁴³

Conforme os dados etnográficos apresentados até aqui, a luta pelo reconhecimento da indianidade e da identidade dessas famílias está refletida na organização política da associação, bem como nas maneiras de formular esta por meio das práticas e formas de resistência cultural e política, promovendo uma resistência constante contra as diversas segregações que o espaço urbano impõe aos índios. Carneiro da Cunha (2012, p. 120) argumenta que “*pode-se entender a identidade como sendo simplesmente a percepção de uma continuidade, de um processo em fluxo: em suma, uma memória*”. A associação Andaiá, que visa atender aos interesses étnicos, tem grande importância étnica, política e cultural para os índios desaldeados na região do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, por conferir uma maior visibilidade étnica através da atuação política e do intercâmbio cultural que a coletividade vem empreendendo no decorrer de sua existência. Esta organização indígena tem se constituído no decorrer dos anos enquanto um instrumento de interlocução com a sociedade nacional e regional, pois, através deste, associação está sempre reivindicando e defendendo os direitos para que as famílias indígenas que a integram, bem como para as pessoas indígenas nestas regiões mineiras em situação de desaldeamento, sejam respeitadas em todos os aspectos que competem às questões indígenas. De acordo com o Instituto Socioambiental:

“A iniciativa de formar associações significa, sobretudo, a tentativa dos índios de conquistar autonomia na gestão dos interesses comunitários que têm interface com o mundo institucional, público e privado, da sociedade nacional.(...) As associações, de um modo geral, são dotadas de uma estrutura administrativa que não existe nas formas tradicionais de organização política das sociedades indígenas. A assimilação e gestão de um modelo associativista com feições burocráticas colidem com a política tradicional (...).” Disponível em:

⁴³ No próximo e último capítulo, mostrarei mais histórias de vivências indígenas urbanas tanto na cidade araxaense, quanto em outras cidades do Triângulo Mineiro. Disponível em : <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/xingu/1552>. Acesso em: 14/01/2017

Esta busca pelo fortalecimento acerca da cultura e identidade indígena no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba e por autonomia na gestão dos interesses da coletividade indígena, torna a associação indígena aqui investigada, uma instituição étnica muito conhecida em várias instâncias por ter sido sempre atuante e reivindicativa no que se refere à defesa e à luta pelos direitos dos indígenas da região. De acordo com o jornal online Interação: “ *a Andaiá faz um trabalho de valorização e de resgate da cultura indígena e o maior anseio da Andaiá Associação de desenvolvimento e intercâmbio cultural indígena da região de Araxá, é implantar um espaço para mostrar a cultura de seu povo* ”.⁴⁴ E mesmo que esteja faltando para os índios na região uma atenção de nível institucional, existe o reconhecimento por parte de outras lideranças indígenas que atuam junto ao Movimento Indígena Nacional e que colabora para dar visibilidade e legitimidade à luta política dos índios urbanos e desaldeados que vivem na região, uma vez que a Andaiá atua em parceria com este movimento e está sempre em diálogo com outras comunidades e lideranças indígenas que extrapolam os limites geográficos do Triângulo Mineiro.

Os movimentos de luta política indígena também precisam ser pensados enquanto espaço de formação da identidade e até mesmo de resgate desta. Esta parceria vem fortalecendo ainda mais a eficácia de suas reivindicações frente ao poder público local e regional. Porque o estabelecimento de alianças com outras lideranças de diferentes etnias e regiões do Brasil tem colaborado para dar maior visibilidade à pauta política indígena, de uma maneira geral, e mais especificamente aos interesses e às demandas dos índios que vivem nas cidades do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. Conforme argumenta (BELTRÃO; FERNANDES; SILVA, p. 394), “ *lutar pela observância da Constituição Federal de 1988 se constitui em esforço de grande envergadura, especialmente para as associações indígenas, instrumentos de luta na defesa e promoção dos direitos étnicos.* ” E a luta dos índios que compõe a coletividade indígena na associação não foge à esse esforço que os autores estão dizendo. Pois, nos artigos constitucionais estão determinados os direitos políticos, culturais, fundiários e étnicos que deveriam ser realmente concretizados. E é por isso que os índios araxaenses

⁴⁴ Disponível em: <http://jornalinteracao.com.br/?p=7893> . Acesso em: 14/01/2017.

estão lutando, assim como outras comunidades indígenas pelo Brasil afora. A imagem a seguir, mostra o símbolo da associação.

3.10. Considerações

Os índios citadinos devem sempre lutar para que a cultura indígena urbana seja valorizada e pela garantia dos seus direitos territoriais e socioculturais. A sociedade envolvente precisa entender as dificuldades que as pessoas indígenas enfrentam nas periferias urbanas, pois os povos indígenas sempre estiveram habitando o meio urbano e isso desde os tempos mais remotos da colonização. Contudo, é muito importante que haja uma desconstrução dos estereótipos diante da multiplicidade cultural indígena não somente no país, mas, também nas regiões urbanas estudadas. Mesmo que as coletividades indígenas no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba não sejam numerosas, elas existem enquanto minoria étnica e política, o que pode contrariar a crença de muitos sujeitos de que - pelo fato de ser uma região predominantemente de não índios - aqui não tenha a presença indígena. Essa afirmação de uma suposta inexistência de índios na região – cujos descendentes teriam sido assimilados ou extintos – é o ápice de um movimento de negação da existência histórica e a presença física dos descendentes desse genocídio, que não somente ainda vivem na região, como também se organizam em coletivos para defender seus interesses.

De fato, essa negação da presença indígena na região é o reflexo de uma concepção de índio urbano bastante equivocada, apesar de amplamente disseminada no imaginário popular, alimentada por inúmeros estereótipos e preconceitos. De fato, este trabalho contribui para demonstrar não somente a existência de coletivos indígenas vivendo nas cidades da região, mas também que os mesmos não têm assumido uma postura passiva frente à história, organizando-se em entidades ou aliando-se a outros setores da sociedade nacional (como vimos nos dois capítulos anteriores). Essa evidência da presença de índios citadinos na região aponta, fundamentalmente, para a necessidade de adequar as políticas públicas municipais e estaduais a realidade dessa população indígena dispersa, respeitando obviamente a sua diversidade e contemplando as necessidades e singularidades das pessoas indígenas no que se refere ao acesso aos serviços de saúde, educação, moradia, trabalho e cultura.

De fato, no decorrer do trabalho de campo, as lideranças da associação indígena araxaense relataram já terem, por diversas vezes, sugerido aos gestores da FUNAI, em Brasília, para que que seja criada, no Triângulo Mineiro, uma coordenação regional da instituição, para que a mesma viabilize o atendimento aos índios desaldeados e para que sejam planejadas políticas públicas que atendam às necessidades das pessoas indígenas que estão vivenciando os espaços urbanos das cidades da região, bem como nos acampamentos urbanos e os assentamentos rurais, porém não houve ainda uma consideração e uma proposta para a solicitação do cacique e das lideranças da Andaiá.



Figura 4: Na imagem, está a bandeira da associação representando os descendentes dos Arachás.
Foto: Assunção, Agosto 2016.

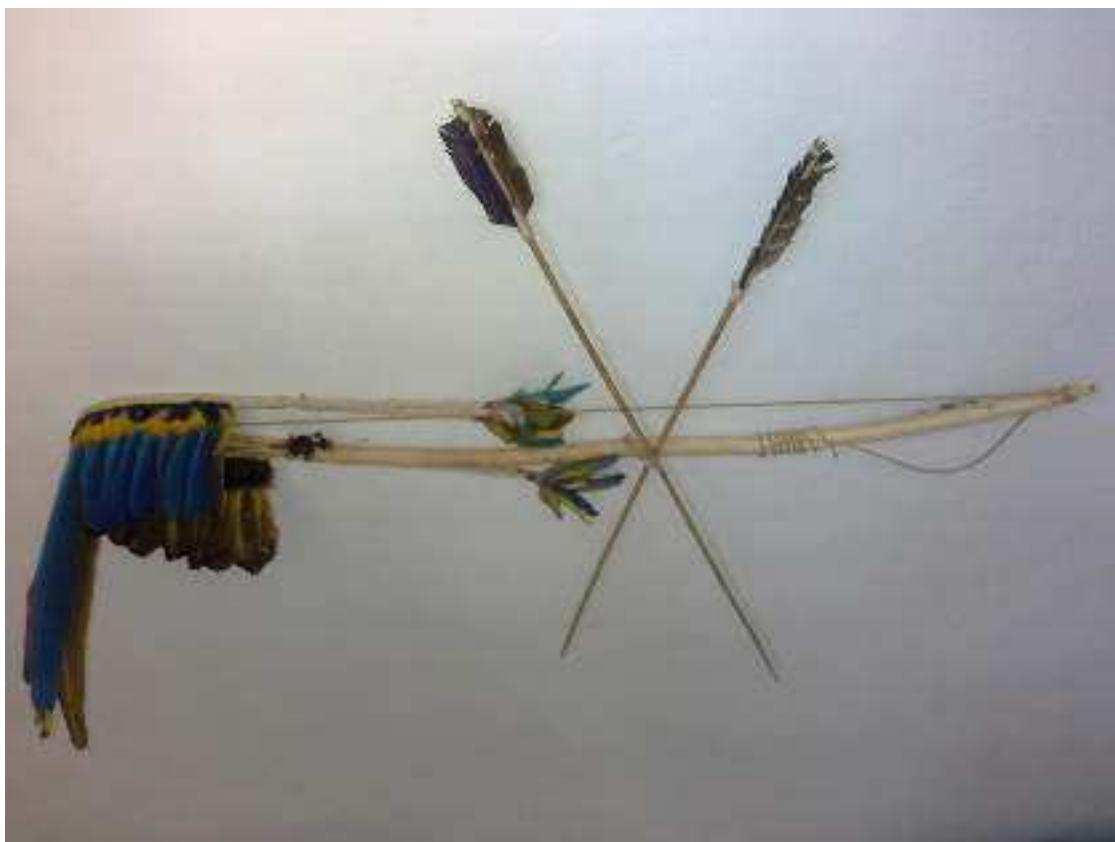


Figura 5: Na imagem, está pendurado na parede do quarto do Cacique, este arco com estas flechas de, bem como este adorno plumário, um cocar.que ele usa em occasoes especiais em que ambos estão presentes penas de arara azul, como por exemplo em momentos de homenagens, congressos e Foto: Assunção, Agosto 2016.

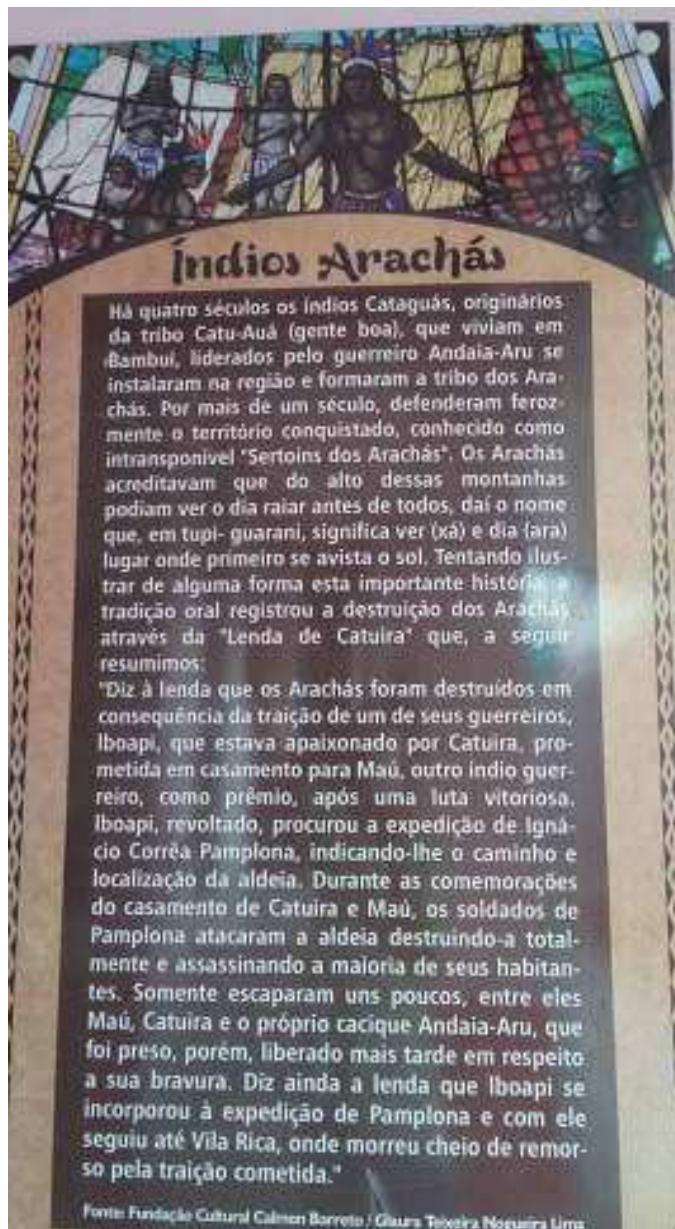


Figura 5: Na imagem, a lenda de Catuira, uma história sobre a dizimação dos índios Arachás que encontrei durante meu percurso de campo pela cidade, numa loja que tem o nome de Shaman e que comercializa para os turistas, produtos confeccionados utilizando como técnica de ilustração de camisetas, a serigrafia. No website da loja, está justificado tanto sobre o nome da empresa, quanto em relação aos Arachás que: – Shaman é um termo indígena que significa "curandeiro", também conhecido como "pajé", que é o responsável pelas curas e pela orientação espiritual de todos os integrantes da tribo. E esse foi o meio que encontramos para homenagear os bravos guerreiros que aqui habitavam, os índios Arachás.|| Informações disponíveis em: <http://shamanaraxa.com.br/> Acesso em: 14/01/2016. Foto: Assunção, Agosto de 2016.

Capítulo IV

Indianidade e outras vivências urbanas no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba

Ao ler a argumentação de Andrello (2006) sobre a cidade indígena de Iauaretê situada no noroeste da Amazônia, observei e percebi que a característica relativa à multietnicidade e à multiculturalidade que o autor descreve em sua tese de doutorado, também está presente nas características indígenas nestas regiões em que realizei trabalho de campo e como foi possível observar, os índios desaldeados estão organizados de maneiras diferentes do que as comunidades analisadas pelo autor, considerando o contexto indígena das regiões mineiras etnografadas, por isso, entendo que assim como Iauaretê é de muita gente, o Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba também “de muita gente”. Os exemplos etnográficos a seguir, demonstram um pouco mais do que encontrei no campo, em relação às vivências urbanas e de outras formas de autoapresentação nestas regiões mineiras e sobre suas experiências enquanto pessoas indígenas. Para Carneiro da Cunha (2012. p. 138), “(...) os sistemas multiétnicos sobredeterminam os sistemas sociais: à lógica interna que os anima acrescentam uma lógica externa que os coloca em relação com outros sistemas(...)”.

No decorrer dos capítulos anteriores, vimos que a identidade indígena também é plural e que por isso não é positivo pensar que nas cidades destas regiões que realizei campo, existe uma forma homogênea de constituição de indianidade, identidade e de construção da autoimagem, mas, o contrário e considero que todas as formas desta construção e os usos que as pessoas indígenas fazem de sua autoimagem, representam grande importância para o empoderamento perante aos demais grupos sociais, porque expressam em suas maneiras de resistência indígena suas riquezas imateriais adquiridas através dos seus antepassados. Nas trajetórias das famílias indígenas que contribuíram com esta etnografia, percebi que existe nas formas de uso da sua autoimagem, uma busca por melhorias de condições de vida, considerando que são também famílias migrantes e trabalhadoras, que integram a ampla população de baixa renda, encontrando na vivência urbana e rural dificuldades diversas, como acesso à saúde, à moradia, à educação e ao trabalho. Assim, este último capítulo tem como objetivo de mostrar contribuir para a desmistificação à respeito da figura romantizada do índio, bem como

argumentar sobre algumas formas de empoderamento percebidas no campo. Porém, primeiramente, mostrarei outros exemplos de vivências, enfatizando que em toda a escrita da dissertação, as narrativas incorporadas ao texto, tiveram como objetivo dar maior visibilidade à estas vivências e ao protagonismo das pessoas indígenas. Passemos então, aos últimos exemplos.

A família Puri, vive no Triângulo Mineiro, num sítio muito bonito rodeado de natureza e animais com sua esposa nas proximidades da cidade de Araxá. O senhor Jorge diz que nasceu na roça, que é um homem do campo e que gosta de fazer gamelas (umas vasilhas feitas de madeira). Ele não participa das atividades da Andaiá, mas, mantém laços de amizade de longa data com as lideranças indígenas araxaenses, principalmente com o Cacique Edson e sua família, é natural da cidade de Visconde do Rio Branco na Zona da Mata em Minas Gerais. Mencionou que todos seus irmãos e irmãs, moram em São Paulo e que ele se autoidentifica Puri por ter descendência paterna, porque sua descendência materna é de origem portuguesa e a sua esposa é negra e descendente quilombola natural de Araxá. “É uma mistura”, ressaltou ele. Há quinze anos que o interlocutor está vivendo no Triângulo Mineiro e de acordo com suas narrativas ele e um dos seus filhos e filha que são formados em Ciências Contábeis, Engenharia Mecânica em Engenharia Elétrica se identificam e expõe sua identidade indígena para a sociedade por considerarem importante preservar a identidade e a culturalidade transmitida a eles pelos ancestrais paternos.

“ Nós nos identificamos sim como descendentes indígenas e em todos os lugares que vou, as pessoas me conhecem como índio Puri porque os costumes da minha família são propriamente indígenas da e minha tataravó paterna “foi pega no laço”. (Entrevista: 20/03/2016. Assunção, P.)

Para o interlocutor, a cultura indígena da família se evidencia nos costumes alimentares e na tradição das caçadas. Realizam um trabalho social de arrecadação e distribuição de alimentos destinados à famílias carentes e aquelas que enfrentam doenças severas como por exemplo o câncer e essa dinâmica de colaboração social ocorre através da igreja adventista do sétimo dia, religião que a família segue há dez anos e diz “*ter nascido para servir e que é índio de coração, porque eu gosto muito do ser humano*”. Nas narrativas de Jorge, percebi que esta é uma família de classe média e

que vivencia a cidade de uma forma diferente porque o espaço urbano para eles, é um local em que realizam tanto trabalho voluntário, quanto atividades voltadas para a religião e para subsistência, já que o local de moradia está fora do perímetro urbano. O interlocutor ainda acrescentou que: “*Não tenho nada para reclamar, pois, todos os meus filhos estão muito bem encaminhados na vida e tenho uma vida confortável, mas, não deixo de lutar cotidianamente!*”. Um de seus filhos, é Engenheiro Mecânico na Nestlé em São Paulo, sua filha tem é Contabilista e possui um escritório de contabilidade em Araxá. O espaço urbano, é também um local de diversas formas de interação social e cultural com outros grupos sociais. Jorge Puri considera que a situação do índio tanto na cidade como na roça tem sido muito complicada, porque está faltando a liberdade que tem representado uma das dificuldades para a pessoa indígena porque desde a colonização européia até a atualidade tem existido muitas formas de violência e formas de extermínio. Comentou também sobre outro impasse vivenciado pelos índios urbanos, que é o preconceito de que para –ser índio|| tem que viver no mato. O interlocutor aprecia muito realizar viagens ao Pico do Jaraguá em São Paulo para socializar com os parentes.

Em contraste com a história de vivência urbana dos Puris em Araxá, aparece a experiência urbana de Dona Lourdes Tupinambá que atuou como coordenadora voluntária na Pastoral da Criança⁴⁵, que é uma organização social da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos no Brasil), uma instituição permanente da Igreja Católica. Ela é dona de casa e relatou que é natural da Serra do Araripe, nascida em Santa Tereza, uma comunidade indígena Tupinambá e que foi deixada com seus avós maternos porque sua mãe foi vendida no pau-de-arara na década de 70 para uma família turca que tinha uma fazenda onde trabalhou por muito tempo, mas, conseguiu fugir para a cidade de Rio Verde no Estado de Goiás. Quase duas décadas depois, sua irmã que é a dona Maria Cândida Tupinambá veio para o Triângulo para morar em Uberlândia e voltou ao Ceará para buscar as três irmãs que lá ficaram e dona Lourdes é uma delas. Cresceu na cidade de Barbália no Estado do Ceará, diz que foi criada numa casa de pau-à-pique, se alimentando de caça e de raízes. Está vivendo no Triângulo Mineiro há vinte e cinco anos. Segundo a interlocutora, ao chegar em Uberlândia, já tinha uma filha e estava grávida de um menino e assim ela narrou sobre sua chegada aqui na região: “*ao chegar aqui, eu achei muito ruim, porque eu já conhecia cidade grande, lá eu*

⁴⁵ Maiores informações disponíveis em : <https://www.pastoraldacrianca.org.br/quemsomos> , acesso em 19/10/2016.

trabalhava e voltava para minha casa que era na comunidade Santa Tereza e eu consegui habituar em Uberlândia após o ano de 2.000”.

A interlocutora, relatou que do seu primeiro casamento com um homem descendente Kayapó, teve três filhos. E que atualmente ela mora numa região periférica da cidade überlandense junto com seus três filhos e com seu atual esposo que trabalha com serviços gerais, no bairro Dom Almir, que é uma localidade segundo suas narrativas, marcado pelo tráfico de drogas e pela violência. Segundo ela, quando se mudou para a localidade, havia uma ocupação popular e então, construiu uma barraca de lona, dormia junto com seus filhos e o esposo em pedaços de papelão e construiu também um fogão indígena feito num buraco no chão cavado com suas próprias mãos, coava o café que consumiam em lata de óleo de soja e utilizava como vasilhame para o cozimento dos alimentos que pedia na (CEASA) Central de Abastecimento de Alimentos Uberlândia, em latas de metal, utilizadas como embalagens para armazenamento de polpa de tomate e que ela aproveitava, reciclando e utilizando como panelas. E que na época, após iniciarem encontros da política municipal, construíram um barracão em frente sua moradia, e assim, ela começou participar de trabalhos sociais. Tempos depois, o acampamento foi adquirindo as características de urbanização, após ter sido regularizado pela prefeitura e surgiu nas proximidades a Igreja Evangélica, que é a religião que a interlocutora segue e o Clube de Mães, que ela continuou desenvolver trabalhos voluntários no bairro. Considera difícil a vivência urbana porque gostaria de ter um espaço de terra para cultivar alimentos para a subsistência de sua família e ter maior liberdade. Que morando no espaço urbano sente-se prisioneira do meio urbano porque existe muita violência e dificuldades de acesso a diversas coisas, mas, que vive na cidade por falta de ter oportunidade de escolher outra opção de viver na roça e no mato.

Ela expôs sobre seu sonho de retomar os estudos e cursar Serviço Social argumentando que “*não é porque estamos no meio urbano e fora de uma área indígena; que deixamos de ser indígenas e que não temos os mesmos direitos que os não-índios de estudar, porque se não estamos em nossas terras originárias, é porque um dia fomos expulsos*”. Teve um momento, que dona Lourdes narrou se sentir empoderada quando é convidada para algum evento (Congresso, Seminário, Reunião, Conferência) no qual ela possa falar de si e por si aos demais grupos sociais, porque

assim ela faz valer sua identidade indígena. Atualmente desenvolve trabalhos artesanais com bordados em pedraria e sabão artesanal, mas, procura manter e transmitir aos filhos os traços culturais indígenas por meio da preparação dos alimentos, os quais são a tapioca que é um alimento produzido com polvilho de mandioca e também bolo à base de mandioca conhecido por -bolo de pubal que feito da seguinte maneira, explicou a interlocutora: primeiro deixa a mandioca apodrecer e depois lava a massa armazenando dentro de um saco de tecido ou de linho para escorrer a água , possibilitando assim o preparo da massa do bolo juntando com os ovos, o leite, o coco ralado, a manteiga, o açúcar e o fermento embalando-o na palha de bananeira para ser assado e após explicar como é feito o bolo, ela ressaltou que seus filhos cresceram comendo a comida indígena. Considera que de há algum tempo até a atualidade os direitos sociais tem ficado escassos e que o governo deveria -olhar mais para a realidade dos índios urbanos e os reconhecer como índios também, assim como os outros que vivem nas aldeias e criar mais espaços para desenvolvemos trabalhos próprios culturais e terem mais formas de garantir o sustento para a família e formas para manter a cultura e incentivos para o cultivo de ervas medicinais.

Outra vivência urbana em Uberlândia, é da família Xavante que está vivendo no Triângulo Mineiro há mais de meio século. Atualmente, o senhor João Xavante, que tem aproximadamente oitenta anos tem a descendência indígena paterna e foi o interlocutor da família, apenas ele mantém a identidade indígena. Ele mora com a irmã no Bairro São Jorge e tem relações de amizade e vizinhança com dona Maria Cândida Tupinambá. Segundo suas narrativas, seu avô paterno era cacique e pagé e seu pai saiu da aldeia próximo à cidade de Nova Xavantina no Mato Grosso ainda rapaz e migrou-se para uma cidadezinha da região do Triângulo Mineiro chamada Cascalho Rico, para trabalhar numa grande fazenda onde se casou com sua mãe natural da cidade. Após eles terem os filhos, foram morar por algum tempo em Monte Carmelo, uma cidade da região do Alto Paranaíba.

Por muitos anos, trabalharam no garimpo de diamantes e sua mãe então herdou a fazenda de seus avós maternos e assim, conseguiram construir um patrimônio considerável, inclusive comprar terras que deixaram para os filhos como forma de herança. Segundo suas narrativas, seus avós maternos possuíam um garimpo de diamantes em suas terras,mas, o interlocutor também garimpou com seu pai na cidade

de Estrela do Sul, que integra o circuito turístico do Triângulo Mineiro por ter sido uma localidade muito rica em pedras preciosas e marcada pelo trabalho escravo. A migração para Uberlândia então, ocorreu na década de 1980, porque seu pai havia vendido a fazenda de sua mãe há algum tempo e investiu o dinheiro no mercado imobiliário no bairro überlandense chamado Tubalina. A família atualmente, mora numa casa confortável de alvenaria e o senhor João, passa maior parte de seu tempo em seu sítio e segundo senhor João Xavante, irá manter em si a identidade indígena até o final dos seus dias de vida, porque aprecia muito ser índio. Ele argumentou que sempre que é possível viaja para o Mato Grosso para visitar os parentes e pescar junto a eles, “*para reviver as raízes*”, diz ele. O interlocutor, argumentou gostar muito de viver com simplicidade e também de passar seu tempo no sítio próximo da natureza. Ele não integra coletivos ou associações indígenas na região e apenas se autoidentifica enquanto pessoa indígena para aqueles que ele conhece, inclusive, nosso contato foi através de dona Cândida. O senhor João, me disse algumas vezes que suas irmãs e demais parentes aqui em Uberlândia não se envolvem com as questões indígenas, mas, que ele sempre guardou na memória e em sua alma todos os ensinamentos que seu pai deixou e que em relação ao artesanato, o que ele mais sente prazer em fazer é algumas bolsas de babaçú para utilizar ao pescar e também arco e flecha para caçar no sítio.

Mais um exemplo etnográfico e que, assim como as outras situações de famílias indígenas migrantes para estas regiões mineiras, possuem suas particularidades, é a família Kadiwéu que vivencia o contexto urbano überlandense há vinte anos, mas, não são todos os membros que efetivamente moram na cidade. Mac Suara mantém relações de amizade com a associação Andaíá. É natural do Mato Grosso, sua mãe é Terena e seu pai é Kadiwéu, foi ator indígena e já integrou o projeto Vídeo nas Aldeias. Ele me mostrou umas fotografias de seus trabalhos audiovisuais na aldeia A’Ukre, uma comunidade Kayapó Mebengokré situada no sudeste do Pará. Desde a década de 1970, está vivendo fora de sua aldeia. Segundo ele, quando foi vivenciar o contexto urbano, não falava o português, falava a língua de sua mãe. A primeira cidade em morou após sair da aldeia foi São Paulo.

Mac Suara Kadiwéu tem seu espaço de moradia no centro de Uberlândia, em um condomínio de classe média, onde vive em um apartamento amplo, recém construído e quase sem móveis. Tem quatro filhos homens e uma filha. Três filhos moram nos

Estados Unidos, um filho mora no Rio de Janeiro que estuda Ciência Política na Universidade de São Paulo e uma filha que estuda Ciências Biológicas na Universidade Federal de Uberlândia. Ele relatou que já se adaptou à cidade, mas que, quando visita os parentes e retorna ao meio urbano, sente o choque cultural, pois considera a cidade um espaço –agitador||, quanto ao modo de vida por ser muito diferente o contato com o não índio. Relatou que assim que chegou em São Paulo encontrou um grupo guarani e interagiu com eles, tendo, posteriormente, aprendido a falar o português.

O interlocutor, não participa e não mantém relações com movimentos sociais no contexto urbano überlandense porque viaja com bastante frequência para a região do Parque do Xingu. Nessa região, ele desenvolve trabalhos culturais e mantém laços de amizade e atuação política junto a várias lideranças indígenas. Segundo suas narrativas, ele já desenvolveu trabalhos com Ailton Krenak, uma liderança política do povo Krenak e também com Payakan, uma liderança indígena do povo Kayapó Mebengokré. Segundo sua fala, ele pretende trazer à Uberlândia a cultura do povo Kayapó, através do projeto audiovisual itinerante que desenvolve há algum tempo. Nos documentos fotográficos que visualizei, o projeto é uma oca feita com folha de babaçu e com diversos projetores de imagens e vídeos indígenas em seu interior, que formam uma espécie de cinema retratando as culturas indígenas.

Durante minhas observações etnográficas, também pude dialogar com o Pagé Terena que mora desde o final da década de 1980 em Ituiutaba, esta é uma cidade localizada no Pontal do Triângulo Mineiro. Ele mora com sua esposa e seu filho que estuda Fisioterapia em Uberaba. Segundo suas narrativas, em Ituiutaba ele é uma liderança indígena. O interlocutor se autoidentifica como Pagé e é natural de Campo Grande e é uma pessoa indígena pertencente à aldeia do Ipegue localizada na Terra Indígena Taunay-Ipegue no município de Aquidauana na região do Pantanal, no Mato Grosso do Sul. Sua mãe é Terena e seu pai é do Chaco e da etnia Guarani, de uma aldeia numa cidadezinha do Paraguai. Relatou também que não aprecia viver na cidade porque o modo de vida é diferente de sua comunidade e também por não ter como caçar, pescar. Segundo ele, apesar de não viver mais junto ao seu povo na aldeia, mantém sua identidade indígena na cidade porque é índio e gosta de ser . E que morou por muito tempo no circo, apreendendo assim o modo de vida do não-índio. O índio Terena comentou que tem uma forma de perceber o mundo e a realidade de uma forma

diferente do não índio, *do purutuié* e que a pajelança é uma característica herdada de sua origem indígena, utilizando em sua fala a expressão “*um dom de berço*”. Quanto à língua, fala o português na cidade, mas que no pantanal por ser índio pantaneiro da fronteira, fala casteliano e na aldeia, fala *arrastado*, na língua Terena.

Desde abril de 2015, que vinha tentando conversar com o Pagé porque já estive com ele numa oficina sobre a produção da garrafada que ele intitulava “Garrafada do Índio” oferecida na época que se aproximava a comemoração do dia do índio, aos estudantes do grupo de Estudos Antropologia e História Indígena, mas, não foi possível por respeitar a resistência dele em dialogar com pesquisadores e no decorrer de outras oportunidades de campo, fui observando que ele, anualmente está presente para comercializar seus remédios naturais em Romaria que é uma cidade da região do Alto Paranaíba, no decorrer da festa em louvor à Nossa Senhora da Abadia em que durante uma semana inteira o centro da cidade fica repleto de barracas para comercialização de produtos diversos. Ele também sempre está em Uberlândia participando de feiras, exposições e eventos diversos promovidos na Universidade Federal de Uberlândia ocasiões as quais ele monta uma tenda em que pendura alguns artesanatos indígenas como adornos plumários, arcos e flechas e também decora o espaço no chão com esteiras de outras etnias, um grande pote cerâmico que ele diz ser guarani e diversos e sacos contendo plantas medicinais, além das próprias raízes medicinais e a tenda é utilizada para comercializar plantas diversas medicinais diversas e garrafadas. Em meados de Junho de 2016, no evento intitulado "Da luta pela terra a construção da cidadania. Povos Indígenas, Negros e Sem Terras", um Seminário Internacional de Educação do Campo da Universidade Federal de Uberlândia que foi realizado pelo Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Cultura e Comunicação (GEPECC), da Faculdade de Educação (Faced/UFU)⁴⁶ que tive a oportunidade de conversar com o Pagé porque ele além de ser um dos participantes, estava expondo e vendendo suas plantas medicinais. Segundo o Pagé:

“ (...) É muito bom conversar a respeito da minha etnia, eu sou Pagé Terena (...) Não conheci meus avós paternos, do lado da minha mãe, estão lá na aldeia, tem tia, primos, sobrinhos, minhas irmãs. Eu tenho uma neta. Sou um índio pantaneiro e desde pequeno via que, minha avó já trabalhava com ervas medicinais: cascas, folhas... As plantas que tenho conhecimento, são mais de mil plantas

⁴⁶ Maiores informações disponíveis em : <http://educampo2016.blogspot.com.br/> . Acesso em 23/10/2016.

pra curar várias doenças como exemplo: diabetes, osteoporose, artrose, ácido úrico. As plantas medicinais da região (do cerrado, ele diz) que são corriqueiras mesmo, agora tem umas que tem que buscar fora, em Manaus, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, São Paulo, que não tem na região. Mas, eu trabalho mais com ervas medicinais chá ! Mais é chá, xarope, chá de folhas... chá de cascas de árvore...chá de raízes... Mais é uma coisa bem simples, mas, que cura. Que a gente tem sentido na pele, que muita gente toma o remédio e é muito bom. Eu acho que a gente tem que seguir pra frente, né... E o conhecimento que eu tenho é muito grande das plantas. É coisa que minha avó me ensinou, é um conhecimento milenar. Vem dos meus antepassados". (Entrevista em : 24/06/2016)

No seu relato, ele argumentou que tem um grande conhecimento a respeito das plantas medicinais e que seus parentes ficaram na sua comunidade, mas, que ele trouxe consigo um pouco da cultura e a identidade indígena Terena e observei que procura manter sua identidade através desse conhecimento tradicional, da sua autoidentificação e autoapresentação quando está comercializando os remédios. O Pagé Terena, promove um intercâmbio cultural através do estabelecimento e relações de amizade com outros índios desaldeados, bem como com importantes lideranças indígenas na região do Triângulo Mineiro. Nas duas vezes que observei ele comercializando os remédios neste ano de 2016, ele estava usando um cocar com um grafismo triangular na base e com uma pena branca central e penas coloridas de arara ao redor do adorno, um colar grande pendurado no pescoço com algumas penas coloridas na ponta, outro colar de sementes com uma pequenina cabaça pendurada, um colar mais curto feito de sementes de tamanho grande na cor escura conhecidas como olho-de-boi e uma pulseira de muitas voltas feita com sementes de tento-carolina, também conhecidas como olho-de-pavão. Além da pintura que ele faz em sua face com traços retilíneos nas cores branca, vermelha e azul. Em outras vezes que eu o vi durante o trabalho de campo, ele estava usando um cocar feito em tecelagem na cor azul marinho que é possibilitado ser amarrado na cabeça por se assemelhar a uma fita que é marcado com duas linhas de grafismo nas extremidades do adorno em forma de pequenos riscos em paralelo com o símbolo do infinito na frente encontrando uma extremidade do grafismo à outra em cada uma das duas extremidades. Além disso, estava usando também um colar de sementes brancas com alguns dentes pontiagudos na ponta, o colar de olho-de-boi e outro de sementes pontiagudas na cor marrom, além de uma bolsa que em todas as vezes que o vi, ele estava usando feita com casco de tatu e com alça de couro. Contudo, o uso

de adornos demonstra representar para o interlocutor, o reforço de sua identidade étnica na sociabilidade com o não-índio e com as demais pessoas indígenas que estão vivenciando o contexto urbano nas cidades do Triângulo Mineiro.

Em julho de 2016, ao ir à campo juntamente com o Cacique Karkará Uru, encontrei Edu Carneiro, que estava atuando como gestor público no município de Patrocínio, esta é uma cidade pertencente à região do Alto Paranaíba e está localizada na Mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. Esta é também marcada pela história da extração do ouro e diamante e pela exploração do trabalho escravo negro e indígena. Ele estava ocupando o cargo de Secretário de Cultura. Carneiro e sua família é natural da cidade de Cruzeiro da Fortaleza que está situada nas proximidades de Patrocínio. Ele nos recepcionou em sua sala na Secretaria de Cultura da cidade que fica no mesmo terreno do Museu Hugo Machado da Silveira que é um prédio imponente construído no início do século XVIII, tipicamente colonial com dois andares, portas e janelas largas enormes, um casarão com piso feito em madeira de Pau-Brasil constituindo o assoalho do local. Um lugar que já foi espaço de Moradia de coronéis, foi Prefeitura, Câmara Municipal e sediou temporariamente o Instituto Nacional da Previdência Social na cidade e que atualmente é a Casa da Cultura. Edu Carneiro relatou que bisavó paterna foi “pega no laço” na região da Mata da Fortaleza, nas proximidades de sua cidade de origem, por isso tem descendência indígena.

“A origem da minha família é de lá, eu sou descendente indígena e italiano e tenho também um pouco de português. Então, eu sou uma miscigenação: eu tenho avós italianos e portugueses, e tenho também da minha avó, do meu avô que é português, essa não foi pega no laço, mas, se fala que ela é da tribo indígena aqui dos Dourados⁴⁷. Aqui é a terra dos índios Aimorés. A minha avó era muito clara, dos olhos azuis, era da família De Jesus, então, tinha uma tribo que se chamava de Jesus. Então, com essa, tenho uma descendência direta, tanto é que minha filha tem os olhos azuis e eu sou moreno. Eu tenho esse relato, porque meu pai me contava sobre minha bisavó do lado do meu pai.”
(Entrevista em 03/08/2016)

O Secretário não falou muito sobre sua família, mas, relatou que não são todos seus parentes que assumem a identidade indígena e preferiu expor sua opinião sobre o que o Estado deve fazer para e pelos povos indígenas brasileiros. Segundo ele, ao observar as histórias e notícias sobre a demarcação de terras indígenas, tanto os índios

⁴⁷ Ele se refere ao Rio Dourados que banha também o município de Patrocínio.

quanto a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), enquanto instituição de assistência aos povos indígenas deve melhor se organizar diante do Estado brasileiro. Para Edu, realizar pesquisas nas regiões do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba voltadas para o conhecimento tradicional e culturas indígenas é muito importante que haja uma integração total entre administrações municipais, universidade e a coletividade indígena que está vivendo nestes limites geográficos. E quanto à demarcação de terras indígenas, os índios precisam que trabalhar na terra, desenvolvê-la do jeito e dentro da cultura deles, não permitindo que a industrialização adentre nos territórios indígenas e sua preocupação enquanto Secretário de Cultura é buscar resgatar no Alto Paranaíba todas as origens indígenas por meio de um estudo maior que possibilite a elaboração o desenvolvimento melhor de futuro para os índios desaldeados migrantes de outras cidades brasileiras e regiões.

O último exemplo etnográfico desta investigação que apresento ao leitor , refere-se à uma forma de remanescência indígena muito interessante, conforme veremos a seguir que é a experiência urbana da família do Senhor Darico e a vivência urbana de Maria José em Abadia dos Dourados, uma cidade que apareceu no primeiro capítulo desta dissertação. O senhor Darico, era um senhor que durante o século passado foi muito conhecido na localidade, é natural de Serra do Salitre (município localizado na Mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba) e trabalhou como boiadeiro por muitos anos, já é falecido há algum tempo, a sua família é consideravelmente grande e vive na cidade há mais de cinquenta anos. Maria José é dona de casa e é uma de suas filhas que é natural e mora na cidade abadiense. Ela foi a interlocutora que nos recebeu em seu espaço de moradia. Maria mora no bairro Dona Geracinda que é por sua vez, uma localidade urbana de pequeno porte e consideravelmente povoada por essa família e pela família dos Rita e melhor dizendo, este é um bairro que poderia ser considerado por suas características sociais e culturais indígena e também quilombola. O município está dentro do circuito do antigo Quilombo do Ambrósio.

Segundo suas narrativas, sua bisavó materna foi –pega no laço|| e era da localidade urbana de Ibiá localizada na Microrregião do Alto Paranaíba e próxima de Araxá. Assim, sua família materna é de Ibiá e quando sua mãe se casou com seu pai, migraram todos para Abadia dos Dourados, levando junto a sua avó materna e tios maternos que eram garimpeiros porque antigamente na beira do Rio Dourados existia

muito ouro e em alguns lugares à beira do rio os escravos e os índios tinham enterrado ouro, então o povo garimpava em busca do ouro que eles enterraram. Outro motivo da migração da família para este município foi porque havia e sempre houve muitas oportunidades para *campear gado* para os fazendeiros da região e que muitos homens, se tornavam profissionais realizando esse tipo de trabalho rural. A interlocutora comentou sobre a situação de captura de sua bisavó argumentando o seguinte:

“Acharam ela (*a bisavó*) no meio do mato, minha avó dizia que ela era índia Kayapó e que a laçaram e levaram para casa. E ela ficou sete dias no quarto fechada, que eles foram –amansando|| ela aos poucos, a nossa avó era filha dessa que era índia, então, nós todos temos sangue de índio né. Todo mundo que via nós, falava que nós éramos índios, a minha avó era “roxinha” do cabelo pretinho...corridinho. Nós morávamos na roça. Eu nasci aqui, na roça. E eu tive onze irmãos, mas, hoje somos oito e nem todos moram aqui na cidade porque tenho uma irmã morando em Ibiá, outra em Patrocínio e irmão em Belo Horizonte. Somos quatro mulheres e quatro homens tenho sobrinhos demais! E aqui em Abadia dos Dourados, tem um rapaz da família dos Caxeca conhecido pelo apelido –Guim||. Ele é primo do meu marido que aprendeu com seu avô fazer muro de pedra e atualmente ele é pastor numa igreja evangélica (...). Aqui na região tem muita história, muito sítio arqueológico dos quilombos e dos índios, na terra dos coronéis”. (Entrevista em 19/07/2016)

Este relato, mostra mais uma história de vivência de violência praticada contra as pessoas indígenas e que na região do Alto Paranaíba, assim como no Brasil, sempre existiu. Pensar sobre as histórias narradas por pessoas indígenas de que seu parente “foi pego no laço” é também considerar que houve um sequestro, uma forma brutal da retirada forçada da pessoa de sua comunidade originária. E na atualidade, apesar de existir a descendência indígena em sua família materna, Maria José relata que ela e seus irmãos e irmãs não expõe a sua identidade étnica, mesmo tendo conhecimento sobre seus antepassados. Ela mora com seu marido que é pedreiro e lavrador. Ele é filho do raizeiro senhor Tuta que integra a família dos Rita e tem parentesco de primeiro, segundo e terceiro grau com os Caxeca .

Os Caxeca, eram numerosos e foram os escravos conhecedores das jazidas de diamantes em uma das fazendas escravistas nas proximidades da cidade e até a atualidade os descendentes estão vivendo em Abadia dos Dourados, ocupando cargo administrativo no poder municipal. O tio paterno do senhor Tuta, que era Caxeca e faleceu quase centenário, foi considerado um excelente garimpeiro de diamantes na

cidade e se não fosse a exploração do trabalho escravo, esta família poderia ter sido muito rica e segundo as narrativas, ainda existe trabalho escravo na região, porém diferente do período escravocrata. O avô paterno do marido de Maria José, trabalhava com engenho, plantava roça de grãos e garimpava diamantes, junto com os índios da região e com os negros numa fazenda rica em diamantes localizada numa região rural conhecida por Forca, porque na localidade existiu até pouco tempo atrás, forcas utilizadas como instrumento de tortura espalhadas nas terras dos fazendeiros escravistas. A fazenda que ele garimpava, era de um coronel da época chamado de Zurico, que explorava o trabalho escravo negro e indígena inclusive esse fazendeiro tinha até mesmo um alambique na cidade que funcionou por muitos anos.

A interlocutora tem duas filhas e um filho e seu núcleo familiar, segue a religião do catolicismo e são devotos de Nossa Senhora da Abadia. Nos fundos da casa de Maria José mora seu filho, um neto e sua nora. Ambas construções são de alvenaria, cobertas com telhas de barro e são confortáveis. No local também existe uma grande variedade de plantas floríferas que proporcionam uma decoração colorida e natural ao ambiente. Porém ela preferiu conversar conosco no seu espaço de trabalho, um comércio próprio o qual é uma floricultura em frente à rodoviária antiga e ao lado do Saara Clube. Observei que na floricultura, além de flores diversas (orquídeas de cores e espécies variadas, bromélias, crisântemos, violetas de muitas cores, cravos, mini rosas, botões de rosas vermelhas, azuis, brancas e amarelas) e além de vender separadamente ela também produz buquês para noivas, coroas de flores fúnebres e fornece flores para enfeitar a igreja para casamentos, ceremoniais e outros eventos festivos. Maria José também vende alguns utensílios domésticos para uso em cozinhas, como xícaras, pratos e copos decorados. Maria José e sua família, moram no bairro Dona Geracinda desde sua inauguração, no final da década de 1980. A prefeitura municipal na época administrada pelo prefeito, Sérgio Gomes, comprou de uma senhora conhecida como dona Fia o terreno que era uma pequena chácara situada à beira do Rio Dourados para fazer o loteamento e construir as casas populares. As três famílias mencionadas nesta história de vida, foram contempladas desde então e estão até a atualidade povoando a localidade. Não havia saneamento básico adequado e nem pavimentação asfáltica das vias urbanas no bairro, mas, que gradualmente foi se modificando e atualmente a população abadiense considera o bairro como um espaço de sociabilidade conhecido por Beira Rio.

4.1.O imaginário sobre o índio idealizado e a multiplicidade no Triângulo Mineiro

Existe no imaginário popular uma representação hegemônica do índio já consolidada, na qual é considerado como um sujeito genérico, marcada por uma visão romantizada do índio vivendo na floresta, um “selvagem” sem urbanidade. A imagem padrão dos índios no Brasil aparece como uma visão alegórica própria da colonização, na qual se faz uma imagem do outro não a partir dele, mas por um modelo europeizado, que responde a noções cosmológicas de caráter etnocêntrico. Porém, na realidade histórica e sociocultural do Brasil contemporâneo não existem índios genéricos, mas uma multiplicidade de formas de vivenciar e expressar o “ser índio”. Desta maneira, a construção da autoimagem dos índios citadinos está além da questão identitária, pois, envolvem subjetividades e concepções de mundo, as quais implicam nas diversas autoapresentações diante dos demais grupos sociais que partilham do espaço urbano.

O problema da invisibilidade do índio urbano é derivado do estereótipo de que, para ser índio, a pessoa indígena deve viver fora do espaço urbano, na floresta, na aldeia e/ou na tribo. Mas, ser índio “histórico” supera em muito este imaginário popular, porque estão envolvidos todos os elementos culturais, cosmológicos na alteridade e na significação do mundo presentes na identidade e nos processos de diferenciação simbólica. Os índios desaldeados que vivem em acampamentos, em assentamentos rurais e na cidade, assim como os aldeados também enfrentam os diversos estigmas, violências diversas e as dificuldades colocadas na sociedade às coletividades indígenas. Segundo a notícia publicada no site do Geledés Instituto da Mulher Negra⁴⁸ :

“Há 15 anos, cinco jovens de classe média em Brasília escolhiam uma forma inusitada e cruel de se divertir durante a madrugada, depois de uma festa com os amigos. Compraram gasolina e uma caixa de fósforo, atearam fogo em um índio que dormia em uma parada de ônibus na W3 Sul, avenida de um bairro nobre da capital federal, e fugiram. O índio pataxó Galdino Jesus dos Santos, de 44 anos, que estava na cidade para comemorar o Dia do Índio, acordou em chamas e horas depois morreu no hospital com 95% do corpo queimado. Os rapazes foram reconhecidos, presos e condenados a 14 anos de prisão, mas a lei brasileira garantiu que ficassem apenas oito anos na cadeia

⁴⁸ Disponível em : <http://www.geledes.org.br/tragedia-de-indio-galdino-queimado-vivo-em-brasilia-completa-15-anos/>

e com direito a várias regalias. Para justificar o crime bárbaro, os rapazes alegaram que acreditavam ser um mendigo e resolveram “brincar” com ele. Anos depois do crime que chocou o Brasil, uma onda de ataques a mendigos e moradores de rua se espalha por Brasília e também pelo País. Só neste ano, três mendigos foram atacados enquanto dormiam no Distrito Federal.”

(Notícia publicada em 20/05/2015)

Conforme retratado na notícia acima, publicada recentemente, mostrando uma situação de violência contra a pessoa indígena, podem ser percebidas as características mencionadas anteriormente, no que se refere aos estigmas, às dificuldades de vivenciar o contexto urbano e aos riscos de enfrentamento de situações como essa sofrida pelo índio Pataxó. De fato, o índio – quando na cidade vivenciando contextos urbanos segregacionistas ou em assentamentos rurais, lutando por reconhecimento oficial, por moradias urbanas, por terra em movimentos de luta pela terra como direitos fundamentais de sobrevivência – é considerado alguém “fora do seu lugar”, um sujeito “aculturado” que se mistura com a população pobre e excluída dos grandes centros urbanos. A título de exemplo, esta visão alegórica do índio existe desde a colonização brasileira e até a atualidade, é expressa na própria produção audiovisual elaborada pela grande mídia, como é o caso do filme *Tayná*, o qual teve mais de uma edição, retratando a personagem quando criança recebendo os ensinamentos tradicionais, que posteriormente vive numa vila com sua mãe, após crescida retorna à floresta. O índio na cidade é, então, considerado um “outsider”, porém essa é uma consideração totalmente preconceituosa, discriminatória. Porque são diversas as construções da alteridade, porém, todos são seres humanos, não importando a cultura, a tradição, a etnia, a classe social ou o lugar geográfico onde estão vivendo os grupos sociais. A própria literatura⁴⁹ contribui para que até hoje, exista essa visão. Um exemplo disso, está presente numa importante obra literária de Alencar (2001), numa narrativa épica e romantizada sobre o personagem de Peri, mostra uma ação heróica qual acontece no século XVII em que o índio assume a figura do “bom selvagem” que se torna um herói regional ao lutar contra os Aimorés em defesa dos colonizadores e posteriormente casar-se com Cecília, filha do nobre português. O Guarani, expressa um momento da colonização européia no Brasil e as estratégias que foram usadas para

⁴⁹ E se tratando do indianismo na literatura brasileira, ainda bem que na primeira metade do século XX, houve uma crítica de Andrade (1993) ao idealismo romântico centrado na figura de Peri e de Iracema, em que Macunaíma sentiu-se atraído pela cidade, uma história escrita durante o modernismo literário que

busca romper com o ideal de índio vivendo na floresta, na tentativa de mostrar que também a existência do multiculturalismo.

exploração do território brasileiro. Peri, da aldeia dos Goiatacás, ofereceu sua vida durante a guerra contra os Aymorés para salvar Cecília. Mas, na verdade, o que pode ser percebido na leitura do texto literário, é que existem indícios de genocídio indígena presentes nas estratégias do herói indígena, ao tomar veneno e se entregar aos Aimorés, que o autor narra ser antropófagos, pois, assim, ao se alimentarem da carne de Peri, morreriam todos.

Mas, na realidade, não existe o índio alegórico e pode-se dizer que o que existe é a realidade das consequências que a exploração indígena que a colonização deixou. No caso dos índios no Triângulo Mineiro, há um fato muito importante, que é a autoidentificação, mesmo que em determinadas circunstâncias, os índios prefiram ocultar esta para se protegerem dos estigmas relacionados ao serem pessoas indígenas e também, estarem vivenciando contextos diferentes com o urbano e o rural, numa situação diferente dos parentes indígenas em comunidades aldeadas. E quanto à autoidentificação, Carneiro da Cunha (1986, p. 118), discute que “*(...) a identidade étnica indígena é portanto, exclusivamente função da auto- identificação e da identificação pela sociedade envolvente (...)*”. Seguindo a compreensão sobre estes argumentos da autora, ressalto que, durante a realização desta investigação, houveram diversos questionamentos de pessoas não indígenas, sobre a real presença dos índios nestas regiões e que me causam espantos, porque não vejo ser necessário que as pessoas indígenas se autoapresentem aos demais outros trajando adornos específicos, porque na autoimagem estão imbricados os elementos culturais da alteridade indígena. Apareceu também uma característica em comum entre algumas vivências indígenas, que é o fato de haver um ato violento vivenciado pelos antepassados, relativo ao “*ter sido pego no laço*” e que está presente na construção da autoimagem por de certa forma, atualizar uma memória através das narrativas sobre as raízes étnicas, a experiência acerca desse tipo de violação aos direitos humanos e às pessoas indígenas, porque aqueles que narraram sobre o assunto, percebo que buscaram enfatizar que nestas regiões, essa prática contra os índios era constante. E esse tipo de construção possibilita uma forma de autoapresentação que se diferencia das demais e ainda demonstra uma estratégia de sequestro indígena.

Conforme vimos nos capítulos anteriores, existe uma multiplicidade de maneiras de vivenciar as situações de acampamento urbano, de assentamentos rurais e a cidade, e nesta está presente as diferentes formas de autoapresentação e de autoafirmação étnica como empoderamento identitário. Há também a multiculturalidade e multivocalidade que demonstra a presença da plurietnicidade indígena no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. E para além da complexidade de autoapresentações e autoafirmações étnicas dos índios desaldeados, há mais uma característica muito importante para o empoderamento que são as formas de atuação que as pessoas indígenas adotam diante dos outros grupos sociais, estando presente nesta tanto o que se refere ao simbólico, quanto à identidade e as estratégias políticas de representação de si que os índios desaldeados empreendem. Para Viveiros de Castro (2015, p. 116), “*uma multiplicidade é diferente de uma essência (...) é um processo de “atualização do virtual” (...) é o modo de existência da diferença pura (...)*”. Então, é muito importante e interessante entender que a diferença está presente dentro da multiplicidade étnica no contexto indígena destas regiões mineiras. E que ser índio está para além do uso de adornos, pois, é o autoreconhecimento enquanto sujeito indígena através da identidade cultural que é relevante, é produzir um tipo de indianidade que extrapole os limites estereotipados que desde o período da colonização, são formulados no imaginário social da sociedade brasileira. E nesta multiplicidade, percebo que há uma variedade de situações socioculturais e históricas porque nela própria, está presente a complexidade cultural e étnica. As famílias indígenas aqui, estão de determinado modo aparentemente “diluídas” entre os demais grupos sociais, escondidas e silenciadas sobre o termo genérico de “pobre”.

Mas, por outro lado, que a pesquisa etnográfica tornou possível revelar as características de cada uma de acordo com sua descendência étnica e as diferentes situações vivenciadas, considerando a diferença na multiplicidade. Não existe uma única cultura indígena “urbana” (apenas), e nem tampouco entre os índios desaldeados como um todo, porque cada etnia tem suas diferenças culturais específicas e vivencia o contexto urbano e rural a partir de relações sociais, históricas e políticas específicas nestas regiões. Seria, portanto, um erro a generalização de estereótipos, inclusive aqueles voltados para caracterizar os índios mencionados nesta investigação etnográfica. Por outro lado, percebe-se aqui que essa multiplicidade de situações vivenciadas pelos índios no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba não impede que os mesmos estabeleçam

aliança políticas entre si e com outros coletivos que possuem interesses em comum. Na percepção de que os índios desaldeados estão compartilhando o modo de vida indígena com os demais grupos sociais, é de grande relevância entender que estão também estabelecendo formas variadas de se organizar em coletividades e sócio-espacialmente, considerando que nas cidades, a periferia urbana é também o lugar da segregação social, étnica e cultural. O espaço urbano é o lugar onde são reproduzidos os imperativos sociais e considerado o espaço de vivência dos “pobres urbanos”, é onde os índios desaldeados que em sua maioria no Triângulo Mineiro são migrantes enfrentam situações conflituosas de desigualdades diversas. Conforme analisa (LEFEBRE, 2008, p. 61-62),

“(...) O espaço sempre foi político e estratégico. Se esse espaço tem um aspecto neutro, indiferente em relação ao conteúdo, portanto “puramente” formal, abstrato de uma abstração racional, é precisamente porque ele já está ocupado, ordenado, já objeto de estratégias antigas, das quais nem sempre se encontram vestígios. O espaço foi formado, modelado a partir de elementos históricos ou naturais, mas politicamente. O espaço é político e ideológico. É uma representação literalmente povoada de ideologia. Existe uma ideologia do espaço. Por quê? Porque esse espaço, que parece homogêneo, que parece dado de uma vez na sua objetividade, na sua forma pura, tal como o constatamos, é um produto social (...).”.

Assim, o espaço social é um resultado das relações e de uma variabilidade de representações dos sujeitos que nele estão contidas. Então, é na perspectiva da “realização do virtual” e nesta multiplicidade de representações, que percebo a existência de uma variedade de situações socioculturais e históricas, considerando o contexto indígena do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. Assim, as formas de expressões étnicas encontradas nas formulações identitárias nestas regiões, podem também serem consideradas enquanto características de construção da autoimagem considerando a sociedade plural e poliétnica, na qual os índios desaldeados integram e que nestas formulações, há a presença da etnicidade histórica, a qual Oliveira (1998, p. 64), defende que esta:

“(...) A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o

reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade (...)"²²

Esta argumentação do autor pode ser pensada em termos de contextualização à presente investigação, porque vimos nos capítulos anteriores que a etnicidade indígena presente nas trajetórias de vida, bem como nos aspectos culturais originários marcam as vivências dos índios nestas regiões. E esta também se reflete nas formas de construção da autoimagem porque há o esforço contínuo de resgatar e concomitantemente preservar o que para os índios os diferencia dos demais grupos sociais, que são suas origens culturais e ancestrais indígenas. As pessoas indígenas, se valem das possibilidades de atuação e de uso que fazem de sua autoimagem conforme a realidade social, cultural e política e religiosa que estão compartilhando. E um fator fundamental para a construção da autoimagem é o outro. Pois, a autoapresentação ao outro também é importante, pois contribui para demarcar os limites da identidade indígena diante dos demais grupos sociais. E tanto nesta construção permeada pela alteridade índia, quanto nesta autoapresentação, aparecem os aspectos simbólicos e que podemos entender estarem presentes na atuação política, nos saberes tradicionais com as plantas, nas maneiras de expressão da indianidade e na prática de papéis sociais desempenhados pelos índios desaldeados entre os integrantes da coletividade que integram e também exteriores a esta.

E todos esses caracteres são importantes produtores simbólicos nas formas de empoderamento, considerando a complexidade do mosaico de identidades étnicas-culturais. Em todos os capítulos, esta complexidade de autoapresentações apareceu cada uma seguindo suas especificidades as quais, evidenciaram a identificação sobre quem são os índios da região, bem como o lugar social que estão ocupando em meio à coletividade que estão participando, em suas autointitulações propriamente ditas. Anteriormente, ao escrever a proposta para a realização desta etnografia, pensava que havia uma apenas coletividade, porém, o campo mostrou que a multiplicidade de construção e autoapresentação, bem como os usos que os índios desaldeados realizam em suas formas de reivindicação e de expressão cultural, é muito mais ampla do que a princípio cogitava encontrar em campo. Podemos entender também que cada forma de uso da autoimagem nas estratégias de empoderamento, produzem um efeito diferente e

que este coincide com o lugar que o sujeito indígena esteja ocupando, tanto pensado interiormente à organização indígena desaldeada, quanto exteriormente, diante da sociedade envolvente. De acordo com (GONÇALVES; HEAD.2009, P.20), os grupos sociais que enfrentam adversidades:

“(...) se representam e apresentam em profundo diálogo com as múltiplas representações já constituídas sobre eles, o que engendra, por sua vez, curtos-circuitos políticos e estéticos que movimentam novas formas de apresentação e representação. (...) as representações são produzidas através de um “jogo de espelhos” em que as *“imagens sobre si”* se produzem através dos outros em um processo, eminentemente relacional, fazendo com que as imagens de si afetem e sejam afetadas pelas imagens dos outros sobre si. Assim, autoimagem é por definição uma imagem em transformação, o que acentua o seu “devir-imagético”.

Então, para esta construção imagética de si dos índios, seus usos nas relações que perpassam as diferentes esferas da sociedade e de suas diferentes formas de execução tanto de empoderamento na ordem da práxis político-cultural quanto no plano simbólico é importante compreender que há juntamente à isto, tanto a possibilidade de mobilidade quanto as maneiras próprias de compartilhar de reivindicações de causas políticas e sociais específicas e até mesmo em comum em meio à outros grupos sociais e também aos movimentos sociais (mesmo que na dinâmica de absorção dos índios, estes tendem a ignorar a multiplicidade étnica relacionada com as pessoas indígenas) conforme foi possível notar nos capítulos anteriores.

Entretanto, cabe ressaltar que os índios no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, utilizam sua autoimagem não somente para se diferenciarem dos demais sujeitos sociais, mas para buscarem garantir seus direitos sociais, culturais e políticos e reconhecimento oficial diante das instituições de gestão pública, bem como da sociedade envolvente. Porque não podemos negar que existem na sociedade mecanismos de profunda perversidade de exclusão tanto étnica e social, para os índios de um modo geral, incluindo de fato aqueles que estão desaldeados, o que torna totalmente pertinente as maneiras de autoapresentação para contribuir com o fortalecimento do empoderamento indígena diante das incansáveis lutas cotidianas, que nestas regiões ocorre junto aos movimentos de luta por moradia e para o acesso à terra, bem como junto à associação política indígena como o caso da Andaiá apresentada no capítulo anterior. E o empoderamento unido ao uso da autoimagem, é indispensável para todas as pessoas indígenas que estão nestas regiões mineiras.

4.2. Identificando no campo a construção e o uso da autoimagem nas estratégias de empoderamento

Com o objetivo de compreender de que forma os índios constroem e se utilizam de sua autoimagem, valendo-se de sua alteridade indígena nas estratégias de empoderamento perante os demais *outros*, em suas variadas formas de atuação fui a campo com a idéia de que estavam realizando isso agupados em uma somente forma de movimento social de caráter étnico, em uma só coletividade. Porém, ao começar o trabalho de campo, percebi que o campo poderia ser mais comparado à um mosaico multi em todas as características possíveis de se observar, em relação aos índios desaldeados no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba e que, portanto, tanto a construção, quanto as maneiras de uso da autoimagem também não seguiria um modelo específico e linear. Ou seja, em função das características culturais, políticas, culturais e de espiritualidade que encontrei nestas regiões mineiras nas formas heterogêneas de organização social indígena, conforme tentei mostrar no decorrer desta etnografia, uma multiculturalidade e multietnicidade influenciando as formas plurais de constituição imagética, que no sentido abstrato, representa grande relevância nas características presentes na autoafirmação étnica, por estas também contribuírem às atribuições de domínio sobre a indianidade, em que o empoderamento serve enquanto instrumento de resistência em sua condição de desaldeamento.

Ressalto que, inicialmente, tive determinada dificuldade nas imersões iniciais em campo, mas, percebendo a importância de encontrar o lugar do pesquisador e estabelecer estratégias de contato e estabelecimento de vínculos com os participantes da pesquisa para coleta de dados, anotações, reconhecimento territorial como forma inicial ao trabalho etnográfico, procurei mudar a estratégia e procurei –ser afetada|| para apreender graus de tensão próprios do grupo em análise, conforme defende (FAVRET-SAADA, 2005, p.159), de forma que possibilitasse o estabelecimento de uma comunicação verbal ou não com o outro. De acordo com a autora, o –ser afetado||, é um dispositivo em campo que viabiliza um tipo de experiência etnográfica que não é empatia nem observação participante, mas permite oferecer uma maior variedade de coleta de dados etnográficos. Ocorrendo pela forma de compreensão de intensidade e experimentação do campo, uma experimentação de uma forma não intencional e

indireta que envolve o sensível e o cogito do outro e seu entendimento acerca da percepção da realidade. Ao meu entender campo precisa ser transformador para a perspectiva acerca da realidade que o pesquisador esteja analisando, bem como da realidade de uma forma mais ampla, pois, para a para a antropologia esta característica é de grande importância. Porque de acordo com (WAGNER, 2010. p. 27):

“ (...) A antropologia estuda o fenômeno do homem - a mente do homem, seu corpo, sua evolução, origens, instrumentos, arte ou grupos, não simplesmente em si mesmos, mas como elementos ou aspectos de um padrão geral ou de um todo. Para enfatizar esse fato e integrá-lo a seus esforços, os antropólogos tomaram uma palavra de uso corrente para nomear o fenômeno e difundiram seu uso. Essa palavra é *cultura*. (...) O fato de que a antropologia opta por estudar o homem em termos que são ao mesmo tempo tão amplos e tão básicos, buscando entender por meio da noção de cultura tanto sua singularidade quanto sua diversidade, coloca uma questão peculiar para essa ciência. Mais precisamente, já que falamos do total de capacidades de uma pessoa como "cultura", o antropólogo usa sua própria cultura para estudar outras, e para estudar a cultura em geral. (...) Desse modo, a consciência da cultura gera uma importante qualificação dos objetivos e do ponto de vista do antropólogo como cientista: ele precisa renunciar à clássica pretensão racionalista de objetividade absoluta em favor de uma objetividade relativa, baseada nas características de sua própria cultura. É evidente que um pesquisador deve ser tão imparcial quanto possível, na medida em que esteja consciente de seus pressupostos; mas frequentemente assumimos os pressupostos mais básicos de nossa cultura como tão certos que nem nos apercebemos deles. A objetividade relativa pode ser alcançada descobrindo quais são essas tendências, as maneiras pelas quais nossa cultura nos permite compreender uma outra e as limitações que isso impõe a tal compreensão. A objetividade "absoluta" exigiria que o antropólogo não tivesse nenhum viés e portanto nenhuma cultura. (...) Um antropólogo *experiencia*, de um modo ou de outro, seu objeto de estudo; ele o faz através do universo de seus próprios significados, e então se vale dessa experiência carregada de significados para comunicar uma compreensão aos membros de sua própria cultura. Ele só consegue comunicar essa compreensão se o seu relato fizer sentido nos termos de sua cultura. Ainda assim, se suas teorias e descobertas representarem fantasias desenfreadas, como muitas das anedotas de Heródoto ou das histórias de viajantes da Idade Média, dificilmente poderíamos falar de um relacionamento adequado entre culturas. Uma "antropologia" que jamais ultrapasse os limites de suas próprias convenções, que desdenhe investir sua imaginação num mundo de experiência, sempre haverá de permanecer mais uma ideologia que uma ciência. (...) Assim é que gradualmente, no curso do trabalho de campo, ele próprio se torna o elo entre culturas por força de sua vivência em ambas; e é esse "conhecimento" e essa competência que ele

mobiliza ao descrever e explicar a cultura estudada. "Cultura", nesse sentido, traça um sinal de igualdade invisível entre o conhecedor (que vem a conhecer a si próprio) e o conhecido (que constitui uma comunidade de conhecedores). (...) Ao experienciar uma nova cultura, o pesquisador identifica novas potencialidades e

possibilidades de se viver a vida, e pode efetivamente passar ele próprio por uma mudança de personalidade (...)."

Então, ao intensificar o trabalho de campo, comecei a perceber a imensa multiplicidade de situações e trajetórias de vida dos índios desaldeados e, consequentemente de formas de elaboração da autoimagem, porque foi ao estabelecer uma relação com o campo e com os interlocutores nas localidades que realizei trabalho de campo nas regiões investigadas, que consegui entender melhor os usos que os índios fazem na autoapresentação para os demais grupos sociais. Aprendi e entendi também que o estabelecimento de relações é um aspecto fundamental neste intercâmbio etnógrafo-sujeitos-realidade para que se compreenda mais densamente sobre a realidade etnográfica em análise, entendo também que a formação de relações através da imagem de si dos índios com os demais grupos também é importante para fortalecer o empoderamento identitário. E que, para além da importância que o campo possui de ser transformador tanto para o pesquisador, quanto para a antropologia, a relação está presente na importância da antropologia, conforme discutido por Strathern (2014, p. 274-279) :

" (...) O que continua em questão é o pressuposto de que o conhecimento antropológico trata de relações entre relações (...) O conceito de relação pode ser aplicado a qualquer forma de conexão; esta é sua primeira propriedade. A relação é holográfica por ser uma instância do campo que ocupa, sendo que cada uma de suas partes contém informações sobre o todo e há informações sobre o todo envoltas em cada uma das partes. Imaginar que é possível estabelecer conexões em toda parte constitui um efeito holográfico, pois a relação modela fenômenos de modo a produzir instâncias de si mesma. Ao considerarmos a sociedade como um mundo heurístico, podemos demonstrar as relações em qualquer ordem de evento ou regra, domínio, instituição e comportamento. (...) A relação tem uma segunda propriedade: ela precisa que outros elementos a completem, visto que sempre há de se perguntar entre quais elementos as relações se estabelecem. Isso faz com que as suas funções conectivas sejam complexas, pois, a relação sempre convoca outras entidades diferentes dela própria. (...) A relação como um modelo de fenômenos complexos, portanto, tem o poder de conjugar ordens ou

níveis semelhantes de conhecimento, sem deixar de conservar a sua diferença (...)".

Quanto à questão acerca de *ser afetada* e da percepção sobre qual lugar eu deveria ocupar em campo, (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159) muito contribuiu , sendo essencial para as imersões iniciais. Contudo, Strathern (2014, p.274-279) me

possibilitou observar a importância da relação no que tange as famílias indígenas que estão participando deste trabalho, porque assim, consegui melhor me localizar antropológicamente, nestas amplas características de plurietnicidade e pluriculturalidade investigada. Tendo em vista que, nesta relação e no conhecimento acerca dos índios desaldeados nestas regiões mineiras, estas são consideradas características fundamentais, além de outras como por exemplo, a questão da mistura e das migrações indígenas para o Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. Assim, não deve ser desrespeitada a pluralidade cultural presente nesta organização social em estudo. E então, o antropólogo, após o choque cultural inevitável, precisa contribuir através da relação para que a cultura se evidencie através da tradução da perspectiva analisada para outro público, aquele que ele integra. Porque não é possível tornar-se nativo em outras circunstâncias de pesquisa e nem para que esta compreensão, esta sensibilidade etnográfica seja aguçada. Carneiro da Cunha (2012. P.120-121) defende que a cultura deve ser considerada um conceito fundamental na antropologia e que “(...) a etnicidade se vale de objetos culturais para produzir distinções dentro das sociedades em que vigora. A etnicidade é portanto, uma linguagem que usa signos culturais para falar de signos sociais (...)”.

Contudo, após expor um pouco sobre a questão de imersão no campo, e ter observado os aspectos relativos à pluralidade de autoimagens, quero ressaltar que o uso destas está presente nas autointitulações que as lideranças indígenas araxaenses utilizam para a autoafirmação étnica em instâncias sociais, culturais e políticas, na estrutura organizacional da associação indígena Andaiá (ao que se refere ao artesanato, no uso de adornos em ocasiões específicas), no caso do pajé Terena, que além de se apresentar como curandeiro, ainda faz uma produção imagética no objetivo de se diferenciar dos demais sujeitos que estejam ao seu redor, na no conhecimento tradicional baseado na remanescência indígena abadiense, na atuação política do gestor público em Patrocínio, nas parcerias que os índios estabeleceram com os movimentos de luta por moradia urbana e pela terra e até mesmo nos discursos de indianidade expressos na linguagem simbólica e também a verbal presentes na interação com os demais sujeitos sociais. Sobre a interação, Martins (1998, p. 4) argumenta que:

“ (...) a interação é precedida pela simulação, pelo exercício que o sujeito faz de experimentar-se como outro, numa relação de exterioridade consigo mesmo, nos segundos que constituem o preâmbulo do seu relacionamento. Uma

imensa construção imaginária define a circunstância da relação social (...).”

Entretanto, tanto a produção imagética construída cotidianamente e utilizada nas interações sociais, quanto o uso que se faz dela tem características performáticas e também contribui para que os próprios índios promovam uma maior valorização da cultura indígena nestas regiões mineiras onde a maioria social é não indígena e o empoderamento que dela deriva reforça o discurso da indianidade como expressão da identidade indígena e também na produção de interações sociais com o outro.

Considerações finais

Em alguns eventos que apresentei esta investigação etnográfica que ainda estava em andamento, fui questionada se tenho noção onde chegarei com esta multigrafia. Na verdade, considerando a complexidade e a multiplicidade étnica e cultural que encontrei em campo, entendo que há ainda muito o que refletir e investigar sobre a realidade indígena do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba e também, não consigo ainda traduzir tudo em palavras, do que experienciei em campo, mas, o aprendizado foi bastante profundo e grandioso. Porque esta não teve objetivo de se ater ao micro e nem ao macro dentro do espaço geográfico de análise antropológica, mas, sim aos elementos que se tratam da multiplicidade étnica e cultural e das formas de organização social indígena que estão havendo nestas regiões mineiras, que estão sendo formadas através das parcerias estabelecidas com movimentos de trabalhadores urbanos e rurais, bem como em forma de coletividade multiétnica. E a imersão em campo, também tornou possível observar, compreender e investigar as formas pelas quais, os índios tem construído e utilizado sua autoimagem para lutarem contra as várias formas de estigmas que permanecem no imaginário social, bem como, contra o problema acerca da invisibilidade. As trajetórias de vivências indígenas desaldeadas trazem consigo uma profundidade muito relevante dos traços culturais que estão expressos nas alteridades e nas narrativas, então, entendo que não importando a cidade que estive em campo, a identidade étnica é reforçada também através dessas características e que a sociedade envolvente, ainda não comprehende e nem sabe respeitar as diferenças.

Demorou um determinado período para que eu entendesse sobre estar imersa dentro de uma realidade etnográfica de tamanha complexidade e que para mim, parecia um grande emaranhado étnico-cultural e que não saberia facilmente juntar as peças deste –quebra-cabeçalh do contexto etnográfico sem que antes, conseguisse enxergar que, na verdade, estava era fazendo uma etnografia multisituada, e que nas cidades e regiões rurais que investiguei, não necessariamente deveria tratar de forma única a investigação etnográfica, pois, em cada localidade que estive em campo, percebi indianidades diferentes, alteridades diferentes, expressões culturais e identidades diferentes, subjetividades diferentes, além das maneiras plurais de vivenciar o contexto

urbano e rural. Enfatizando é claro, que o campo possibilitou sentir a intensidade que o objeto de investigação proporcionou. De acordo com Marcus (1995, p. 105),

“ (...) research is designed around chains, paths, threads, conjunctions, or juxtapositions of locations in which the ethnographer establishes some form of literal, physical presence, with an explicit, posited logic of association or connection among sites that in fact defines the argument of the ethnography (...).”

O que o autor está argumentando, é que o etnógrafo, ao passo que realiza uma pesquisa de caráter multisituada, precisa conectar as conjunturas de um dado contexto em processo de investigação para que seja possível formar entre as trajetórias e circunstâncias encontradas em campo, uma forma de conexão entre tais. E foi exatamente, nesta perspectiva do autor, que eu precisava entender no contexto multisituado que investiguei, que era conectar as partes do quebra-cabeça para entender melhor sobre o que nas trajetórias e circunstâncias que estão as vivências indígenas está imbricado e o que nestes, está inter-relacionado. Levando em conta que, as trajetórias de vida que encontrei no campo, não se restringem apenas às mobilidades territoriais, viabilizadas pelas migrações, mas, também as trajetórias biográficas em que, nas narrativas dos meus interlocutores, se evidenciaram suas experiências enquanto pessoas indígenas nestas regiões mineiras. Bourdieu (1996. p.189-191), explica que :

“ (...) Tudo leva a crer que o relato de vida tende a aproximar-se do modelo oficial da apresentação oficial de si (...) O que equivale a dizer que não podemos compreender uma trajetória (...) sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado - pelo menos em certo número de estados pertinentes - ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis (...).”

Este modelo oficial relativo a autoapresentação que o autor está argumentando, também pode ser pensado nos termos da multivocalidade presente nesta investigação, bem como na complexidade que nela existe. Porque no decorrer do trabalho de campo e da interlocução com as pessoas indígenas, percebi que em seus relatos de vida, eu deveria entender o tempo sincrônico para que consequentemente, fosse possível compreender o conjunto de fatos nas trajetórias, ou seja, os aspectos diacrônicos dos relatos que é o conjunto dos fenômenos sociais, culturais que se desenvolveram no decorrer do tempo

cronológico, na vida dos índios desaldeados para que assim, a realidade atual de suas vivências também fizessem sentido na pesquisa.

Entretanto, nos capítulos apresentados, busquei demonstrar que há nas trajetórias de vida aqui retratadas, um exemplo variável de luta pela sobrevivência nas cidades, bem como nos assentamentos rurais e esta luta, é através da busca do exercício de atividades laborais diferentes, mas que, no decorrer da trajetória das famílias, sempre foi parte de suas experiências urbanas. O caso de Maria Tupinambá é um bom exemplo que aparece no primeiro capítulo. Ela trabalha através dos conhecimentos com as plantas medicinais, que além de ser para a família um traço cultural, também é uma forma de subsistência econômica. Por outro lado, as plantas também funcionam como forma de mediação com a sociedade regional, possibilitando o reconhecimento de sua identidade indígena. No segundo capítulo, o qual foi analisado as questões que refletem a luta pela terra e moradia urbana, menciono o exemplo do assentamento perto da cidade chamada Prata, tem a família Tapuya Cabo Verde, a qual produz um mandiocal também voltado para o autoconsumo que também representa um traço cultural em comum com outros índios aldeados, aos quais em suas comunidades também plantam roça com alimentos variados para a subsistência, inclusive a mandioca que muitas vezes compõe a base alimentar das famílias indígenas.

No que se refere à uma unidade política entre os índios da região, faço referência ao caso da associação indígena araxaense, em que através dela, os índios também empreendem suas maneiras de luta para sobreviver no espaço urbano, tanto culturalmente, quanto em atividades laborais como o caso do artesanato de Warkalã que produz peças diversas e as vendem para aqueles que encomendam, em eventos que a associação participa e entre as pessoas indígenas de outras etnias e regiões brasileiras, reforçando assim, o intercâmbio cultural, que é parte da proposta política da Andaiá. Já no quarto capítulo, cito a experiência de vivência urbana de Lourdes Tupinambá, que sempre que leio, observo que em sua trajetória de vida e de vivência em Uberlândia, não deixou se ser constantemente carregada de luta para sobreviver numa localidade no Triângulo Mineiro em que seu bairro, uma periferia da cidade reflete exatamente os aspectos segregacionistas que a configuração do espaço urbano promove. O problema relacionado com as formas de violências contra os índios em situação de vivências desaldeadas e urbanas no país não acontece somente em uma região, cidade e periferia

urbana, mas o contrário. Mas por outro lado, assim como em outras regiões urbanas brasileiras, no Triângulo Mineiro, os índios também lutam para a preservação dos seus aspectos culturais. Conforme a notícia publicada pelo jornal on line Brasil de Fato ⁵¹:

“ (...) Apesar das precárias condições de vida, os pankararu ainda se reúnem para cultuar os Encantados na favela, entoam cantos, cobrem o corpo com os praiás – as máscaras que incorporam os espíritos – e dançam ao som do maracá. Para além do folclore, a expressão do Toré mantém viva sua cultura e ajuda a definir a identidade do grupo aonde quer que ele esteja. O debate sobre os direitos indígenas fora de seu território original é cada dia mais atual. Estima-se haver mais de 50 mil índios vivendo nas cidades brasileiras, dentro do universo de 720 mil índios do país, segundo os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Os pankararu somam 1,6 mil pessoas em São Paulo, principalmente na favela Real Parque, no Morumbi, e compartilham a história da migração indígena com mais 19 etnias que se fixaram no município paulista e seus arredores. Em meio à população urbana da metrópole, há mais de 12 mil indígenas, distribuídos nas comunidades de baixa renda e em quatro aldeias guarani. Nesse cenário, buscam reconhecimento a partir de características culturais próprias que os distinguem da sociedade nacional, afastando a imagem de que o índio pertence à mata e deve permanecer na aldeia, distante da sociedade não indígena. (...)”. “ Grande parte da sociedade reforça a ideia discriminatória de que a cidade grande não é espaço para as populações tradicionais. Mas os povos que vivem em área urbana não deixam de ser indígenas por esse fato, defende Benedito Prezia, coordenador da Pastoral Indigenista de São Paulo e autor do livro Índios em São Paulo, ontem e hoje.”

Esta notícia nos mostra que uma população considerável dos Pankararu em São Paulo, porém, ressaltando que no Triângulo Mineiro, as estatísticas podem não mostrar de fato a quantificação populacional indígena, por muitas vezes as pessoas não se autodeclararem indígenas ao censo para de alguma forma, se protegerem dos estigmas, misturando-se entre a grande maioria não-indígena. Mas, aqueles que expressam suas identidades étnicas fazendo o uso de sua autoimagem, buscam se diferenciar e serem reconhecidas através de suas características culturais em meio à invisibilidade sofrida e à negação do reconhecimento oficial em relação às mesmas. E assim como os demais grupos sociais urbanos, os índios também possuem o direito de viver na cidade, o que contraria a idéia hegemônica e totalmente discriminatória que ainda, na atualidade

⁵¹ Disponível em : <https://www.brasildefato.com.br/node/5348/>. Acesso em: 21/01/2017

prevalece no imaginário social de que para ser índio, deve-se viver na floresta. Contudo, o contato com os índios nas regiões investigadas foi e tem sido bastante significativa e agregadora ao meu aprendizado sobre uma nova e outra percepção acerca do mundo e da realidade vivida. Porque ao meu ver, conforme ressaltou Wagner (2010) o contato de um pesquisador com outra cultura e outras alteridades, promove o choque cultural inevitável e deste surge uma nova maneira de se pensar e perceber o outro, tornando-nos mais humanos e além disso contribui para entender a antropologia enquanto uma ciência que compreenda tanto o outro, quanto ao próprio antropólogo, levando em consideração que devemos sempre respeitar as diferenças presentes nas alteridades plurais. Finalmente, foi muito importante para mim fazer este campo no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba.

Bibliografia

ALENCAR. José de. Iracema. 14. ed. São Paulo: Ática, 1983.

_____. O Guarani. São Paulo: Ática, 1997. CALDEIRA, Jorge e outros. Viagem pela História do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ANDRADE, Mario de. Macunaíma, o herói sem nenhum caráter. Rio de Janeiro, Villa Rica Editoras Reunidas Limitada, 1993.

ANDRELLO, G. Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: UNESP/ISA, 2006. <https://doi.org/10.7476/9788539302895>

ABRAMOVAY, Ricardo. Nova forma de luta pela terra: acampar. Associação Brasileira de Reforma Agrária, Campinas, Ano 15, nº 2 – Maio/Julho 1985.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Orgs.). Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. Disponível em:

<http://www.gphr.ufop.br/images/curso/bourdieu.pdf>. Acesso em 20/01/2017.

BOULOS. G.C. Por que ocupamos? Ed. Scorttecci. São Paulo, 2012. Capítulos II e III. Disponível em: <https://groups.google.com/forum/#!topic/formacao-ed-popular/KHxWgwieg2E> e também em: <http://mtst.org/porqueocupamos/leiaonline.html>. Acesso em 11/01/2017.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Antropologia do Brasil – Mito, História e Etnicidade. São Paulo: Brasiliense/Edusp.1986.

_____. Índios no Brasil: história, direitos e cidadania. I ed. São Paulo: Claro Enigma,2012.

CARVALHO .E.R. A LUTA PELA TERRA NA REGIÃO DO TRIÂNGULO MINEIRO/ALTO PARANAÍBA: da criação dos movimentos socioterritoriais aos assentamentos rurais (1995 – 2005) Monografia. Disponível em: <http://www.lagea.ig.ufu.br/biblioteca/monografias/Monografia%20-%20Eduardo%20Rozetti%20de%20Carvalho.pdf>

CARBONESI, Joana. "Capitania de Goiás". In: BiblioAtlas - Biblioteca de Referências do Atlas Digital da América Lusa. Disponível em : http://lhs.unb.br/atlas/Capitania_de_Goi%C3%A1s. Data de acesso: 11 de janeiro de 2017.

FERNANDES, E. A.; SILVA, A. Vital; BELTRÃO, A. Felipe. Associação indígena Tembé de Santa Maria do Pará (AITESAMPA): Um relato sobre a luta por direitos étnicos. *Amazônica* 3 (2):392-406, 2011. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/viewFile/774/1060>. Acesso em: 14/01/2017. <https://doi.org/10.18542/amazonica.v3i2.774>

GALVÃO, E. Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro em 1953. Disponível em: <file:///C:/Users/Patricia/Desktop/eSTUDOS%20SOBRE%20A%20ACULTURA%C3%87%C3%83O%20eDUARDO%20gALV%C3%83O.pdf>. Acesso em: 18/01/2017. <https://doi.org/10.1109/MITP.2016.16>

ISA- Instituto Socioambiental. Disponível em : <https://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa>. Acesso em Acesso em: 18/01/2017

LÉVI-STRAUSS, C. —Raça e História|| in Antropologia Estrutural II Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, capítulo XVIII, pp 328-366.

LEFEBVRE, Henri. Espaço e política. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2008.

LIMA, M. E., ALMEIDA, M. M. Representações sociais construídas sobre os índios em Sergipe: ausência e invisibilização. *Paideia* jan.-abr. 2010 Vol. 20, No. 45, 17-27. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/paideia/v20n45/a04v20n45.pdf>. Acesso em: 18/01/2017. <https://doi.org/10.1590/S0103-863X2010000100004>

MARCUS, E. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography Annual Review of Anthropology, Vol. 24. (1995), pp. 95-117. Disponível em: <http://www.jstor.org/sici?&sici=0084-206570%281995%292%3A24%3C95%3AEITWST%3E2.0.CO%3B2-H>. Acesso em: 20/01/17.

MARTINS, José de Souza Martins. Exclusão Social e a nova desigualdade. 3.ed. São Paulo: Paulos, 1997.

MARINHO. J.L.A. Moradia digna: um direito de todos, um dever do Estado, uma realidade de poucos. Disponível em: http://www.urca.br/ered2008/CDAnais/pdf/SD3_files/Jefferson_MARINHO.pdf. Acesso em: 12/01/2017.

NUNES. Eduardo Soares – Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, jan./jun. 2010.

PERES. S. Cultura, Política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro. Revista Antropológicas. Volume 14. N. 1+2. (2003). Disponível em: <http://www.revista.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/view/23/26>. Acesso em 19/01/2017.

PRIETO, Élisson Cesar. *Os Desafios Institucionais e Municipais para implantação de uma cidade universitária: o Câmpus Glória da Universidade Federal de Uberlândia*. Dissertação (Mestrado em Geografia) Universidade Federal de Uberlândia. Orientadora: Marlene T. de Muno Colesanti. Uberlândia, 2005.

SOUZA, L. C. O agronegócio da pecuária no Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba: relações de poder e políticas públicas de 1990 a 2010 / Luciana Carvalho e Souza, 2013.104 p. Dissertação de Mestrado. Disponível em: <http://r1.ufrj.br/cpda/wp-content/uploads/2013/05/Disserta%C3%A7%C3%A3o-vers%C3%A3o-final-Luciana-Carvalho-e-Souza1.pdf>. Acesso em: 10/01/2017.

SOARES DA SILVEIRA. Diego. A identidade na diferença: agenciamentos e translações indígenas no espaço urbano de São Gabriel da Cachoeira (AM). Antares, vol.5, nº 9, 2013. Disponível em: <<http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/antares/article/view/2018/1324>> Acesso em: 20 out. 2014.

_____ Redes sociotécnicas na Amazônia. Editora Multifoco, Rio de Janeiro.2012. Capítulo III.

STRATHERN, Ann Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios. Trad.: Iracema Dulley, Jamile Pinheiro e Luísa Valentini .São Paulo. Cosac Naify,2004.

WAGNER, R. A Invenção da Cultura (Capítulos 1, 2 e 3). São Paulo: CosacNaify, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. São Paulo e Brasília: Instituto Socioambiental (ISA), 2006. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%A9_Dndio.pdf. Acesso em: 20/09/2016