

# UMA RETOMADA NA CIDADE

## Territorialização kaingang e disputas urbanas no Morro Santana, Porto Alegre

*AN INDIGENOUS LAND RETAKE IN THE CITY  
Kaingang territorialization and urban disputes  
on Morro Santana, Porto Alegre*

**Eduarda Heineck Fernandes<sup>1</sup>**

### Resumo

Este trabalho analisa a retomada de terra realizada pelos Kaingang no Morro Santana, na zona leste de Porto Alegre. Como se trata de uma “retomada na cidade”, o foco recai nas relações de sociabilidade estabelecidas com os vizinhos, marcadas por conflito e colaboração. Em oposição ao projeto empresarial que pretende expandir o modelo de cidade-mercado com avenidas duplicadas, atacadões, condomínios e privatização da natureza, a retomada permite aos Kaingang ressignificar a paisagem, território ancestral de seus antepassados. O terreno, sem função social por mais de quarenta anos, era reivindicado por uma família de banqueiros e abrigou, nos anos 1970, um empreendimento extrativista depois condenado por crimes ambientais. Após a hipoteca e compra pelo banco, ergueu-se uma casa de campo, hoje em ruínas. Entre esses escombros, os kaingang reflorestam o morro com as *fág* (araucárias) e protegem os *goj ror* (nascentes), que abasteceram a região durante as enchentes de maio.

Palavras-chave: indígenas em contexto urbano; retomada de terra; Kaingang; Gäh Ré.

### Abstract

This work analyzes the land retake carried out by the Kaingang at Morro Santana, in the eastern zone of Porto Alegre. As it is an “urban land retake,” the focus falls on the sociability relations established with neighboring residents, marked by both conflict and collaboration. In opposition to the corporate project that seeks to expand the market-city model through widened avenues, wholesale stores, luxury condominiums, and the privatization of nature, the land retake allows the Kaingang to re-signify the landscape, an ancestral territory of their forebears. The land, without any social function for more than forty years, had been claimed by a family of bankers and, in the 1970s, housed a mineral extraction enterprise later condemned for environmental crimes. After the mortgage and purchase by the bank, a country house was built there, now in ruins. Among these remains, the Kaingang are reforesting the hill with *fág* (araucaria trees) and protecting the *goj ror* (springs), which supplied the region during the May floods.

Keywords: indigenous people in urban contexts; land retake; Kaingang; Gäh Ré.

### Introdução

Conforme os dados do Censo 2022 do IBGE, mais da metade da população indígena vive em áreas urbanas – aproximadamente 53,97%. Esse número representa um aumento de 181,6% em comparação com os dados do Censo de 2010<sup>2</sup>. Apesar da expressiva presença indígena nas cidades, muitas políticas públicas, especialmente nas áreas de saúde e educação indígena, continuam voltadas, em sua maioria, para as populações que residem em aldeias ou Terras Indígenas (TI). Esse descompasso da atuação estatal, aliado ao limitado interesse da antropologia brasileira pelas realidades indígenas urbanas (Rosa; Reis, 2023), contribui para a reprodução de estereótipos de “baixa distintividade cultural”<sup>3</sup>, que ainda perduram na atualidade através de dicotomias como indígenas/floresta/natureza e não-indígenas/cidade/urbano.

Diante deste cenário, este artigo propõe uma reflexão sobre as especificidades de uma retomada de terra protagonizada por uma coletividade kaingang em contexto urbano na cidade de Porto Alegre. O objetivo é compreender como as práticas de reterritorialização empreendidas na retomada kaingang Gäh Ré produzem novas configurações na paisagem do Morro Santana, área fortemente impactada pela expansão da especulação imobiliária. A região vem sendo marcada por transformações significativas ao longo das últimas décadas: é o caso das pedreiras voltadas à mineração, entre os anos 1970/80 – que na época também trouxeram ocupações de moradia – e, atualmente, a construção de condomínios e grandes obras de infraestrutura – a duplicação de avenidas, a construção de shoppings, grandes “atacarejos” etc. –, que têm contribuído para o apagamento da presença dos Kaingang na cidade (Silva, 2023).

Considerando que a paisagem é uma construção histórica, forjada pela memória coletiva e pela forma como os povos originários se relacionam com sua história, “ler a paisagem” (Schama, 1995) é um exercício de memória: é lembrar quem são, de onde vieram e para onde desejam ir. Neste caso, retornar. Discutir a territorialização indígena em contextos urbanos é fundamental para romper com a visão historicamente construída que associa os povos indígenas a espaços rurais, isolados ou intocados. Essa perspectiva não apenas desconsidera os processos históricos de deslocamento forçado, aldeamento e mobilidade indígena, como também reforça a invisibilização desses povos nos espaços urbanos.

Ao negar ou ignorar a presença indígena nas cidades, perpetua-se uma lógica de apagamento que deslegitima suas formas de existência e reivindicação de direitos. Por isso, reconhecer os territórios indígenas nas cidades, amplia o entendimento sobre os direitos territoriais e o direito à cidade (Lefebvre, 2009)<sup>4</sup> – conceitos fundamentais para

<sup>2</sup> Há também um salto de quase 90% em pessoas que se autodeclararam indígenas no Censo 2022, quando comparado com o censo passado, de 2010. Além do fenômeno de emergência étnica, esse aumento reflete o aprimoramento dos mecanismos de recenseamento para abordagem das populações indígenas, inclusive para indígenas em contextos urbanos. Disponível em: <https://agenciadenoticias.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/42277-censo-2022-mais-da-metade-da-populacao-indigena-vive-nas-cidades#:~:text=A%20popula%C3%A7%C3%A3o%20ind%C3%ADgena%20residindo%20em%20%C3%A1reas%20urbanas%20em%202022%20chegou,589.912%20pessoas%20frente%20a%202010>. Acesso em: 7 jul. 2025.

<sup>3</sup> A noção de “baixa distintividade cultural” é mobilizada geralmente para falar sobre grupos indígenas que, de acordo com esta visão assimilação, possuem pouca “diferença cultural” quando comparados à sociedade envolvente. São frequentemente tratados como “remanescentes”, “índios misturados” e outros termos do linguajar aculturacionista, a partir de uma visão de pureza étnica e de indígenas com “alta distintividade” (Oliveira, 2004).

<sup>4</sup> O direito à cidade é um conceito proposto por Henry Lefebvre (2009) no final dos anos 1960. Ainda que suas reflexões tenham sido desenvolvidas em um contexto europeu, e que as pautas indígenas ou de diversidade étnica não estivessem diretamente contempladas em sua obra, é possível articular o conceito com a realidade aqui apresentada, pois o cerne do argumento de Lefebvre é a retomada do

<sup>1</sup> Mestranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS), Cientista Social (UFRGS) e bacharela em Relações Internacionais (ESPM-Sul). Pesquisadora vinculada ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/PPGAS-UFRGS) e ao Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi/PPGAS-UFRGS). Bolsista de Mestrado da CAPES. E-mail: eduardaheineck@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5220-2518>.

a efetivação da justiça social e do reconhecimento da diversidade étnica no espaço urbano.

As retomadas de terra podem ser compreendidas dentro de um campo heterogêneo de ação política que, por um lado, expressa a esperança na construção de um futuro ancorado na autonomia e nas tradições indígenas e, por outro, evidencia o desencanto e as frustrações diante de um Estado que falha sistematicamente na garantia de direitos fundamentais. No entanto, limitar as retomadas à condição de simples instrumento de pressão para a demarcação de territórios por parte do Estado-nação seria reduzir a complexidade e a capacidade de ação do movimento indígena, restringindo-o ao campo do diálogo institucional (Alarcon, 2019).

A retomada Gāh Ré é um exemplo de mobilização indígena por luta territorial. Em outubro de 2022, em uma ação direta, indígenas kaingang recuperaram seu território ancestral através de uma prática que Alarcon (2019) chama de “ação retomada”. O território retomado pelos indígenas era uma chácara de um falido banco gaúcho, sem função social havia mais de 40 anos. O terreno, com construções em ruínas, estava em vias de ser entregue à especulação imobiliária para a construção de um condomínio de luxo.

É necessário lembrar que os Kaingang já haviam protocolado, em 2009, na Funai (Fundação Nacional dos Povos Indígenas), um pedido de abertura de Grupo Técnico (GT) para a demarcação do Morro Santana como território tradicional. Porém, os trabalhos da autarquia não haviam avançado, até a ação retomada.

A comunidade da Gāh Ré é formada pelo núcleo familiar da cacica e *kujà* (liderança espiritual kaingang) Gāh Té. Vivem lá seus filhos e filhas, netos e netas, genros e noras, assim como duas de suas irmãs. Antes de retomarem o Morro Santana, viviam no Jardim do Verde, bairro periférico nas proximidades – o que nos ajuda a pensar como os Kaingang nunca saíram das imediações do Morro Santana: foram empurrados para sua periferia.

Portanto, discuto aspectos centrais da territorialização e da sociabilidade kaingang no contexto do Morro Santana, sendo este artigo fruto de pesquisa etnográfica e colaborativa, que vem sendo realizada junto aos Kaingang desde a noite da ação retomada, em outubro de 2022. O artigo também se baseia, ainda que de forma colateral, em um trabalho realizado com um “núcleo kaingang”<sup>5</sup> que vive na Vila Safira, também nas imediações do morro.

O artigo está dividido em quatro seções. Na primeira, apresento um panorama histórico dos processos de territorialização indígena (Oliveira, 1998) e sua relação com as cidades brasileiras, articulando esse percurso à produção antropológica sobre o tema. Em seguida, examino as disputas fundiárias no Morro Santana e as transformações em sua paisagem ao longo do tempo. A terceira seção propõe a retomada como um projeto alternativo de cidade, em contraposição ao modelo dominante de cidade-mercado, incluindo as sociabilidades em disputa, considerando que a retomada se insere em um território marcado pela vizinhança com condomínios. Por fim, na quarta seção, discuto algumas peculiaridades da retomada em um contexto urbano, pensando em projetos

processo de produção das cidades pelos grupos sociais que de fato a constroem – em seus escritos, a classe trabalhadora, em forte viés marxista –, fazendo frente ao projeto capitalista de mercantilização dos espaços urbanos. Neste sentido, as retomadas de terra levadas a cabo por coletividades indígenas em contexto urbano estão muito próximas do que Lefebvre propunha como direito à cidade.

5 Em Porto Alegre, o poder público denomina “núcleo” os grupos de indígenas que vivem em comunidade, mas não aldeados. Em sua maioria, são residentes de bairros periféricos.

de futuro indígena e explorando suas implicações epistemológicas. Encerrando o artigo, apresento algumas reflexões e indagações que emergem ao longo da pesquisa.

### Indígenas nas cidades: da presença invisibilizada à reterritorialização

A presença indígena nas cidades latino-americanas está longe de ser um fenômeno recente ou exclusivamente ligado à migração contemporânea. Como argumentam Rosa e Reis (2023), essa presença remonta a tempos imemoriais, anterior à própria conformação das cidades como as conhecemos hoje. Em muitos casos, os centros urbanos se expandiram sobre territórios tradicionalmente ocupados por povos indígenas. Diante disso, o uso da expressão “indígenas urbanos” se mostra limitado, pois não se trata de uma mudança de *status*. Portanto, opto pela noção de “indígenas em contexto urbano”, para evitar armadilhas conceituais e reconhecer os múltiplos sentidos da presença indígena nas cidades.

Desde o período colonial, populações indígenas estiveram presentes nas cidades, muitas vezes inseridas em dinâmicas forçadas de deslocamento e aldeamento, o que implicava em fluxos de entrada e de saída. No caso brasileiro, os indígenas foram frequentemente levados para os centros urbanos ou suas áreas periféricas para desempenhar funções ligadas à produção agrícola, atividades de exportação ou serviços, sempre de acordo com os interesses coloniais (Rosa; Reis, 2023). Esse processo não foi exclusivo do Brasil. Em países de colonização espanhola, várias cidades foram erguidas com mão de obra indígena, inclusive sobre seus antigos centros urbanos, como Tenochtitlan, no atual México, e Cuzco, no Peru (Rosa; Reis, 2023).

Por outro lado, a política de aldeamento, muito utilizada durante a colonização no Brasil, tinha como objetivo concentrar populações indígenas em territórios restritos, fora das cidades, sob a supervisão de missões religiosas, servindo tanto ao controle populacional quanto à demanda por mão de obra. Um caso exemplar desse processo ocorreu com os Kaingang no Rio Grande do Sul, no século XVIII. A sedentarização forçada impactou profundamente um povo cuja organização territorial se baseava na mobilidade e na circularidade (Tommasino, 1995; Maréchal, 2017; Domingos, 2022). Além de sedentarizados, os Kaingang foram forçados a trabalhar em lavouras, o uso do português foi imposto e a língua nativa proibida (Maréchal; Quintero, 2020). Conforme o historiador kaingang Danilo Braga (2015):

O aldeamento vem a ser um acontecimento importante na vida dos Kaingang, pois esta forma de agrupamento, nada mais era do que uma tentativa de manter essa população sob controle e confinados em um lugar definido, sob a 'proteção' do Estado. Esta concentração populacional de certa forma pretendia eliminar a idéia de uma unidade existente entre as duas famílias, no caso a Kamé e Kairukré, através da ação missionária. Além do mais, a fundação dos três primeiros aldeamentos nos anos finais de 1840 representava a definição de espaços, isto é, o planalto como sendo local de origem e preferência dos Kaingang (Braga, 2015, p. 35).

Apesar destes processos forçados de desterritorialização, das tentativas de controle e sedentarização, os povos indígenas mantiveram elementos essenciais de sua identidade e de seus territórios nas cidades. O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira foi pioneiro, em 1950, nos estudos sobre indígenas em contextos urbanos. Constatou que a mobilidade – física e social – não implica necessariamente a perda da identidade étnica. Segundo ele, nas cidades, as relações de parentesco continuam sendo fundamentais para a organização social dos grupos indígenas (Cardoso de

Oliveira, 1968).

Sua noção de “fricção interétnica” oferece um modelo analítico relevante para compreender como a etnicidade se constrói em meio às relações com a sociedade envolvente, rompendo com a ideia de culturas isoladas e estáticas (Cardoso de Oliveira, 1968). Como também observa Eric Wolf (2009), as sociedades não são blocos isolados, mas estão em constante processo de transformação e interação.

Atualmente, o fluxo de indígenas para as cidades ocorre por uma variedade de razões: econômicas, sociais, políticas e ambientais. Muitos deslocamentos estão relacionados à precariedade nos territórios tradicionais, como aponta o relatório *Housing Indigenous Peoples in Cities*, da ONU-HABITAT (Rosa; Reis, 2023). A busca por melhores condições de vida, acesso a serviços e oportunidades de trabalho coexiste com expulsões forçadas – provocadas por conflitos fundiários, grilagem, projetos de “desenvolvimento” ou violência.

Paralelamente, os dados demográficos vêm evidenciando um aumento da população indígena em contexto urbano, como mostra o Censo de 2022. Esse crescimento também está associado à maior eficácia dos mecanismos de recenseamento, ao aprimoramento das metodologias de identificação e ao fenômeno do “ressurgimento” étnico – ou etnogênese – por parte de pessoas que, historicamente invisibilizadas, agora se reconhecem como indígenas. Assim, os dados do último censo demonstram, a um só passo, duas dinâmicas distintas: a chegada de grupos indígenas nas cidades e o reconhecimento de parte daqueles que já estavam lá.

Antes da criação da categoria “indígena” no quesito raça/cor, Pacheco de Oliveira (1999) remonta três maneiras diferenciadas de apresentar os dados sobre estas populações nos censos nacionais ao longo da história. Uma delas é específica, quando o censo forneceu dados sobre os indígenas em separado (1872, 1890, 1940 e 1950). Outra, englobante, a partir da criação da categoria “pardo”, reduzindo estes grupos nos termos da miscigenação (1940, 1950, 1960 e 1980). Ainda, uma terceira omite totalmente as categorias étnicas e raciais, pretendendo descrever um país “moderno” e “integrado” (1900, 1920 e 1970).

Muitas destas categorias censitárias remetem a um indígena pretérito, deslocado do tempo presente: “a inclusão ou contagem dos índios como ‘caboclos’ nos censos do século passado e sua substituição por ‘pardos’ neste século viria tão somente a confirmar os pressupostos quanto à sua desaparição e insignificância no presente” (Pacheco de Oliveira, 1999, p. 130). É somente a partir do censo de 1991 que é criada a categoria “indígena” nos censos nacionais.

A identidade indígena é frequentemente utilizada como estratégia para garantir direitos específicos diante do Estado, e essa mobilização se fundamenta na reivindicação de uma continuidade histórica com modos de vida e tradições culturais atribuídos a populações anteriores à colonização. Esses grupos se reconhecem como indígenas e demandam do Estado um atendimento diferenciado em relação a questões como acesso à terra e políticas de assistência (Pacheco de Oliveira, 1999).

Segundo Baines (2001), a identidade indígena nos centros urbanos é contextual, que pode ser estrategicamente ativada ou ocultada, dependendo do ambiente e da recepção social:

apesar do índio ser uma identidade legal açãoada para obter reconhecimento de direitos específicos, a identidade nas cidades é freqüentemente escamoteada como estratégia adotada para escapar

dos preconceitos e estigmas. A identidade indígena nos centros urbanos configura-se nitidamente como uma identidade social contextual. A mesma pessoa pode se considerar indígena em alguns contextos, e não em outros, ou apelar a outras identidades genéricas geradas historicamente em situações de contato interétnico, como caboclo, índio civilizado, descendente de índio, remanescente, índio misturado etc. (Baines, 2001, p. 16).

Ainda para Baines (2001), as políticas voltadas aos povos indígenas, especialmente durante a atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (1910-1967), contribuíram de maneira significativa para o deslocamento desses grupos em direção às cidades. A orientação ideológica do SPI visava uma suposta “assimilação” dos indígenas à sociedade nacional, o que se refletia na delimitação de espaços territoriais extremamente reduzidos para essas populações, enquanto as demais terras eram destinadas à apropriação por não-indígenas. Oliveira (1998) aponta que em várias regiões do Sul do Brasil, as terras designadas pelo SPI atuavam menos como espaços de preservação e mais como reservas de força de trabalho, onde o emprego temporário e assalariado se tornava comum – como vimos com a lógica dos aldeamentos kaingang.

Com base nesse panorama, propõe-se o debate sobre os processos de territorialização indígena, compreendidos como formas dinâmicas de organização social, construção de identidades e relação com o território (Oliveira, 1998). A territorialização envolve tanto a imposição estatal de limites geográficos quanto a mobilização coletiva em defesa dos territórios, sendo um conceito-chave para compreender as lutas indígenas contemporâneas. Segundo Pacheco de Oliveira (2022), a territorialização pode assumir diferentes formas ao longo do tempo: desde a instalação dos primeiros postos coloniais e terras de missão, passando pela tutela do SPI, até os dispositivos jurídicos da Constituição de 1988. Por outro lado, Pacheco de Oliveira (2022) situa as retomadas de terra enquanto processo de territorialização que atua no sentido de subverter o poder tutelar, historicamente imposto aos povos indígenas. Trata-se de “uma forma pós-tutelar de exercício da política pelos indígenas” (Pacheco de Oliveira, 2022, p. 28).

Desde o início da situação colonial (Balandier, 2014), o avanço da fronteira econômica sobre as terras e os recursos das populações tradicionais estabeleceu uma nova forma de uso e de administração do território. Ao mesmo tempo, os povos indígenas passaram por um processo de outrificação (Fabian, 2013), que lhes impôs, dentre outras coisas, a própria classificação social. A outrificação se relaciona com a construção de uma alteridade radical, na qual certos grupos são percebidos como “Outros”, essencialmente diferentes e pertencentes a um tempo histórico diferente do observador. “Primitivos” e “arcaicos” são termos que refletem essa ideia, na qual estas populações estão fora da modernidade, do capitalismo e, em última instância, estão fora das cidades.

Como parte dos processos de territorialização, as experiências das retomadas de terra são múltiplas e heterogêneas, conformando posições específicas em cada contexto. Nesse sentido, as diversas formas de territorialização compreendem não apenas especificidades culturais e linguísticas, mas também diversas outras formas de entender-se e mobilizar-se enquanto “população indígena”, em consonância com a ideia proposta por Baines (2001) e Pacheco de Oliveira (2022). Em suma, as recuperações territoriais não resultam de processos lineares, assim como os processos de territorialização. Na verdade, a própria noção de territorialização nos convida a pensar como esses processos são constituídos por posições antagônicas e conflituosas.

Um exemplo interessante é a retomada da Casa do Estudante Indígena da UFRGS (CEI-UFRGS). O contexto da CEI nos auxilia a pensar numa expansão semântica no sentido das retomadas, sendo utilizado em uma “retomada institucional”, ou seja,

dentro dos limites da Universidade, tendo no cerne de sua demanda a recuperação de um “território tradicional indígena”. A reivindicação dos estudantes indígenas se conecta com uma das principais causas de mobilidade indígena para as cidades – os estudos – e a retomada com uma das principais dificuldades – a permanência nestes espaços. Na CEI, também vemos os mecanismos de mobilização específicos da etnicidade enquanto disparadores das demandas dos estudantes frente à UFRGS<sup>6</sup>: a CEI é um espaço multiétnico, composto por indígenas Kaingang, Guarani, Xokleng e Baré.

Na retomada Gāh Ré, a conversa de Gāh Té com os policiais na noite da ação retomada também nos auxilia a pensar a mobilização política da identidade indígena e sua relação com direitos específicos, principalmente o direito à terra, como propõe Pacheco de Oliveira (1999). Em conversa com o antigo zelador do local, que afirmava ser o responsável por cuidar da chácara, os indígenas declararam: “nós somos o povo indígena, nós estamos aqui agora [...] amanhã nós vamos conversar [referindo-se ao zelador], amanhã o Ministério Público Federal, a Funai e a Justiça Federal vai tá aqui, aí amanhã você vem”. Nesse mesmo sentido, quando interpelados pela polícia sobre quem era o responsável pela ação, os indígenas responderam: “aqui é Xokleng” e Kaingang”.

Acompanhando a (re)territorialização kaingang no Morro Santana, percebo como as retomadas de terra não só almejam um novo modelo de mundo, como também demonstram no cotidiano que ele é possível e já está sendo colocado em prática, através de atividades ordinárias como roçar a terra e erguer uma escola indígena. João Pacheco de Oliveira (2022) ressalta o caráter descolonizador das ações retomadas, firmadas a partir de filosofias como o bem viver e de princípios autonomistas, que produzem formas diferenciadas de organização social e de identidades. Nesse caso, também incluiria novas formas de fazer e viver a cidade.

Portanto, a presença indígena nas cidades da América Latina não deve ser interpretada como uma ruptura em relação ao território “tradicional”, mas como parte de um processo histórico e político mais amplo. As cidades, erguidas sobre territórios indígenas, não apagaram os vínculos desses povos com a terra e com suas formas próprias de existência. A retomada Gāh Ré é um exemplo de uma relação diferenciada com a cidade, de um aldeamento da urbe.

### O Morro Santana: território, memória e disputa fundiária

A territorialização indígena no contexto urbano desafia concepções hegemônicas de pertencimento e uso do espaço. Em Porto Alegre, o Morro Santana constitui um território central para os Kaingang, cuja presença na região, conforme relatado pelos mais velhos, antecede tanto a conformação do Estado brasileiro quanto os processos de colonização. A importância do morro não se restringe à sua dimensão simbólica: trata-se de um espaço de práticas, narrativas e disputas que atualizam e reconfiguram a presença indígena na cidade.

A mobilidade forçada provocada por conflitos nos territórios de origem ajuda a compreender o fluxo deste grupo kaingang para a capital gaúcha. Nos anos 1980, cerca de 50 famílias foram expulsas da Terra Indígena Nonoai por se oporem ao

arrendamento de terras, se deslocando para Porto Alegre. Dentre este grupo, está a família de Gāh Té. Os Kaingang contam que eles ocuparam diversas áreas do Morro Santana, como os bairros periféricos Índio Jari (Viamão), Passo Dornelles, Agronomia, Jardim do Verde, e também começaram a ocupação da Vila Safira.

A permanência, ou o retorno, ao Morro Santana está fortemente associado à memória coletiva e à ancestralidade. Gāh Té relata que, nas viagens de sua família entre Nonoai e Porto Alegre, quando ainda era jovem, nos anos 1970, era no Morro Santana que acampavam, frequentemente encontrando outros grupos kaingang em trânsito. Quando contou essa história, me mostrou uma foto de seu avô fazendo churrasco no topo do morro. A circulação dos Kaingang reforça a centralidade do local como ponto de convergência entre diferentes núcleos familiares. Para os Kaingang do Rio Grande do Sul, trata-se de um território sagrado: ali estão enterrados seus umbigos e seus ancestrais, estabelecendo vínculos profundos entre corpo, terra e história.

A relação com o território se expressa por meio de diversas práticas culturais e espirituais, como os rituais de batismo realizados nos *goj ror* (nascentes e olhos d’água), a coleta de ervas e *vēnh-kagta* (remédios do mato), e a extração de cipó e taquara utilizados na produção de artesanato. Tais práticas reiteram o pertencimento kaingang ao território e atualizam formas de cuidado, conhecimento, trabalho e espiritualidade em meio à invisibilização e ao apagamento promovidos pelo processo de urbanização.

A presença indígena na região é atestada por uma série de sítios arqueológicos<sup>8</sup>, hoje em grande parte ignorados pelo poder público. O Caminho do Meio, rota ancestral indígena que hoje corresponde à Avenida Protásio Alves, reforça a centralidade da área na territorialização kaingang (Maréchal et al., 2022). A sobreposição de camadas de ocupação – sítios arqueológicos, antigos acampamentos, retomadas recentes – revela uma persistência territorial que desafia as narrativas de desaparecimento indígena nas cidades. A retomada Gāh Ré, iniciada em 2022, assim como a retomada Non Gá, ocorrida em 2010 no terreno do Campus do Vale da UFRGS, reinscrevem a presença indígena no espaço urbano, atualizando o vínculo com o território e as disputas em torno de seu uso e seu significado.

A territorialização promovida pelas retomadas pode ser compreendida à luz da noção de “territórios de pertencimento” (Almeida, 2008), nos quais o vínculo com a terra se constrói pela memória, pela ancestralidade e pelas práticas culturais. No caso da Gāh Ré, a memória ancestral se entrelaça com a história regional: Gāh Té relata que seu tataravô lutou ao lado dos Farrapos em troca de terras para os Kaingang. Segundo ele, o conhecimento territorial indígena foi fundamental na guerra, sendo o Morro Santana usado como ponto estratégico de observação e defesa. Essa narrativa, longe de ser mero passado, fundamenta a legitimidade da retomada e fortalece a relação entre território e história.

As práticas de reterritorialização também incluem ações ecológicas e espirituais, como o plantio de *fág* (araucária) e o enterro dos umbigos de filhos e netos sob essas árvores. Conforme aponta Angélica, pesquisadora kaingang que mora na CEI: “onde tem araucária, tem Kaingang”. A presença de espécies exóticas, como pinus e eucalipto, simboliza o apagamento dessa relação, ao passo que o reflorestamento com espécies nativas, como as *fág*, representa uma resposta política à degradação ambiental e à lógica mercantil de uso da terra. Reforestando o morro, os Kaingang restauram sua

6 Especificamente, sobre a luta pela retomada da Casa do Estudante Indígena, ver: Franckini, 2023.

7 No começo do ano de 2023, por conta de concepções diferentes, os Xokleng saem da Gāh Ré. Aparecem, portanto, em alusão à primeira noite, mas a população interlocutora deste trabalho são os Kaingang.

8 De acordo com Maréchal et al. (2022, p. 15): “O Morro Santana possui 4 sítios arqueológicos cadastrados no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), além de outras áreas com indicação de interesse arqueológico, tanto histórico quanto pré-histórico. Poucas pesquisas foram realizadas, não podendo aprofundar como se deu a passagem dos povos: RS-JA-12 (sítio da Figueira); RS-JA-13 (sítio da VAP); RS-JA-14 (sítio da Chácara) e RS-JA-15 (sítio da Casa Branca)”.

paisagem (Schama, 1995).

O Morro Santana, contudo, é igualmente um espaço marcado por processos de devastação. Durante a Ditadura Militar, a atividade mineradora provocou alterações significativas na paisagem, como a abertura do complexo de pedreiras do Azmuz. Décadas após seu funcionamento, a empresa responsável e o município de Porto Alegre foram condenados judicialmente, em 2017, mas a área permanece sem recuperação ambiental (Teia dos Povos, 2022). De acordo com Gāh Té, as explosões das pedreiras destruíram casas subterrâneas que foram habitadas por seus ancestrais.

Atualmente, a urbanização acelerada e a especulação imobiliária continuam a ameaçar o território: condomínios de luxo avançam sobre a região, promovendo o deslocamento de moradores e a descaracterização do espaço (Silva, 2023). O território retomado pela Gāh Ré estava destinado à construção de um novo condomínio, com mais de 10 torres, em uma área que sofreu afrouxamento ambiental, passando de Área de Preservação Permanente (APP) para “área de ocupação intensiva”, o que autorizava a construção no local (Teia dos Povos, 2022).

A experiência da retomada Non Gá, em 2010, reforça essa disputa. Localizada no terreno pertencente ao Campus do Vale da UFRGS, a tentativa de retomada foi reprimida judicialmente após quatro meses, com a execução do pedido de reintegração de posse. Apesar disso, o processo reconheceu o direito dos Kaingang acessarem o local para coleta de remédios e material para artesanato (Saldanha, 2015).

A continuidade da luta Kaingang pelo Morro Santana, tanto no que diz respeito a sua preservação quanto ao direito dos Kaingang em ocupá-lo, evidencia um deslocamento no vocabulário político e nas estratégias de mobilização. Em 2010, a ocupação na área pertencente à UFRGS era chamada de “acampamento” (*wāre*), termo que, segundo Kapri, interlocutora e filha da cacica, não expressava plenamente o vínculo com a ancestralidade indígena. A partir de então, ações similares passaram a ser nomeadas como “retomadas”, como no caso da Gāh Ré, marcando a reivindicação de terras esbulhadas e a reconstrução da autonomia indígena. O antigo acampamento é hoje referido como retomada Non Gá, revelando a reinterpretation da memória coletiva. A diferença de conjuntura também se expressa nas táticas adotadas: se em 2010, segundo Kapri, faltou articulação política, em 2022 a escolha de uma área abandonada e irregular fortaleceu a legitimidade da ação, gerando apoio social e tensionando o poder público.

### **A retomada kaingang Gāh Ré: territorialização, sociabilidades e disputas no urbano**

A retomada Gāh Ré nos oferece uma interessante chave de leitura sobre os modos indígenas de produzir política e alianças no urbano contemporâneo. Longe de uma ação isolada ou meramente reivindicatória, a retomada se estrutura como processo contínuo de territorialização, ancorado em práticas cotidianas, formas próprias de sociabilidade e um projeto de futuro coletivo. Aqui, observamos como a política indígena se manifesta nos gestos mais corriqueiros – plantar, cozinar, roçar, ensinar a língua materna, preservar as águas – e como estas ações afirmam uma presença que disputa, ressignifica e cria a cidade.

A organização cotidiana da retomada parte da articulação entre práticas ancestrais e estratégias contemporâneas de ocupação. A territorialização kaingang no Morro Santana se faz com o corpo presente, com a roça cultivada, com os banheiros construídos em mutirão, com a escola erguida em taquara (*vēnh*), com os percursos feitos diariamente

pelos caminhos sagrados da mata (*nen*). A presença encarnada dos indígenas é, por si só, argumento político frente ao esbulho territorial e à violência fundiária. A memória da terra e as relações com os encantados estruturam o conhecimento territorial kaingang, que compreende o território (*gāh*) como um tecido de relações (Maréchal, 2017), constituindo o fazer político indígena.

Assim, as relações com os moradores do bairro Jardim Ypu – vizinhos imediatos da retomada – ilustram as múltiplas camadas de convivência, conflito e solidariedade que caracterizam as sociabilidades em disputa. Desde o “início” da retomada, os Kaingang buscaram dialogar com a vizinhança: estenderam faixas no antigo limite da propriedade privada, explicando tratar-se de uma retomada indígena que tinha como propósito “cuidar da mãe natureza”.

Nos meses iniciais, muitos vizinhos se colocaram à favor da presença indígena no local, afirmando que o terreno estava vazio há décadas. Outros já mantinham relações com aquela coletividade kaingang – que antes de retomar o local, residia no Jardim do Verde, bairro periférico do Morro Santana. Por isso, alguns vizinhos afirmaram que já tinham encontrado Dona Iracema (nome que Gāh Té teve de adotar quando as certidões de nascimento não permitiam apenas seu nome indígena) no topo do morro, na época da colheita de marcela (Maréchal et al., 2022).

Outra estratégia interessante que demonstra a abertura dos Kaingang para o “mundo dos *fógs*” (não-indígena) (Maréchal, 2017) foram as festas e eventos abertos para a comunidade do Jardim Ypu. As festas, ecotrilhas, rodas de conversa e mutirões organizados pelos Kaingang funcionam como dispositivos de territorialização nos quais se ensina, na prática, outra maneira de viver a cidade, ancorada na relação com o território, com a natureza e com os saberes ancestrais. Ao abrir seu território para os não-indígenas, os Kaingang não apenas constroem alianças, mas também exercitam, de forma radical, o direito à cidade como prática coletiva e ecológica.

É nesse contexto que surge o grupo de WhatsApp “Amigos da Retomada”, uma importante rede de apoio que forneceu solidariedade imediata quando da ação de recuperação territorial. Os vizinhos, através do grupo, se organizavam para levar mais pessoas ao território para conhecer a luta kaingang, arrecadavam doações, e também se engajavam no combate às *fake news* que, por vezes, eram espalhadas por outros vizinhos que se opunham à presença dos indígenas ali.

Uma dessas mentiras se relaciona com a conversa dos indígenas com os policiais e o zelador, narrada acima. Os policiais, incrédulos em relação à agência indígena, seguiram perguntando por “alguém que não fosse índio” e que “tivesse um documento válido” – outro estereótipo que coloca os indígenas enquanto sujeitos pretéritos, sem documentos e, em última instância, fora das urbes. Durante os primeiros dias, correu um boato de que os indígenas, não satisfeitos com a retomada Gāh Ré, iriam “retomar apartamentos”, pois seriam massa de manobra do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Com o passar do tempo e um engajamento ativo dos Kaingang para que os vizinhos conhecessem seu território, a comunidade do Jardim Ypu passou a entender um pouco melhor a luta travada pelos indígenas.

Entretanto, é necessário mencionar a dimensão conflituosa inherente às relações étnico-raciais. Um exemplo disso é a questão do *gá kri pī* (fogo no chão). Nos primeiros meses de retomada, nos revezávamos, indígenas e não indígenas, em vigílias noturnas para garantir a segurança do território e das pessoas que ali estavam. Certa vez, Gāh Té sugeriu fazer um *gá kri pī* no ponto de vigília, logo na entrada no território. A ideia era que o fogo nos protegesse, nos aquecesse – apesar de ser quase verão, as noites podiam ser frias –, e também aumentaria nossa capacidade de visão.

O Jardim Ypu é um bairro cheio de prédios e condomínios, novos e antigos, das classes médias às mais abastadas. Numa dessas noites de vigília, um dos vizinhos entrou em contato com a polícia, alegando que a fumaça estava “invadindo seu apartamento” e “causando problemas respiratórios para as crianças”. Gāh Té sempre falou que a fumaça do fogo é algo que fortalece nosso corpo – uma afirmação que entra em choque com a lógica do vizinho, de que o fogo poderia adoecer suas crianças. Entretanto, naquele momento, os Kaingang optaram por ceder, pois não queriam dar mais motivos para reclamações vizinhas. Essas situações etnográficas nos auxiliam a pensar a complexidade imbricada nas relações inter-étnicas e, neste caso, nas relações de vizinhança.

Outra questão que merece ser aprofundada diz respeito ao projeto de cidade e de futuro da retomada Gāh Ré. Destaco novamente o reflorestamento do morro com fág (araucária) e a proteção dos goj ror (nascentes), como práticas que reinventam o urbano e, assim, ressignificam a paisagem ancestral do Morro Santana. Em um contexto de degradação ambiental e especulação imobiliária, a recuperação de áreas com fág e a salvaguarda dos olhos d’água aparecem como gestos políticos e espirituais, que restauram os vínculos sagrados entre os Kaingang e o seu território.

Em maio de 2024, quando as enchentes devastaram o estado do Rio Grande do Sul e a capital Porto Alegre, deixando municípios inteiros sem acesso à água, foram os Kaingang da Gāh Ré que garantiram o abastecimento de parte de seus vizinhos. A água do goj ror, preservada por eles, foi compartilhada com a vizinhança – não como prestação de serviço, mas como gesto de reciprocidade, reafirmando a água como bem comum e elo comunitário. Ainda assim, os Kaingang aconselhavam que a água não fosse consumida, pois a nascente poderia estar contaminada devido à degradação ambiental, podendo ser usada para outras atividades domésticas. Mesmo frente a boatos mal-intencionados, que acusavam a comunidade de cobrar pela água, a distribuição seguiu, num exercício ético e político de solidariedade.

Para além das relações de sociabilidade entre os Kaingang em retomada e os vizinhos do Jardim Ypu, há também toda uma constelação de relações sociais que atravessam o dia a dia da aldeia, inclusive entre os próprios indígenas. Neste caso, opto por dar destaque às relações com a vizinhança para contribuir com uma das especificidades de uma retomada em contexto urbano. Cabe pontuar que as categorias sociais que permeiam as dinâmicas de relação e de sociabilidade – indígena, fóg, aliado, antagonista, vizinho – são porosas, mutáveis e situacionais, constituídas nos embates e alianças forjadas ao longo do tempo (Fernandes, 2024).

A ação dos Kaingang revela que a retomada opera como projeto alternativo de cidade, que não apenas denuncia as lógicas da urbanização hegemônica, mas propõe outras formas de vida e de relação no espaço urbano. As ações da Gāh Ré desafiam a matriz da propriedade privada, do consumo desenfreado e da segregação socioespacial, ao mesmo tempo em que instauram modos de vida baseados na partilha e na espiritualidade. A cidade, assim, é reimaginada a partir da presença indígena, que inscreve no concreto urbano as marcas da luta por terra e território.

### **Uma retomada urbana e os futuros possíveis: implicações políticas e epistemológicas**

A presença kaingang no Morro Santana, através da retomada Gāh Ré, é mais do que uma prática de resistência. É a criação de outro futuro possível, de possibilidades urbanas que escapam à lógica dominante do urbanismo excludente e privatista –

uma noção que fica explícita no compartilhamento de água por parte dos Kaingang no momento da maior catástrofe climática do estado. Mais do que isso, do ponto de vista epistemológico, nos ajuda a pensar sobre as categorias temporais na vivência concreta das coletividades.

Nesse sentido, circunscrevendo as recuperações territoriais enquanto “um exemplo a ser seguido [por outros povos indígenas]” (Brasileiro, 1996 *apud* Alarcon, 2019), notamos a generalização deste fenômeno em todo território nacional, configurando a principal forma de ação política indígena contemporânea (Alarcon, 2019). Ao pensar as retomadas como projetos indígenas orientados para o futuro, podemos perceber que a sua finalidade não acaba no ato de retomar a terra, mas sim na construção da aldeia, na construção de um *território de pertencimento* (Almeida, 2008).

Para os Kaingang da Gāh Ré, houve certos elementos indispensáveis na reterritorialização, como, por exemplo, a construção de uma casa de cura, para o fortalecimento dos corpos, e uma escola indígena, na qual a língua nativa fosse ensinada aos mais jovens – tendo em vista que muitos só falavam português. As casas em madeira, inclusive para receber parentes e amigos, também eram uma prioridade da comunidade. Entrelaçando as temporalidades, as ações são realizadas no presente, inspiradas por um passado e orientadas para um futuro – que não aparece como inalcançável, tampouco apenas como catástrofe iminente, contrariando algumas tendências.

A construção da escola “Gāh Té” dentro do território, com aulas em kaingang e contação de histórias ancestrais, é um exemplo notável de um projeto de futuro que se faz no presente. Guiada por uma visão intergeracional, a cacica afirma que a retomada é feita pelos netos e para os netos – “para que eles tenham onde morar, onde plantar, onde aprender sua língua”. Esse horizonte de futuro não se projeta como uma promessa distante, mas como prática vivida e atualizada a cada dia. Como propõe Appadurai (2007), a imaginação coletiva atua como força vital para as coletividades marginalizadas.

Junto ao universo simbólico, também podemos pensar como a construção da escola, da casa de cura e das demais moradias se vincula a um projeto de futuro que busca transformar materialmente a condição de vida (Appadurai, 2007) dos Kaingang. Assim, o futuro se dá na continuidade dos cuidados, na manutenção das trilhas, nas aulas de Gāh Té sobre os “guerreiros kaingang”, no reforço das estruturas das casas para receber confortavelmente os parentes que vêm de longe visitar a cidade.

Outras reflexões possíveis a partir da presença dos indígenas no contexto urbano dizem respeito às formas de classificação social e sua relação com as categorias temporais. Destaco a oposição trazida brevemente na introdução deste artigo (entre “núcleo” e “aldeia”), para pensar o conceito de colonialidade do poder de Aníbal Quijano (2007). Em síntese, a colonialidade do poder refere-se ao sistema de controle e dominação, que busca moldar as identidades e subjetividades, através do governo do trabalho, da natureza e dos modelos que asseguram a reprodução desta dominação, alicerçada, principalmente, nas diferenças étnicas e raciais (Quijano, 2007). Soma-se a isso, as formas diferenciadas de mobilizar a identidade indígena nas cidades, como apontado por Baines (2001), e as críticas de Fabian (2013) sobre como a antropologia atribui categorias espaço-temporais distintas ao seu “Outro”.

Portanto, convém dizer que as experiências indígenas nas cidades são marcadas pela ressignificação, resistência e luta por reconhecimento e direitos diferenciados, sendo uma prática contemporânea que desafia a lógica colonial de classificação social. Quando cheguei à Aldeia Safira – nome preferido pelos Kaingang, mesmo vivendo num típico bairro periférico de Porto Alegre, em que também moram não indígenas –, fui convidada a pensar sobre a imposição das categorias de diferenciação em relação

aos seus territórios e suas implicações epistemológicas.

Trabalhávamos em um projeto para concorrer ao financiamento na Política Nacional Aldir Blanc (PNAB), e as Kaingang queriam, justamente, contar a história de ocupação da Vila Safira pelas gerações passadas, através de um documentário. É verdade que, por meio da PNAB, em um edital proposto pela Prefeitura de Porto Alegre, aldeias e “níveis” indígenas eram igualmente contempladas na categoria “comunidades e povos tradicionais”<sup>9</sup>. No entanto, a classificação de “nível” impõe àquele grupo parecia incomodar, sendo um dos pontos que elas gostariam de abordar no curta-metragem.

Fui apresentada a uma Kaingang mais velha, que antes estava em sua casa, ao lado de onde trabalhávamos. Sua irmã disse que eu era antropóloga e, então, ela me perguntou: “Tu que é antropóloga, me explica o que é um nível? Por que chamam a gente de nível?”. Não soube muito bem o que responder – lembro de ter dito que devia se tratar de alguma categoria utilizada pelos órgãos públicos. Seguindo com a conversa, elas me explicaram que foi através do trabalho de um antropólogo que a classificação foi criada. Falaram, ainda, que essa classificação faz com que alguns serviços do município de Porto Alegre sejam diferentes daqueles prestados aos seus parentes que são considerados “aldeados”.

Essa situação me faz pensar nas implicações políticas e epistemológicas do trabalho antropológico. Se, como afirmei antes, os critérios de “baixa distintividade cultural” reiteram estereótipos, a classificação de um território indígena enquanto “nível” – por não cumprir com um tipo ideal esperado para um lugar onde vivem populações indígenas –, também reforça esse tipo de classificação, que tem como base uma distinção entre um tipo idealizado de indígena, como o “índio hiper-real” de Alcida Rita Ramos: “dependente, sofredor, vítima do sistema, inocente das mazelas burguesas, íntegro em suas ações e intenções e de preferência exótico” (1995, p. 8, grifo meu). Esse modelo de indígena opera pela exotificação e acaba por representar um oposto inverso ao que se entende como modelo para os não indígenas. Ou seja, se o lugar dos não indígenas é nas cidades, o lugar dos indígenas é fora delas. Ou, estando nas cidades, se suas moradias não estão isoladas, não serão lidas como aldeia.

Pensando na relação dialética entre desterritorialização e reterritorialização que atravessa o conceito de processos de territorialização de Oliveira (1998), percebo como, através da retomada Gäh Ré e da presença indígena em Porto Alegre – tanto na CEI, quanto na Safira –, os Kaingang reinscrevem seus futuros através da afirmação destes espaços enquanto “aldeias”. Há também uma torção das temporalidades, pois, se a aldeia é considerada algo do “passado”, vinculada às noções de um indígena genérico e pretérito, as retomadas na cidade – e na universidade –, assim como a Aldeia Safira, tensionam essa classificação ao propor um aldeamento das cidades contemporâneas.

Esse aldeamento se relaciona com as dinâmicas diferenciadas das relações sociais, entre o grupo étnico e os vizinhos, com as instituições e com o próprio território. Em termos de uma antropologia urbana, como proposta por Magnani (2016) em seu trabalho com os Sateré-Mawé em Manaus, também podemos pensar em um “círculo” ativado pelos Kaingang na região de Porto Alegre. Um círculo que articula a dissolução das fronteiras entre aldeia e cidade, incluindo a coleta de material para artesanato no

Morro Santana, as práticas rituais e espirituais, a visitas a parentes, a participação em reuniões com órgãos de estado, a presença indígena na universidade, a venda de artesanatos no Brique da Redenção.

Para Magnani (2016, p. 194), o circuito mobilizado pelos Sateré-Mawé na cidade de Manaus desafia a “visão de pobres índios confinados na periferia de uma grande cidade: eles têm agência, deixam suas marcas, transitam por extensas redes de socialidade com contornos próprios”. Ressalto que é prestando atenção nestes múltiplos circuitos indígenas inscritos nas cidades que podemos avançar em debates sobre cidades pluriétnicas, onde existe a efetivação de um direito à cidade enquanto *práxis* coletiva.

### Considerações finais

Tentei mostrar como a presença de indígenas em contextos citadinos é um fenômeno histórico (Rosa; Reis, 2023); e que o desinteresse da antropologia em trabalhar com essas populações pode acabar por reiterar estereótipos. Com foco específico na retomada kaingang Gäh Ré e na Aldeia Safira, busquei analisar como a territorialização no Morro Santana, mais especificamente no bairro Jardim Ypu e na Vila Safira, remodela algumas noções clássicas, tanto de cidade quanto de aldeia/território indígena.

É a partir da ideia de território ancestral que os Kaingang se mobilizaram para “cuidar” do Morro Santana, que sofre com um processo acelerado de mudanças urbanísticas, através de grandes obras que alteram a paisagem do território e as dinâmicas cotidianas de quem ali vive. Ainda que de forma parcial, arriscou-se pincelar algumas diferenças existentes em uma retomada de terra na cidade, principalmente a partir da noção de “direito à cidade” e da relação com a vizinhança. Me engajei em reflexões que circunscrevem as retomadas de terra enquanto projetos alternativos de cidade, em oposição ao clássico modelo de cidade-mercado, configurando, assim, um projeto de futuro indígena baseado na apropriação do território esbulhado e na mudança das condições materiais de vida dessas pessoas.

Para avançar nestes estudos, uma pesquisa comparativa acerca dos distintos contextos de retomadas de terra em todo Brasil (retomadas em TI, retomadas em áreas rurais, retomadas nas cidades, entre distintos povos e biomas) pode ser profícua no sentido de afinar o entendimento daquilo que Alarcon (2013) denominou como *forma retomada*. Ou seja, um tipo específico de ação indígena, que se assenta em motivações históricas, políticas e cosmológicas e que se utilizam de uma gramática própria para reivindicar seus direitos territoriais.

Além disso, a comparação nos ajudará a entender quais são esses projetos de futuros promovidos pelas retomadas, sendo possível enfocar quais as diferenças e as aproximações de uma retomada em contexto rural e uma retomada em contexto urbano. Por fim, reafirmo a importância da presença kaingang em Porto Alegre para uma real efetivação do direito à cidade.

<sup>9</sup> No entanto, conforme me relataram, na ocasião de outro edital – para distribuição de um prêmio por ações já realizadas – o valor pago para “aldeias” era o dobro do valor pago aos “níveis”, confirmado uma diferença de tratamento e de entendimento destes dois tipos de classificação.

## Referências

- ALARCON, Daniela Fernandes. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. *RURIS*, v. 7, n. 1, 2013.
- ALARCON, Daniela Fernandes. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras tradicionalmente ocupadas: terras de quilombo, terras indígenas, babaquais livres, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto*. Manaus: Ed. UFAM, 2008.
- APPADURAI, Arjun. Hope and Democracy. *Public Culture*, v. 19, n. 1, 2007, p. 29–34.
- BAINES, Stephen Grant. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. *Brasil Indígena*, Fundação Nacional do Índio, v. 7, p. 15-17, 01 dez. 2001.
- BALANDIER, Georges. A situação colonial: abordagem teórica. *Cadernos CERU*, v. 25, n. 1, p. 33-58, 2014.
- BRAGA, Danilo. *A História dos Kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- DOMINGOS, Angélica. “Êg tigti jamã kri, êg jamã pê, êg ny ga fi” entre território e territorialidades originárias: A resistência Kaingang frente às violações dos direitos indígenas no sul do Brasil. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022. 114f.
- FABIAN, Johannes. *O Tempo e o Outro: Como a antropologia estabelece seu objeto*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- FERNANDES, Eduarda Heineck. “A gente caminha com a nossa história”: retomada kaingang Gãh Ré no Morro Santana, Porto Alegre. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 70-100, 2025.
- FRANCKINI, Raquel Santos. *A conquista da Casa do Estudante Indígena da UFRGS e a permanência de estudantes indígenas no Ensino Superior*. Trabalho de Conclusão de Licenciatura (Licenciatura em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2024. Censo 2022: mais da metade da população indígena vive nas cidades. Disponível em: <https://agenciadenoticias..gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/42277-censo-2022-mais-da-metade-da-populacao-indigena-vive-nas-cidades>. Acesso em: 7 jul. 2025.
- LEFEBVRE, Henry. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2009.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Antropologia Urbana: desafios e perspectivas. *Revista de antropologia*, v. 59, n. 3, p. 174-203, 2016.
- MARÉCHAL, Clémentine. *Sonhar, curar, lutar: Colonialidade, xamanismo e cosmopolítica kaingang no Rio Grande do Sul*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.
- MARÉCHAL, Clémentine; FERNANDES, Eduarda Heineck; BRANDALISE, Guilherme; RODRIGUES, Milena; QUINTERO, Pablo; MAGALHÃES, Alexandre; SILVA, Gustavo; VALDEZ, Ramiro. Nota Técnica acerca da ancestralidade indígena Kaingang e Xokleng no território denominado Gãh Ré no Morro Santana em Porto Alegre. 2022.
- MARÉCHAL, Clémentine; QUINTERO, Pablo. Populações kaingang, processos de territorialização e capitalismo colonial/moderno no Alto Uruguai (1941-1977). *Horizontes Antropológicos*, v. 26, n. 58, 2020.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Maná*, v. 4, p. 47-77, 1998.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: LACED, 2004.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Ensaios em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). *A reconquista do território. Etnografias do protagonismo indígena contemporâneo*. Rio de Janeiro: E-papers, 2022.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y classificación social. In: CASTRO-GOMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. *El Giro Decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 93-125.
- RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 10, p. 5-14, 1995.
- ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, 2023.
- SCHAMA, Simon. *Landscape and Memory*. Londres: Harper Collins, 1995.
- SILVA, Luis Gustavo Ruwer. *Por um mundo onde caibam muitos morros: Reflexões ontológicas desde o Morro Santana, Porto Alegre (RS)*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.
- TEIA DOS POVOS. Indígenas Kaingang e Xokleng retomada território ancestral no Morro Santana, em Porto Alegre. *Teia dos Povos*, 2022. Disponível em: <https://teiadospovos.org/indigenas-kaingang-e-xokleng-retomam-territorio-ancestral-no-morro-santana-em-porto-alegre/>. Acesso em: 19 ago. 2023.
- TOMMASINO, Kimiye. *A história dos Kaingang da Bacia do Tibagi: uma Sociedade Jê Meridional em Movimento*. 1995. Dissertação (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
- WOLF, Eric. *Europa e os povos sem história*. São Paulo: Edusp, 2009.