

Controvérsias entre concepções de paisagens e a dinâmica da ocupação Kaingang: antropologia, história e arqueologia nas políticas de colonização e demarcação de terras no sul do Brasil

Alexandre Aquino¹

Resumo: As controvérsias entre a arqueologia, a história, a antropologia e a territorialidade kaingang articulam-se às transformações do seu território, em consequência da usurpação de terras tradicionalmente ocupadas e das regras que estão em jogo na política fundiária do órgão responsável (FUNAI). Entende-se que esta dinâmica de ocupação do espaço deu-se a partir de uma série de eventos (expedições militares e científicas, construção de estradas e criação de aldeamentos) e, entretanto, num dado momento, a organização política e territorial do espaço colonizado, ao invés de verificar o simples abandono do território pelos indígenas, corroborando a visão colonialista da ausência de cultura e/ou de vazio demográfico, formuladas em diversos momentos, insere-se num contexto em que a reivindicação de terras e a memória social estão associadas a uma paisagem ameríndia, efetivamente povoada com vestígios de acampamentos e assentamentos ancestrais. Considerando que este processo histórico é constituído por argumentações e práticas que se sustentaram nos termos do Grande Divisor (Latour, 2000), este estudo visa contrastar as formas e o conteúdo destas ciências e a hermenêutica jurídica, principalmente no que se refere às atuais condições políticas em que o marco temporal tem pautado a política do órgão responsável e a dinâmica socioespacial kaingang no sul do Brasil.

Palavras-chave: Kaingang, território, políticas de colonização, controvérsias.

¹ Doutorando PPGAS-UFRGS. Este trabalho foi apresentado durante a VI REACT, ST 13 Mapear é conhecer territórios? Etnografando mapas indígenas no Brasil. USP: São Paulo, SP, 16 a 19 de maio de 2017

Apresentação

Em termos gerais, verificamos que a relação entre os territórios Kaingang² e a empresa colonizadora tem sido reiterada de diversos modos para determinar sobre a continuidade da ocupação por este povo indígena no sul do Brasil. Nesse sentido, as etnografias realizadas nas Terras Indígenas demarcadas, localizadas em sua totalidade no planalto meridional, compreenderam o espaço aldeão, pautando-se, também, pela relação com os brancos (Tommasino 1995; 2004). Mas, ao reafirmar a importância da ocupação tradicional kaingang exclusivamente nestas aldeias demarcadas no planalto meridional, desconsideraram-se outros aspectos da organização social e política do espaço kaingang, que envolvem as áreas de deambulação e assentamentos fora deste espaço delimitado pelas políticas colonizadoras.

Neste sentido, ao situarmos o contexto etnológico e histórico, relaciono a territorialidade kaingang aos processos de transformação da paisagem desse povo indígena, isto é, articula-se neste artigo o surgimento de cidades e outros equipamentos da colonização, como a construção de estradas e a implementação de aldeamentos, a dinâmica kaingang da ocupação do espaço, para a qual é importante reter das análises etnográficas e históricas citadas, seus problemas e hipóteses, para a melhor compreensão da vida aldeã e dos deslocamentos kaingang, assim como, das relações assimétricas entre índios e brancos, quando se trata de situar as reivindicações para a demarcação de terras, especialmente, no caso aqui descrito, da tradicionalidade da ocupação da Aldeia Morro do Osso.

Arqueologia, história e as atuais configurações do território kaingang

A análise lingüística, a etnoarqueologia e a etnohistória, vão de encontro ao argumento de que situar o território kaingang em áreas fora do planalto meridional contraria os relatórios já realizados

2 Os Kaingang pertencem à família lingüística Jê, constituindo seu idioma, juntamente com o dos Xoklêng, o grupo Jê-meridional. Atualmente, os Kaingang vivem em aldeias localizadas nos seguintes estados brasileiros: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Utilizo a forma Kaingang para designar o povo ou etnia, segundo designação convencional pela qual se tornou conhecido dentro e fora da antropologia. Esta designação deriva da palavra kanhgág, que significaria “gente”, “pessoa”, e “índio” kaingang (Coelho de Souza, 2002).



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

sobre Terras Indígenas Kaingang, em grande parte produzidos considerando os limites de antigos aldeamentos. Segundo análise aqui desenvolvida, esta premissa só teria validade se, entre outras áreas da região litorânea, no caso, onde está localizado o sítio reivindicado (ver adiante) a ocupação Kaingang não avançasse, desde tempos arqueológicos, para áreas adjacentes ao planalto, sobre a serra e a faixa litorânea. Como procuro argumenta, o território Kaingang atinge uma região mais ampla do que as áreas de aldeamentos localizados no planalto e, segundo Tommasino (1995), as fontes históricas situam-no para além do planalto, pois “uma das teses aceitas pelos estudiosos dos Kaingang é a de que antes de se interiorizarem, os Kaingáng, no passado conhecido como Guayanãs (Goianazes, Guaianazes), viviam mais próximos do litoral” e, continua a autora, a partir dos relatos de missionários, viajantes e colonizadores

pode-se evidenciar a possibilidade da presença Kaingang na região litorânea. Além destas evidências colocadas por Von Ihering, há outros indícios relevantes na língua desse povo. No dicionário Kaingang de Wieseemann encontramos o vocábulo goj-kafô-tü que significa mar e que etimologicamente significa “rio sem margem oposta”. Outro termo, derivado daquele, é goj-kafã-tü tà que significa ‘além mar’. Por outro lado, Borba no seu vocabulário arrola também a palavra rãhrãinha como sendo ‘areia, praia e costa’ (Wieseemann, 1981:11 e 126; Borba, 1908: 99). A nossa pesquisa também levantou informação nesse sentido: os Coroados Bravos do rio Laranjinha que foram contatados em 1930 contaram aos membros da expedição do SPI que seus ancestrais teriam vindo de goj kafã-tü. Estes dados remetem, portanto, para a possibilidade dos Kaingang terem vivido mais próximos do litoral, o que torna plausível que a serra mítica Crijijimbé refere-se mesmo a Serra do Mar, como afirma Borba (Tommasino, 1995: 44).

Segundo interpretações de arqueólogos contemporâneos, a configuração espacial das aldeias em tempos arqueológicos teria como principal característica a relação entre aldeias, o que nos permite avançar sobre a amplitude deste território. Dias, em sua dissertação de mestrado (2004), informa com propriedade alguns avanços da arqueologia para maior entendimento dessa territorialidade, mais especificamente ele se propõe a “examinar de maneira empírica a continuidade histórica entre a tradição Taquara e o índio Kaingang”. O autor, apesar de afirmar explicitamente que limita seus estudos às áreas do planalto, traz referências importantes para entendermos os diversos ambientes de ocupação Kaingang, a partir da comparação com a Tradição Taquara. Principalmente, podemos visualizar por meio de sua análise algumas relações entre os sítios arqueológicos da Tradição Taquara

e a ocupação kaingang no litoral do Rio Grande do Sul; neste caso, o que o autor denomina de “áreas adjacentes” ao planalto.³

Os dados ambientais para a tradição Taquara e o índio Kaingang são grandemente coincidentes. Não há outro grupo indígena pré-colonial e histórico na área. O registro arqueológico atesta a formação de diversos núcleos compostos por "casas subterrâneas" e suas variantes anteriormente descritas, que podem ser considerados como aldeias, formando entre si as diferentes fases da tradição Taquara, o que nos leva a pensar em uma divisão interna destes grupos. Cada fase desta tradição ocupa vários locais, dominando um ambiente específico. Temos sítios localizados no topo do planalto, na *encosta* e alguns no *litoral*. As fases Taquara, Guatambu e Taquaruçu podem estar correspondendo ao sistema de divisão em tribos e os sítios agrupados destas fases seriam de suas sub-tribos, cada uma com um território definido, acarretando na formação de um conjunto de aldeias. Estas aldeias achavam-se sempre longe dos grandes rios, próximas do topo das áreas elevadas, junto de arroios e córregos.

Para o índio Kaingang o padrão de assentamento é similar: temos a divisão geográfica do Planalto Meridional entre vários caciques principais, cada um deles possuindo um território bem delimitado e no interior deste se organizam na forma de sub-tribos, formando várias aldeias, cada uma com espaço próprio e delimitado por um sistema de marcas que indicava qual sub-tribo dominava determinado local. Mabilde (1983) indica que cada subcacique possuía uma marca própria para demarcar o seu território e que ainda era colocada nos utensílios dos membros de seu grupo, como indicam as marcas encontradas nas hastes de suas flechas.

Através dos relatos etnográficos, vemos que entre as sub-tribos Kaingang era comum a dispersão pelo seu território durante boa parte do ano, reunindo-se somente em ocasiões comemorativas ou para as colheitas do pinhão e do produto de suas roças (TOMMASINO, 1995).

3 E, adiante, o autor esclarece com maior ênfase a centralidade das regiões de planalto para o entendimento das migrações das populações Jê para o sul do Brasil: “O que sabemos através de estudos de relevo e geografia é que os grupos Jê, dirigiram-se para as regiões situadas ao sul de seu território original, fixando-se em áreas semelhantes ao seu hábitat nativo, ou seja, o Planalto Meridional (...) Restringimos nosso estudo ao Planalto Meridional brasileiro, mais especificamente trataremos do Planalto Sul-Rio-Grandense e adjacências (encosta e litoral), pois as datações obtidas para este espaço são as mais antigas até o momento registradas para a Tradição Taquara/Itararé, seu indicador arqueológico.”(Dias, 2000: 41).



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Esta rotação pelo território acarreta na construção de várias habitações, que eram abandonadas depois de certo tempo, sendo erguidas novas em outro local, até que seja efetuada a volta à aldeia anterior (Dias, 2000: 156; grifos meus).

Aqui, cabe uma reflexão sobre as implicações da configuração deste território em um contexto atual em que a territorialidade indígena possibilita a releitura de informações históricas e arqueológicas disponíveis. Como sabemos, estes modelos arqueológicos, além de utilizarem com sucesso informações históricas sobre a territorialidade kaingang para entender a distribuição de sítios no estado do Rio Grande do Sul, conciliam etnografias contemporâneas. Assim, se as interpretações de historiadores e arqueólogos contemporâneos mostram que a configuração espacial das aldeias em tempos arqueológicos teria como principal característica a relação entre aldeias, tal argumento, como sabemos, encontra respaldo em modelos antropológicos, os quais informam que vários grupos locais, isto é, um conjunto de aldeias, relacionados entre si compõe os limites espaciais de uma Terra Indígena Kaingang, formando uma “unidade sociopolítica” (Tommasino, 1995), uma “unidade político-territorial” (Fernandes, 2004), um “conjunto da comunidade”, *vĩ jamã [ëmã] kaingang* (Schwingel, 2001), um “aglomerado inter-aldeão” (Aquino, 2008).

Ao que tudo indica, o território ocupado pelos Kaingang, que se estendia do planalto ao litoral, por meio de “grupos e subgrupos”, até o século XIX – possivelmente correspondentes às fases Taquara (planalto), Guatambu (encosta da Serra) e Taquaruçu (litoral) (ver Dias, 2004) –, fragmentou-se com o avanço da colonização, de tal modo que houve redução territorial e degradação ecológica do seu habitat, configurando uma situação histórica em que sua interiorização para o planalto ameaçara diretamente à sobrevivência física e cultural. Durante todo este século e o século XX, os grupos rivais, que no período anterior a criação dos aldeamentos estavam localizados em diferentes “aglomerados interaldeões”, passam a conviver em um mesmo espaço (inter)aldeão, incluindo outras etnias, principalmente os Guarani. Entretanto, a expulsão dos Kaingang da região litorânea e serra, que se realizou juntamente com a reunião forçada de diferentes etnias em aldeamentos desta etnia no noroeste do estado, refletiu, além da manutenção dos territórios ancestrais do planalto, na continuidade das relações interétnicas existentes no litoral, como vemos para os “sítios onde ocorre cerâmica dessas duas tradições [Taquara e Tupiguarani] em associação direta, sem nenhum tipo de mudança ou mistura estilística” (Rogge, 2005), incidindo na centralidade que



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

atualmente ocupa na cosmologia Kaingang as relações com diversos outros, entre eles: os brancos e o povo Guarani.

A impossibilidade de continuidade da tradicional ocupação da região adjacente ao planalto, entre os rios Taquari, Caí, Sinos, estendendo-se ao Delta do Jacuí, onde se encontra o Morro do Osso, tal como descrita no contexto arqueológico para as práticas de subsistência em áreas de deambulação e sítios de habitação no litoral, articulou-se a dinâmica de conflitos internos, amplificando-os com as restrições de terras imposta pelo poder colonial quando da criação dos aldeamentos. Por isso, mesmo considerando que os aldeamentos do século XIX confinaram os Kaingang no planalto, destaca-se que os constantes deslocamentos da população do planalto para o litoral durante o século XIX, inclusive para articulações políticas com o governo provincial, bem como a constituição de aldeias na região litorânea nas últimas décadas do século XX, principalmente devido ao faccionalismo (ver Aquino, 2009) exacerbado no contextos das Terras Indígenas, estão inseridos num território que, num contexto social, político e econômico mais amplo, se materializa como um espaço ancestral, inclusive quando há uma eventual sobreposição com áreas de ocupação Guarani, como é o caso do Morro do Osso, onde existe um sítio arqueológico associado pela arqueologia à Tradição Guarani.

Do mesmo modo, as narrativas da população da região litorânea enfatizam que a memória dos sucessivos deslocamentos para Porto Alegre se constitui a partir da continuidade das alianças entre estas aldeias demarcadas no planalto, às quais atravessam todo o século XX, o que indica que seus ancestrais reconheciam esse território por meio desta mesma memória social mais ampla kaingang. Destaca-se que, quando houve a reunião de diversos grupos domésticos na região metropolitana de Porto Alegre e arredores e, conseqüentemente, deslocamentos sucessivos que levaram à fundação da aldeia no sítio reivindicado (ver adiante), o exercício do direito de ir e vir tornou-se efetivo, pois o regime de confinamento implantado nas Terras Indígenas, que perdurou nas décadas anteriores à Constituição de 1988 e impossibilitava que morassem na região litorânea, acampando e/ou constituindo aldeias, havia terminado.

Neste momento, a territorialidade na região litorânea estabelecer-se-á a partir de uma prática e cosmovisão indígena, extrapolando os limites definidos pelo colonizador, que os cercavam duplamente: com o confinamento das Terras Indígenas e; com o avanço da urbanização, restringindo a mobilidade sobre a paisagem em foco e fundamentando o esbulho de suas terras, que foi antes

concebido pelo Estado e posteriormente conduzido desde o avanço sistemático das sesmarias até o traçado das ruas, de tal modo que, ao chegarmos no período atual, vê-se a instalação de condomínios e a criação do Parque Natural do Morro do Osso, redefinindo a territorialidade Kaingang na região e configurando a área do sítio reivindicado. Nos próximos itens, veremos como esta territorialidade se estabelece a partir dos vestígios e eventos do passado, inclusive aqueles relacionados à criação dos aldeamentos e as políticas de colonização, que são fontes de transmissão da cultura e da experiência do contato, importantes aspectos na reivindicação.

Movimentos indígenas na paisagem e as formas da ocupação tradicional kaingang

Para melhor entender as conseqüências dos aldeamentos (toldos e missões), que terão seu desenvolvimento mais completo no século XX, para a configuração das atuais Terras Indígenas e para a transformação da paisagem, o que foi acompanhado pela ocupação de amplas áreas pelos colonos, com a criação de verdadeiras cidades em seu território, inclusive aqueles já demarcados, recorro neste item à relação entre este modelo de colonização e a ideia do vazio demográfico, para sustentar que a continuidade da ocupação Kaingang em seu território tradicional se dá em meio ao incremento da urbanização (dentro e fora do espaço esquadrihado pelos equipamentos urbanos ou destinados aos aldeamentos) e dos demais equipamentos da colonização, como as estradas, que esquadriharam o espaço de deambulação e assentamento.

A análise de Correa (2008) para a segunda metade do século XVIII, no Paraná, contextualiza o processo de colonização em relação a tal ideário, a partir do que ela denomina de “história ambiental” da região oeste do Paraná, quando ela verifica que a idéia de vazio demográfico caracteriza “o espaço físico em separado de sua organização social [no caso, dos Kaingang]” (Correa, 2008:136). Esta análise pode ser estendida para o Rio Grande do Sul, tanto no que se refere aos espaços “apropriados simbolicamente por tratados fixados entre as metrópoles ibéricas e por cartas geográficas”, como na fixação dos limites do território de ocupação indígena a partir do traçado da estrada de Viamão (este caminho que tem como destino este estado e a região de Porto Alegre) e “o que entendiam como espaço físico dominado e ocupado pelos Kaingang (os campos de Guarapuava)”, delimitando uma área destituída de sinais, que permitia afirmar que “os índios invadiam as terras ocupadas por colonos ao longo da estrada” (idem, 2008: 149).



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Ao focar “o meio ambiente por meio do estudo da paisagem”, definida como o “conjunto de elementos concretos de um local que são visualizados, interpretados, compreendidos e depois descritos num documento”, a autora tem o intuito de recompor a “memória social” do meio ambiente citado, onde “apesar da crítica à idéia de um vazio social e cultural, essa representação continue a se reproduzir no imaginário do brasileiro”. No que se refere às formas de ocupação kaingang deste território, a análise dos relatos das expedições é esclarecedora, pois nos oferece um referencial etnohistórico e sociológico para entendermos como a descrição da paisagem expunha formas de colonização que, segundo a autora, “leva o leitor a imaginar uma natureza virgem”.⁴

Se há muito já se criticou o caráter político-ideológico da visão sobre os índios como bárbaros e sobre as terras, especialmente além da fronteira da colonização européia, como desertas, a insistência em descrever o espaço físico em separado de sua organização social naturaliza esse espaço e restaura a concepção sobre a imaturidade das culturas indígenas (...) e implica uma desapropriação das pessoas que vivem nessas terras (2008:136).

Para atingir os campos de Guarapuava pelos vales do Tibagi, Ivaí e Iguaçu, assim como para demarcar as áreas disputadas com os espanhóis, as expedições militares tinham a meta de examinar os caminhos seguros, de tal modo que foram evitados os caminhos sobre os quais se informava estarem habitados por grupos indígenas e as áreas sujeitas à malária. Desse modo, continuaram seu caminho, sem se interessarem em descobrir os ranchos indígenas, avançando por esta “fronteira mostrada por esses relatórios [que] parece deserta, uma paisagem com sinais esparsos e isolados de interferência humana”, pois o cenário traduzido segundo suas “noções de territorialidade, indicava a ausência de domínio, como já era esperado” (Correa, 2008: 143). Nesse sentido, a autora informa sobre o que consideravam áreas de “ocupação permanente” e como esta noção tem como consequência afirmar que ou se tratavam de ocupações pretéritas ou distingui-las de locais que eram

4 A maior parte da documentação aqui analisada por Correa (2008) compõe um conjunto intitulado A notícia da conquista e descobrimento dos sertões do Tibagi, produzida pelos comandantes das expedições aos rios Tibagi, Iguaçu e Ivaí, acontecidas entre 1768 e 1774: “O conjunto de informes introduzido por esse relatório indica que as operações tinham um sentido geral que atendia a interesses da capitania de São Paulo (...)A organização e as ações dessas expedições militares indicam que as autoridades portuguesas queriam conquistar o que concebiam como um território indígena existente dentro das fronteiras oficiais da colônia. As onze expedições envolveram para mais de 503 pessoas entre oficiais, soldados pagos, camaradas, capelães e escravos” (Correa, 2008: 139)



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

considerados desertos, apesar do encontro de vestígios que mostravam “haver gente perambulando pelo sertão e sinais que sugeriam existir grupos indígenas em área distante”:

Poucos são os casos em que, à exceção dos campos de Guarapuava, localizaram-se *indícios de ocupação indígena permanente* na época. Mesmo assim, esses locais estavam desertos. O que expuseram, foram vestígios que mostravam haver gente perambulando pelo sertão e sinais que sugeriam existir grupos indígenas em área distante. Durante a segunda expedição (1769-1770), comandada por Estevão Ribeiro Baião, uma das esquadras, a de Inácio da Mota, que se perdeu ao seguir o rio Capivari, na bacia do Tibagi, encontrou uma picada de índio já antiga, uma roça indígena, uma abelheira queimada por índio, um fogão e uma panela estragada. Apesar de enxergarem ao longe fumaça de fogos, continuaram seu caminho, sem se interessarem em descobrir os ranchos indígenas (...) Bruno da Costa Figueira, comandante da quarta expedição, justificando-se sobre o lapso que cometeu ao haver comunicado, antes de comprovar, que tinha chegado aos campos de Guarapuava porque ouvira barulho de gado e vira fogos indígenas no horizonte. Como notou que estava enganado, deixou de averiguar os fogos. Essas ações esclarecem que a meta era examinar os caminhos seguros a seguir pelos vales do Tibagi, Ivaí e Iguaçu para atingir os campos de Guarapuava, assim como demarcar as áreas disputadas com os espanhóis. Fora dos campos de Guarapuava a menção a sinais que revelavam *ocupação permanente* ou a simples andança por aqueles sertões, sempre *remetem o leitor ao passado. São interferências pretéritas na paisagem que chamam a atenção pelo fato de seus autores estarem sempre ausentes do cenário controlado pela natureza* (...) Várias cenas descritas acentuavam a imagem de um vazio humano como as plantas que avançavam sobre as ruínas de uma vila do século XVII, uma panela arruinada pelo tempo e um fogão e uma abelheira aberta abandonados (Correa, 143, 144; grifos meus).

A cidade de Vila Rica abandonada pelos espanhóis é exemplar deste paradoxo que sustentou essa noção de vazio demográfico, pois, ao mesmo tempo em que observavam sinais que eram interpretados como indicativos de território de “ocupação permanente” indígena: roças, ranchos e caminhos interligando-os, deste modo, a região sul começou a ser efetivamente colonizada a partir da estrada de Viamão.

A vegetação tomou o espaço, árvores de grande porte ocuparam o meio das ruas. Entre o mato, podiam-se descobrir cidreiras, laranjeiras e limoeiros. Aliás foi a visão dessas plantas também espalhadas um pouco mais para o interior da mata que deu, aos soldados, a certeza de que estavam próximos às ruínas coloniais. A sensação, para quem lê o relato, é a de um local que permaneceu vazio desde o seu



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

abandono pelos espanhóis. As descrições acentuam detalhes das obras, que remetem a como deveria ter sido a vila no passado e como poderia ser no futuro com a sua reocupação pelos soldados e seus familiares. O que aconteceu nesse meio tempo é interpretado e narrado como uma ação da natureza: as plantas tomaram as construções, o que induz a supor a ausência humana e de cultura; portanto, de História. A imagem de vazio demográfico e cultural daqueles sertões é reforçada pela sugestão de que a destruição da vila, deixada pelos espanhóis no século XVII, foi resultado da ação do tempo e do avanço da vegetação sobre ela. A referência a telhas de barro e a ruas, esquinas e becos, signos representativos de civilização, tomados pela natureza, dá força à idéia de que, mesmo que houvesse índios naqueles vales, Vila Rica do Espírito Santo era ignorada por eles (Correa, 144, 145).

De fato, a partir do limite traçado pela Estrada de Viamão o que os colonizadores imaginavam como território constituiu-se pela usurpação das áreas de assentamento e deambulação indígena:

Reconheceram como Xakclan o espaço físico ocupado materialmente pelos índios e as áreas adjacentes, que acreditavam vigiadas por eles em Guarapuava. A colônia Brasil, entretanto, avançava além das terras concretamente apossadas e dominadas pelos súditos portugueses. Mais de dois terços da área total da colônia haviam sido apropriados simbolicamente por tratados fixados entre as metrópoles ibéricas e por cartas geográficas. Incorporavam ao território colonial, portanto, terras vazias de portugueses e de brasileiros. Contraditoriamente, identificavam como território indígena somente as terras que os Xakclan habitavam. Ao se projetar sobre a organização espacial Kaingang e imaginar um território, os comandantes inverteram fenômenos históricos. Afirmaram que os índios invadiam as terras ocupadas por colonos ao longo da estrada para o Viamão. Entretanto, ainda estava em marcha, nessa porção da estrada dos tropeiros, a apropriação das terras por invernadores de gado. Portanto, era a fronteira indígena que estava sendo invadida e eram os colonos que avançavam sobre o sertão. Essa compreensão espelhada por parte dos portugueses e brasileiros revela uma deturpação do processo histórico em razão do desejo presente de apossamento daquelas terras e ganhou força e legitimidade com a decodificação da paisagem a partir de noções próprias de territorialidade. A área entre a estrada para o Viamão e o que entendiam como espaço físico dominado e ocupado pelos Kaingang (os campos de Guarapuava) era destituída de sinais que interpretavam como indicativos de território: roças, ranchos e caminhos interligando-os. Percebiam-na como terra devoluta e inculta (Correa, 2008: 149).

Desse modo, em contraste com a imagem de vazio demográfico, cabe perguntar: qual a forma da organização social e da cosmologia kaingang para que se efetive a “destruição da vila”, narrada



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

naquele momento da quarta expedição como uma consequência da ação do tempo e do avanço da vegetação para justificar ausência de cultura? Segundo o argumento aqui elaborado, as interações deste povo com a paisagem urbana podem ser melhor entendidas a partir de um problema mais geral, situando esta questão no debate das relações ameríndias que envolvem a incorporação dos poderes provenientes da alteridade, incluem-se as instituições dos brancos, pois, quando as cidades passam a estar cada vez mais presentes na vida kaingang, ao invés de verificar o simples abandono do território pelos indígenas, corroborando a visão colonialista da ausência de cultura, a territorialidade kaingang reúne as dimensões da ordem social e cosmológica, articulando a materialização do grupo local e as cidades, para a continuidade da ocupação e/ou a constituição de acampamentos (*vãre*) e aldeias (*ëmã*), em particular quando se trata da busca por uma “terra antiga”, como é o caso do sítio reivindicado, o Morro do Osso.

Segundo Tommasino & Motta (2002), num momento em que o esbulho de suas terras e o confinamento em espaços exíguos tornaram as cidades cada vez mais espaços de territorialização indígena, a “preservação de sua lógica e cosmologia” aponta, paradoxalmente, para a forma tradicional de constituição do território, em que a própria continuidade ou constituição de novas aldeias lhes permitem um lugar privilegiado para não “abdicar do direito de serem eles mesmos”, enfatizando o grupo local, ao menos idealmente, como um espaço onde as regras de parentesco e o regime de trocas a elas associado não são a usura e o lucro, ainda que atualmente aí também produzam para usufruir de “todos os bens materiais e sociais da modernidade”, mas tendo como “objetivo o homem”. Nesse sentido, diante do avanço da urbanização sobre seus territórios ancestrais, desde o “primeiro contato entre os Kaingang com os *fóg* e sua autoridade provincial [no caso descrito por Tommasino & Motta, do Paraná]”, a constituição de novos *ëmã* e/ou sua continuidade a partir do século XIX nos permite situar o problema do estatuto da vida aldeã no espaço de relações interétnicas, em meio ao território já expropriado (atenta-se para a forma do esbulho praticado pelo Estado), como consequência das negociações políticas com autoridades provinciais e, posteriormente, com instituições indigenistas:

Assim, os povos indígenas foram convivendo com as cidades que foram surgindo na região e à medida que seus territórios foram sendo invadidos e transformados em fazendas e cidades, foi-se consumando a dependência crescente dos índios em relação às cidades. Depois de conquistados, os caciques se tornaram subordinados de administradores brancos, executores das políticas indigenistas oficiais. Com



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

a destruição das matas e a expropriação da maior parte de seus territórios de subsistência, os povos livres das florestas foram se tornando cada vez mais dependentes das instituições indigenistas, que, invariavelmente, se localizavam (e se localizam) nas cidades (Motta & Tommasino, 2002: 3).

Desse modo, não obstante as cidades tenham se tornado importantes, seja para a economia, devido à exiguidade do território (demarcado ou não) para realização das atividades de subsistência tradicional, seja para a cosmologia, devido à existência de cemitérios ancestrais e/ou para incorporação de poderes dos *fóg* (brancos), as transformações no território kaingang nos remetem para as formas sociais em que a reciprocidade orienta a territorialidade, o que se deve ao fato do grupo local ser compreendido, antes de tudo, como um grupo de parentes, intimamente relacionado ao processo de fabricação do corpo e a constituição do coletivo, concebido como “um corpo que se faz como corpo de parente” (Coelho de Souza, 2001: 75). De fato, a forma sociocosmológica de incorporação de poderes outros, no caso o dos *fóg*, nos remete para as formas sociais em que a reciprocidade orienta a configuração territorial e política. Ao que tudo indica, como argumentou Andrello (2006) para enfatizar um aspecto central na escolha da comunidade de Iauarete pela não criação de um município, quando se trata de constituir aldeias, o valor que as mercadorias e o dinheiro adquirem nas regras do circuito nativo é determinado pela forma e pelos termos com que os objetos são trocados, ou seja, não se dão sem o benefício da troca, situando assim a discussão da urbanização, nos termos de uma “estética comunitária”.

Como veremos no próximo item, os deslocamentos pela busca de locais com condições necessárias para a preservação física e cultural e para viverem com recursos ambientais necessários ao bem estar traduzem o bem viver desta população indígena como um coletivo, particularmente na área reivindicada como de ocupação tradicional, o Morro do Osso, inserida no contexto urbano da cidade de Porto Alegre. Por ora, seguindo o argumento de Tomassino & Motta, é importante aprofundarmos a relação dos Kaingang com as cidades, a partir de sua releitura de documentos históricos, na qual os autores propõem situar esta relação da “generosidade” que, encerrando a lógica existente entre parentes e afins no contexto do grupo local, pode ser estendida para a incorporação de coisas e pessoas provenientes do mundo dos brancos (inclusive, os próprios *fóg*) em seu circuito de reciprocidade. Esta perspectiva possibilita os autores perceberem, quando do surgimento dos primeiros núcleos urbanos que se estabeleciam em seus territórios, que os contatos com a autoridade

provincial, bem como a “passagem pela cidade de Castro” e a, conseqüente, “reação das famílias brancas quanto o comportamento” dos índios, contrastam com essa forma tradicional de troca kaingang, pois são pautados pela economia de mercado.

Para analisar a interpretação do autor sobre os atos de entrarem nas casas dos cidadãos [na cidade de Castro], pegar objetos e mesmo colher milho das roças pertencentes às famílias castrenses é preciso fazer alguns esclarecimentos sobre o sistema kaingang de economia, de chefia e organização social e de propriedade (...). O que é importante frisar é que a circulação da produção se dá através das regras de reciprocidade entre parentes e afins e não pelas regras do mercado como ocorre em nossa economia (...). Nas relações que os Kaingang estabeleceram com os brancos subentende-se que, se o governo dos *fóg* se colocou como porta-voz da sociedade branca e as relações adotadas foram aquelas da cultura kaingang, os Kaingang estavam aceitando incorporar os *fóg* em parte de suas terras de caça, coleta e pesca, em troca dos objetos estrangeiros e jamais praticando uma usurpação. Da mesma maneira, quando em viagem e famintos, era normal que pudessem colher alimentos nas roças dos brancos, seus amigos e aliados. Na sociedade kaingang a hospitalidade é tanto uma obrigação de quem recebe um amigo ou parente quanto um direito de quem é recebido. É costume kaingang, quando alguém de outra aldeia faz uma visita, ser recebido ritualmente pelo dono da casa com oferta de alimento e só depois desse ritual se inicia a conversação (...). Numa sociedade que jamais conheceu o mercado, a usura e o lucro, para os Kaingang era importante ter os *fóg* como aliados e amigos, pois possuíam objetos preciosos que eles cobijavam. Receber presentes do governador também era “natural” porque na cultura kaingang o chefe adquire prestígio pela generosidade que é uma obrigação essencial e sua condição. Ao longo do tempo os Kaingang (de São Jerônimo e também de outras regiões), continuam esperando que o governo dos *fóg* cumpra a sua palavra e eles sejam tratados com dignidade, ou seja, com generosidade, e que chegue o dia em que nada lhes faltará. Foi o que prometeram naquele longínquo ano de 1860 (...) Muitas outras visitas a Curitiba foram feitas posteriormente pelas autoridades indígenas no Paraná. Outras cidades passaram a ser frequentadas pelos Kaingang como Londrina, Maringá, Guarapuava e outras sedes de municípios onde ficaram encravadas as áreas indígenas. Além de serem locais de negociação com autoridades locais, as cidades se transformaram em áreas de *caça e coleta* contemporâneas (TOMMASINO, K. 1995). (Motta & Tommasino, 2002:17-21).

Entendo que esta interpretação dos autores sobre o uso simbólico da cidade, como área de caça e coleta contemporânea, no sentido de aí buscarem soluções de problemas relacionados com

direitos originários e sociais e, portanto, traduzir o contexto das políticas públicas para a manutenção das suas formas sociais, nos informa um aspecto relevante para as quais a etnografia tem dado contribuições no sentido de possibilitar comparações entre diversas realidades que matizaram a experiência de contato deste povo, qual seja: o protagonismo kaingang em relação às instituições de poder dos brancos. Este protagonismo pode ser compreendido a partir dos processos históricos que configuraram as aldeias e as redes inter-aldeãs contemporâneas na região litorânea, permitindo-nos aproximar as questões aqui colocadas por meio da etnohistória e etnoarqueologia, para situar o estatuto da vida aldeã no Morro do Osso, cuja reivindicação fundiária, em meio ao contexto urbano, estabelece-se em uma área de ocupação histórica e, neste caso, em um sítio que conservou, como dizem os Kaingang, uma paisagem ancestral.

Neste sentido, esta área reivindicada e identificada como área de ocupação tradicional, articula a existência dos vestígios arqueológicos e, também por isso, a sua importância como um sítio cerimonial, às demais características que guardam semelhanças as Terras Indígenas demarcadas, onde também encontram os “caminhos dos antigos”, entre outros “sinais” de ocupação indígena, em que o meio ambiente encontrado apresenta-se como propício para a continuidade física e cultural, para seu bem-estar e para as atividades produtivas. Há, ainda, como eles afirmam, a “história dos antigos”, as quais situam o Morro do Osso nesta paisagem específica, as margens do Guaíba, um “braço” do *goj kafõ tu*, onde havia a configuração de um espaço de relação entre aldeias: um aglomerado político-cerimonial, cuja centralidade cosmológica do sítio reivindicado contextualiza o “cemitério indígena” ali existente e o relaciona a ancestralidade e a tradicionalidade da ocupação. Desse modo, tal como a dinâmica social indígena atual expressa, por meio da organização de suas práticas sociais, rituais e políticas no território, a fluidez e a complexidade características da territorialidade kaingang, sua sociocosmologia orienta as ações e demandas de forma específica na relação com os outros, notadamente os *fóg*, brancos.

Ëmã e vãre: os deslocamentos e a sociocosmologia da ocupação do território

Como vimos acima, em contraste com o regime implementado nas Terras Indígenas Kaingang demarcadas no planalto meridional, que atingiu o seu interior e o entorno, o uso da terra possui valor simbólico tanto em sua relação com os espaços de mato e como os de moradia. De fato, neste contexto

em que os Kaingang passam a realizar atividades econômicas e políticas mais vastas, como consequência da Constituição Federal de 1988, desde que associadas a sua mobilidade e deslocamentos tradicionais, conseguem substituir àquelas do período de autodeterminação dirigida com relativo sucesso, tendo o artesanato como principal recurso. Como informa Haverroth:

Sem entrar a fundo nesta análise, o fato é que a coleta de produtos naturais pelos Kaingang nunca deixou de existir. A transformação que sofreu o ambiente e toda a realidade da população da AI [Terra Indígena] não cessou essa prática [de coleta], embora tenha limitado em alguns aspectos, principalmente no alimentar. O pinhão, que era um produto básico da alimentação, a partir do qual preparavam vários tipos de comida, teve uma queda violenta de produção. A implantação de serrarias no interior das Área[s] Indígena[s] pelo SPI, FUNAI e até de madeireiras particulares provocou uma derrubada quase total das reservas de pinheiro (*Araucaria angustifolia* (Bertol.) O. Kze.). (...) A busca de produtos naturais para artesanato é mais regular, especialmente os utilizados na confecção de cestos. Algumas espécies de cipó (**mrür**) e taquara (**vãñ**) são os principais itens de coleta com finalidade artesanal. Entre os cipós, várias espécies são utilizadas na confecção de cestos para trançar seu corpo e/ou seu acabamento. Mais de um tipo de taquara é empregado nos trançados, havendo também uma especificidade de acordo com a finalidade que se dará ao cesto ou balaio (Haverroth, 1997: 56)

Primeiramente, a forma desses deslocamentos é coletiva e, por isso, diferem do conceito de mobilidade.⁵ Em segundo lugar, eles estão relacionados a diversos fatores, de tal modo que suas características devem ser descritas tanto a partir da constituição de espaços de articulação política, como vemos na criação das aldeias conquistadas no âmbito das prefeituras municipais nas regiões fora do planalto, na encosta da serra e planície litorânea (cito alguns municípios: Farroupilha, Lageado, São Leopoldo e Porto Alegre), onde fixaram suas casas e outras construções, como as escolas bilíngües, postos de saúde, centro cultural e igrejas, cemitérios, quanto da busca e interação com os espaços de mato para coleta de material para a confecção de artesanato, bem como para

5 Há uma consideração a fazer sobre a diferença entre o que chamo “deslocamento” e o que chamo “mobilidade”. Entendo o primeiro conceito como um movimento populacional coletivo, que reúne um ou mais grupos domésticos, famílias extensas e famílias nucleares. O segundo como um movimento populacional fundado no movimento de uma família nuclear.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

“encontrarem o remédio do mato, para dialogarem com seu jagrê [animal guia do *kujá*], para terem acesso ao caminho que os levasse ao ‘nügme’” (cf. Rosa, 2005).⁶

É importante enfatizar que, se as condições históricas das Terras Indígenas demarcadas no planalto meridional influenciaram e ainda influenciam os deslocamentos para a região litorânea e, particularmente, para Porto Alegre, estes também devem ser entendidos a partir da organização sociopolítica e cosmológica kaingang. Desse modo, os deslocamentos para a região litorânea e, especificamente, sua relação com a paisagem do Morro do Osso, num processo histórico que o configura a partir de um “território xamânico” (Rosa, 2005), articulam a sociocosmologia Kaingang à organização social e política em seus aspectos rituais, o que permite a compreensão da vida aldeã e as implicações das transformações do complexo xamânico Kaingang no que se refere ao conteúdo sociocosmológico dos deslocamentos. Conforme Rosa:

Essa concepção do espaço, de concentração das casas lado a lado à margem de uma estrada velha, projetou a sobreposição do centro sobre a periferia, da ordem político-administrativa do chefe de posto sobre o poder belicoso e político do pã’í mbâng João Domingos Kynója. Junto a isso, favoreceu a derrubada da “floresta virgem” dos Kaingang do toldinho Votouro, toldinho Coroado e toldinho Erval Grande à colonização predatória dos imigrantes que se instalavam em número cada vez maior nesse território xamânico kaingang (...). Os velhos kaingang narram que inúmeros pés de pinheiro (*Araucaria angustifolia*), cedro (*Cedrela fissilis*), cabriúva (*Myrcarpus frondosus*), angico (*Parapiptadenia rigida*), louro (*Cordia trichotoma*), entre outros, foram serrados a muque e descascados a machado pelos próprios Kaingang tanto no toldo Nonoai como no toldo Votouro. Segundo Jorge Kagnãg Garcia, no toldo Nonoai, “consumiram com tudo, tiraram até a raiz”. Por outro lado, *o desaparecimento desse matão obrigou os kujà a se deslocarem longos percursos para encontrarem o remédio do mato, para dialogarem com seu jagre [espírito guia auxiliar do xamã], para terem acesso ao caminho que os*

6 Em minha dissertação (Aquino, 2008) descrevi como estes novos assentamentos, fundados nas últimas duas décadas a partir da ação política das lideranças, ao reivindicarem direitos diferenciados, tais como saúde, educação, venda de artesanato em feiras e pontos da cidade, no contexto das prefeituras locais, participam de um conjunto de relações sociais e políticas que caracterizam a formação de um aglomerado político-cerimonial interaldeão, desde que envolvem prestações rituais, casamentos, festas, partidas de futebol, troca de bens e serviços, etc. Principalmente, no que se refere a sequência de eventos que resultou na fundação da aldeia no Morro do Osso, as técnicas e os rituais se articularam às narrativas de ancestralidade da ocupação, reafirmando a importância da formação deste aglomerado na região litorânea.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

levasse ao “nügme” [“mundo dos mortos”] (...) A transmissão de conhecimento dava-se seja nas atividades rituais realizados nas diferentes fronteiras dos domínios “floresta virgem”, “espaço limpo” e “casa” dos kujà, a partir da vinculação dessas pessoas [dos xamãs] com o plano cosmológico e o plano sociológico (Rosa, 2005: 286-291; grifos meus).

Num primeiro momento, o espaço foi utilizado nas últimas décadas como área de deambulação, por fatores históricos que transformaram a paisagem da região, na qual se verifica o incremento da urbanização do município de Porto Alegre, quando foram preservadas no local as condições para o meio ambiente necessário ao bem estar para a população Kaingang. Num segundo momento, a ocupação do Morro do Osso pelos habitantes da atual aldeia articulou a dinâmica social e suas atividades diárias de coleta de fibras vegetais e de ervas medicinais, entre outros afazeres, que permitem sua vida cotidiana e extracotidianas, pois estão intimamente relacionados com a constituição da área de habitação, a aldeia, onde dão continuidade as práticas tradicionais associadas ao meio ambiente para fins econômicos e rituais.

Além disso, foi à procura de um lugar “ancestral” na região litorânea que tornou possível o deslocamento e a posterior constituição de uma aldeia no Morro do Osso, não só possíveis como dotados de um significado suplementar ausente de movimentos anteriores do mesmo tipo. Este deslocamento e a constituição de uma nova aldeia envolvem ao menos duas facetas da deambulação kaingang. De um lado, o deslocamento, *mü jé ha si* (“vamos perto”) e a conseqüente “transformação” do Morro do Osso em *vãre mág* a partir de uma ruptura faccional na aldeia Lomba do Pinheiro. De outro lado, uma sobreposição desse deslocamento com um “outro” deslocamento, uma trajetória orientada por uma dimensão cosmológica, a saber, um *mü jé ha si* (“caminho dos antigos”). Isto ocorreu devido à existência de um “cemitério indígena” (*vënh kej si*), no Morro do Osso, onde haveria uma *ga si* (aldeia antiga ou “terra perdida”) – interpretação que recebeu adesão da *kujá* (xamã) Nimpre, com sua família, que à época residiam [no bairro] Agronomia. Verifica-se ainda a importância da exploração de espaços de coleta e a um espaço de relações interétnicas que envolve, além dos brancos, o povo Guarani, pois o Morro do Osso, além de Parque Municipal, é um sítio arqueológico considerado como sendo de Tradição Guarani (além de ser reconhecido por anciãos dessa etnia, que situam pela genealogia sua ocupação como sendo mais ou menos recente) (Aquino, 2009).

O uso mais amplo e contínuo do território, no caso, a existência de aldeias e acampamentos na região, interagiu, por sua vez, com a atual condição encontrada na região para constituírem sítios de coleta. Mas, é importante enfatizar que, se o Morro do Osso revela aspectos da territorialidade na

região, principalmente no que se refere à dinâmica de ocupação do espaço, onde já circulavam pessoas das demais aldeias e acampamentos da região litorânea antes da reivindicação territorial, caracterizando uma ocupação pelo uso intermitente para a coleta, ela articula as áreas de deambulação aos assentamentos, orientando “movimentos de dispersão e reunião aldeã na configuração do território” (Aquino, 2008). Entre outros fatores, esta articulação entre as atividades produtivas, o meio ambiente e a reprodução física e cultural foi imprescindível para a transformação dos acampamentos, *vãre*, os quais se tornaram mais intensos a partir da implantação das serrarias, sobretudo na década de 70, nas atuais *vãre mág* (em que *mág* significa grande; pode ser traduzido como acampamento em que “cresce a população”; aldeia, ou ainda, *emã*) da região litorânea. Nesse sentido, para a comparação com o planalto, os Kaingang reafirmam a importância da relação entre *vãre* e *emã* descrita por Tommasino (1995) na bacia do Tibagi:

Quando afirmamos que o modo de vida dos Kaingang era definido pela caça e coleta é porque a forma de organização do espaço foi conformada pelas atividades caça-pesca-coleta: a construção de *wãre* (acampamento provisório), tendo como referência o *emã*, a aldeia fixa. Essa mobilidade no interior de seu território, pelo que se pode deduzir, tinha as seguintes características: as atividades florestais ou de pesca se organizavam em torno do grupo de parentesco; a aldeia fixa nunca ficava vazia, havendo sempre os que saíam e outros que voltavam; algumas atividades (como melar) demandavam menos gente, menor distância percorrida e menor tempo fora do *emã*; outras (pesca de paris) demandavam mais gente, mas o critério continuava vinculado ao grupo de parentesco. Assim também o tempo de permanência variava de acordo com o tipo de atividade (Tommasino, 1995: 282).

Num contexto em que existe uma grande mobilidade de famílias extensas ou nucleares entre espaços e tempos distintos e complementares: *emã* (aldeia)/*üri* (presente) e *vãre* (acampamento)/*vãsy* (tempo passado) e *gufã* (tempo antigo), a autora afirma que em *emã* vive-se em um espaço tutelado, segundo um modo de vida que é considerado divergente do modo ancestral, constituído pelos antigos, devido à interferência dos brancos no decorrer de um processo de colonização que remonta a 150 anos. Isso contrasta com a experiência nos espaço de mato, onde conseguem reproduzir o modo de vida ancestral, pois ali estão livres da tutela dos brancos.

Nas áreas indígenas vê-se claramente um espaço onde os Kaingang vivem em sua condição de tutelados ao indigenismo oficial, constituído pelas terras do planalto (...) A esse espaço administrado e submetido ao controle do indigenismo oficial opõe-se um outro, nas áreas relativamente livres do



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

sistema tutelar, onde se localizam os remanescentes de matas e campos que constituem celeiros de plantas medicinais, de matéria prima para fabricar ranchos, utensílios e cestarias (...) A dualidade espacial produzida histórica e culturalmente só pode ser compreendida na relação entre pólos que se opõem e se complementam, formando uma totalidade (...) Vive-se o ùri durante o dia, quando estão subordinados ao sistema indigenista; à tarde, após o trabalho, seguem para a beira do rio para pescar (com anzol e tarrafa) e estão num outro espaço/tempo (wãxi [vãsi]) que usufruem com a família toda ou um grupo de reciprocidade (Tommasino, 2002: 86)

Entretanto, se é importante considerar a análise sobre a relação espaço-tempo no interior da Terra Indígena, no caso, entre os Kaingang da bacia do Tibagi, onde vemos que as principais atividades de subsistência, como a pesca com o *pari*, o cultivo de roças e a caça, são executadas pelos grupos domésticos, famílias extensas ou nucleares, sabe-se que a autora remete a estes mesmos aspectos da organização social kaingang para entender as implicações para o significado sociológico dos deslocamentos, com posterior constituição de acampamentos em áreas urbanas, conforme mostrou para a cidade de Londrina-PR. Esta característica da territorialidade kaingang pode ser generalizada para outras situações semelhantes em várias cidades no sul do Brasil.⁷

De fato, na região litorânea também existem diferenças, pois a transformação da *vãre* em *vãre mág* efetivou-se e, justamente, por meio de uma área de abrangência que reúne relações cosmológicas, políticas, econômicas, que foi de fundamental importância para que a exposição e venda de artesanato se situassem enquanto parte integrante de um complexo de trocas, ao interagirem com a reivindicação Kaingang por terra e políticas públicas que possibilitassem a vida em aldeias fixas; isso permitiu associar a prática do comércio, como forma de promover a esfera doméstica e a esfera pública aldeã, às relações sociais mais amplas, notadamente, para “apresentar a cultura”, como eles dizem para o uso das marcas *téj* e *ror*, visualizadas na cultura material, tanto para os brancos (*fóg*), quanto para outras etnias indígenas da região. Na produção de artesanato, os Kaingang articulam uma série de saberes cosmológicos que proporcionam uma qualidade material e imaterial pouco conhecida pela

⁷ Chapecó, por exemplo, é uma cidade sobreposta a uma aldeia Kaingang e, por isso, o processo de reivindicação fundiária do sítio ancestral redundou na eleição de uma área fora da cidade para criação da Reserva Indígena, reunindo, para além do histórico da ocupação, o meio ambiente necessário ao bem estar e as áreas para as atividades produtivas (ver Tommasino, 1998).



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

maioria da população e pelas instituições em geral (mais especialmente, as responsáveis pela preservação ambiental, o que contribui para a restrição do uso do meio ambiente e, em consequência, para o uso do território mais amplo na região) e que estão relacionados à “conquista de terras”.

No contexto histórico em que a colonização avançou sobre seus territórios, vemos que os deslocamentos para constituírem aldeias na região metropolitana de Porto Alegre, nas últimas três décadas do século XX e na última década do XXI, reuniram uma população que, reafirmando sua forma tradicional de interação com o meio ambiente, se sustentou basicamente da coleta de matérias-primas para a confecção de artesanato, principalmente: cipós e taquaras (utilizados na produção de cestas) e sementes (para colares e brincos). Mas, se esta forma de ocupação do território nos possibilita caracterizar esta população como predominantemente coletora, inclusive porque seus acampamentos e assentamentos nesta região estiveram orientados para proporcionar deslocamentos diários em espaços de mato, as atividades de subsistência não são suficientes para contextualizar a configuração atual do território, em que se verifica, além do surgimento de aldeias conquistadas no âmbito dos municípios, inicialmente formando-se como acampamentos para a venda de artesanatos e, posteriormente, conseguindo infra-estrutura e organização sociopolítica semelhante àquela das terras demarcadas, a reivindicação de sítios ancestrais, pois estes últimos envolvem várias dimensões do cosmos, adquirem um significado complementar a partir do uso de plantas e minerais (queima de ervas benzimento de águas e pedras), que interagem com a saúde física e espiritual das mulheres, homens e crianças, incidindo sobre o bem estar da população como um coletivo.

Como venho afirmando, essa dimensão mítico-cosmológica, principalmente, na relação com um “cemitério indígena” antigo (*vënh kej sí*) no Morro do Osso, é expressa na mediação do *kujá*, para com o ‘exterior’ como no ‘interior’, em que diversos outros, que compõem o cosmos *kanhgág*, estão envolvidos, pois atuam por meio de técnicas e rituais relacionados à incorporação de alteridades dotadas de ponto de vista e agência, no processo de fabricação do corpo, relacionando as “marcas” de pessoas pertencentes às metades exogâmicas a seus conhecimentos/capacidade (*kinhräg*), pela apropriação (*mãn*) de capacidades *outras*. Isto é, a coleta de plantas medicinais e de material para a confecção de artesanato contribuiu decisivamente para a deambulação e para o assentamento Kaingang no sítio reivindicado e articulou o espaço com os mitos e rituais, pois são utilizadas para a nomeação e para os ornamentos corporais, os quais relembram a pertença às metades exogâmicas e



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

sustentam diversas expressões culturais: a língua kaingang é falada entre eles no cotidiano da aldeia e ensinada na escola bilíngüe, enquanto os rituais são realizados de acordo com um calendário indígena (relacionado em algumas ocasiões as estações do ano), comuns as demais aldeias.

Considerando a totalidade do território Kaingang como as diversas áreas de deambulação e assentamento no município de Porto Alegre e arredores, no momento em que o Morro do Osso tornou possível o acesso dos Kaingang às florestas, campos, capoeiras, arroios, fontes de água (justamente onde encontram o manancial de um dos “corpos d’água da cidade” ainda preservados), elevações, a partir da forma tradicional de concepção e uso do espaço, observando as limitações impostas por um contexto de avanço de urbanização, o conjunto da paisagem permitiu que suas experiências fossem ressemantizadas a partir de seus próprios arranjos culturais, motivando tanto movimento de dispersão característico da coleta, quanto o movimento de reunião, característico da organização territorial da vida aldeã.⁸ Por isso, tais características da paisagem correspondem às elaborações indígenas acerca das semelhanças com suas “terras de origem”, o que contribuíra para a deambulação e, posteriormente, para a constituição de assentamento no lugar. Portanto, considera-se que, situada no espaço interaldeão da região litorânea, a “terra indígena” Morro do Osso foi reestabelecendo-se, de forma lenta e gradual, quando a paisagem já estava circundada por equipamentos urbanos e moradias.

Controvérsias e o modelo de “translação” na reivindicação do Morro do Osso

Neste processo histórico em que a idéia de vazio demográfico relaciona-se com a paisagem ameríndia, o argumento deste artigo procura contextualizar as formas de deslocamento e assentamento kaingang. Neste sentido, propõe-se resolver a controvérsia colocada pelo avanço da colonização, com o surgimento de cidades e estradas, a constituição dos aldeamentos e, posteriormente, das Terras Indígenas, para situar a ocupação contemporânea, particularmente, em

⁸ Um dos aspectos que permite os Kaingang localizarem a aldeia do Morro do Osso no tempo e no espaço é a sua paisagem que remete em seu conjunto a esse território marcado por serras (krin; categoria que também designa morros), campos (rê) e florestas (nén). O Morro do Osso forma a cadeia dos morros graníticos existentes em Porto Alegre e, apesar de atualmente sua paisagem estar fisicamente isolada das demais paisagens naturais do município, pois está mais próximo do Lago Guaíba, onde há maior incremento da urbanização, a partir das últimas décadas do século XX, com ruas e equipamentos urbanos que recortam suas margens.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

áreas fora dos limites reservados, mostrando os movimentos de reunião e dispersão característicos dessa sociedade e sua relação com as cidades e o mundo dos brancos. De outro modo, considerando que a arqueologia, fazendo analogias com o presente etnográfico, tem indicado um território cuja amplitude envolve as relações entre aldeias do planalto, serra e litoral, a dinâmica tradicional de ocupação do espaço pode ser observada por meio de um processo histórico tanto no que se refere à (re)configuração dos locais de deambulação e de assentamento, quanto pelos conflitos engendrados com as reivindicações em andamento para a retomada de sítios ancestrais, notadamente o Morro do Osso, quando este passa a ser acessados a partir dos acampamentos que se formaram na região litorânea e, posteriormente, quando este sítio foi efetivamente ocupado.

Estas controvérsias sugerem que a arqueologia, a história, a antropologia incidem sobre a hermenêutica jurídica de tal modo que a territorialidade kaingang e as transformações de seu território, em consequência da usurpação de terras tradicionalmente ocupadas, são importantes na definição das regras que estão em jogo na política fundiária do órgão responsável (FUNAI).⁹ Nesse sentido, considerando que este processo histórico é constituído por argumentações e práticas que se sustentaram nos termos do Grande Divisor (Latour, 2000; ver adiante), a argumentação visa contrastar as formas e o conteúdo destas ciências, principalmente no que se refere as atuais condições políticas em que o marco temporal tem pautado a política do órgão responsável e a dinâmica socioespacial kaingang no sul do Brasil.

A controvérsia estabelecida, quando enfatizamos que as áreas de deambulação e assentamentos fora deste espaço delimitado pelas políticas colonizadoras são desconsiderados, no contexto de demarcação de terras indígenas, revela a assimetria entre índios e brancos na configuração sociohistórica do território demarcado e não-demarcado. Certos aspectos da controvérsia são

9 Não se trata, aqui, de caracterizar o “esbulho renitente”, seguindo a acórdão do STF, pois a tese do “marco temporal”, utilizada, originalmente, ao lado das 19 condicionantes, no processo que decidiu a demarcação da TI Raposa Serra do Sol (RR), mas de reafirmar que no processo ficou definido que o acórdão do caso Raposa (Pet. 3388/RR) não se aplicaria automaticamente a outras terras. Como foi afirmado alhures, o “marco temporal” ao definir que só poderiam ser consideradas terras tradicionais àquelas que estivessem sob posse dos indígenas na data de 5 de outubro de 1988, ignora-se que, até 04 de outubro de 1988, os índios estavam sujeitos ao regime de integração e assimilação, tutelados pelo mesmo Estado que, muitas vezes, foi o principal responsável ou o cúmplice direto das violações dos mesmos direitos territoriais



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

revelados justamente por que estes espaços fora dos limites traçados pela colonização remetem historicamente ao “vazio demográfico” e à “ausência de cultura” e, de forma simétrica, à versão mais contemporânea da política indigenista oficial, que antecedeu a Constituição Federal de 1988, para a qual a possibilidade da existência e continuidade da “cultura” indígena se daria nestes lugares confinados e, também por isso, eles são inúmeras vezes acionados como a “caixa-preta” que irá determinar a continuidade da ocupação.

Aqui, como suporte para realizar-se uma hermenêutica jurídica, propõe-se reter a “noção básica” de “translação”, que é a “interpretação dada pelos construtores de fatos aos seus interesses e aos das pessoas que eles alistam” (Latour, 2000: 178). Seguindo Latour, vemos que a oposição entre “translação” e “difusão” permite visualizar a assimetria das alegações, especialmente quando se trata de abrir as “caixas pretas”, nos termos de uma sócio-lógica, cujas alianças em torno de associações vão “traçando aquilo de que é feito o mundo das outras pessoas”. Desse modo, esta perspectiva opõe-se ao modelo de difusão que “inventa um determinismo técnico, com paralelo no determinismo científico”, estabelecidos por fatos dotados de “inércia própria”, o que, por sua vez, caracterizaria nossa sociedade como “racional”, resultando na acusação de que todos os outros são “ilógicos”, tal como se dão as alegações do Grande divisor, “o sumário de todos os processos de acusação movidos de dentro da rede científica contra o que está fora dela (Latour, 2000: 345).¹⁰ Pois, num plano de simetria, nos afastamos do julgamento de irracionalidade ao restabelecer ao acusador e/ou aos viajantes os seus interesses em sua própria sociedade, de tal modo que vemos suas alegações, tanto quanto a dos outros, serem mantidas antes por meio de “elos fortes e os fracos”:

Nos exemplos apresentados, cada conflito em torno de associações vai traçando aquilo de que é feito o mundo das outras pessoas. Não ternos, de um lado, "conhecimento" e, do outro, "sociedade". Temos muitas provas de força através das quais são revelados os elos fortes e os fracos (...). Mais

¹⁰ E o autor continua, para mostrar os vários elementos que serão alistados ou alijados na alegação: “Uma vez apagado do quadro o movimento do observador, parece que há uma linha divisória absoluta entre, por um lado, todas as culturas que “acreditam” em coisas e, por outro, a única cultura, a nossa, que “sabe” coisas (ou que logo as saberá), entre “Eles” e “Nós”(....). Embora cada sócio-lógica esteja construindo seu mundo através da incorporação de pássaros, plantas, tochas e pessoas, ao fim de muitas viagens mundo afora ficará patente que “Eles” sim tem um sistema antropomórfico de crenças, enquanto “Nós” temos uma visão desinteressada do mundo, pouquíssimo influenciada por nossa “cultura” (Latour, 2000: 345-348).



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

exatamente, o que chamamos de "cultura" é o conjunto de elementos que se mostra interligado quando, e somente quando, tentamos refutar uma alegação ou abalar uma associação (...). Em outras palavras, ninguém vive numa "cultura", ninguém tem "paradigmas" em comum com outros nem pertence a uma "sociedade" sem que antes se choque com os outros. A emergência dessas palavras é uma das conseqüências de se construírem redes maiores e de se cruzar o caminho de outras pessoas (...) Na verdade, fomos da lógica (esse caminho é reto ou torto?) para a sócio-lógica (esta associação é mais fraca ou mais forte?). (Latour, 2000: 327)

Com isso, ao aproximar esta relação entre os dados arqueológicos e históricos com o surgimento de cidades e estradas no seu território de deambulação e assentamento tradicional e contrastar a idéia de vazio demográfico com a análise da continuidade da ocupação Kaingang, reinseri no debate sobre os limites de seu território a sociocosmologia dos deslocamentos, a constituição de grupos locais e a configuração de um aglomerado interaldeão na região litorânea, para, justamente, contrapor a forma de ocupação tradicional, como Correa (2008) demonstrou, ao argumento colonizador de uma paisagem em que o “espaço físico” é “separado de sua organização social”. Para tanto, contextualiza-se a reivindicação do Morro do Osso como terra de ocupação tradicional, pois, se sua socio-lógica alista, além dos elementos que compõem esta paisagem natural, articulando espaços para as atividades produtivas e o meio ambiente necessário ao bem estar, pois ali encontram rios (*gój*), campos (*re*), montes (*kri*) e as áreas de moradia, onde os Kaingang vivem conforme as regras de etiqueta e o parentesco, a cosmológica traduz o “cemitério indígena” e os demais vestígios de ocupação ancestral (cacos cerâmicos, “cemitério indígena”, “casa subterrânea”, a pedra popularmente conhecida na região como “Pé de Deus”) como signos da relação com os outros, neste cosmos povoado de seres com atributos humanos, os *fóg* (brancos), os mortos, os Guarani, os [espíritos de] animais, minerais e plantas (ver Aquino, 2017).

Neste aspecto, o sitio reivindicado adquire um significado eminentemente sociopolítico e cosmológico, pois os Kaingang experenciam em relação aos diversos outros uma identidade indígena não apenas contrastiva, mas constitutiva de uma história com motivações próprias, formulada na capacidade das lideranças políticas e dos xamãs de apropriarem-se de questões políticas dos brancos para constituírem um grupo local. Portanto, enquanto uma característica do contexto do contato, a argumentação de Gallois (2004) nos permite perceber que estes critérios de avaliação kaingang, assim como para as demais sociocosmologias indígenas, são elaborações de conhecimentos e estratégias



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

territoriais para traduzir, a partir de seus próprios conceitos, essa lógica subjacente às políticas de controle territorial e isto ocorre independente da possibilidade de equivalência do conceito ocidental moderno de Terra Indígena com algum conceito local.

Na transformação de um território em terra, passa-se das relações de apropriação (que prescindem de dimensão material) à nova concepção, de posse ou propriedade (...) De fato, as respostas dos grupos indígenas variam enormemente e sob muitos aspectos. Por isso, não é possível concluir que a apropriação de uma terra necessariamente resulte na transformação da identidade étnica em marcador territorial. Concepções nativas de território, quando existem e considerando-se suas variações, são essenciais ao entendimento das relações de natureza social que são tecidas entre diferentes comunidades, em redes extensas de troca de diversos tipos, apesar do encapsulamento em terras fragmentadas (...) Nessa abordagem, o contato é efetivamente uma experiência que acrescenta elementos à territorialidade, levando à criação de novas estratégias. Mas o contato não é uma prática do território em si. Como vimos acima, apenas em relação à terra – e na transformação do território em terra – pode-se falar em posse e propriedade (...) As relações de apropriação do espaço são aspecto central nesse tipo de abordagem. Levam a considerar as articulações entre as diversas possibilidades de relações de apropriação do espaço com a organização sociopolítica de um grupo, a qual fornece coordenadas e referências para a elaboração dos limites físicos, sociais e culturais que regulam a distribuição do espaço e dos recursos ambientais. Nesse sentido, pode-se dizer que o contato coloca um grupo indígena diante de lógicas espaciais diferentes da sua e que passam a ser expressas também em termos territoriais (Gallois, 2004: 39 - 41).

Entende-se que, num dado momento, quando houve o avanço da colonização, ao invés de se verificar o simples abandono do território pelos indígenas, corroborando a visão colonialista da ausência de cultura e/ou de vazio demográfico, os Kaingang inseriram-se num contexto em que a reivindicação deste sítio, assim como ocorreu em outras reivindicações, se associou à memória social de uma paisagem ameríndia, efetivamente povoada com diversos outros, entre os quais os vestígios da ocupação ancestral. Diante deste contexto de reivindicação, que é mediado por modos específicos de apreensão de mundo, abrigo, além das estratégias políticas, diferentes formas de se apropriar da natureza, a importância da “terra indígena”, como parte da consciência cultural para a sociedade indígena no contexto inter-étnico com a sociedade nacional, envolve a defesa do território, nos termos da cultura e da identidade, associando as “terras indígenas” a territórios específicos, isto é, delimitados.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Do mesmo modo, a reivindicação em pauta compartilha certas características apontadas por Kimiye Tommasino (1998) para a área urbana da cidade de Chapecó, reivindicada como terra tradicionalmente ocupada pelas famílias que atualmente moram na Aldeia Kondá, especificamente a interação entre as áreas virtuais e aldeias atuais, isto é, a constituição de um “espaço comum” que tem como condição a relação entre este território mais amplo e as “terras indígenas”, os quais são reconhecidos pelos Kaingang como interrelacionados, o que faz dessa etnografia um útil controle para nossa própria discussão. Neste caso, a diferença proposta pela autora entre Terra Tradicional e território que contextualizou as práticas de ocupação indígena na área urbana como terra tradicionalmente ocupada, onde se destaca à relação entre antigos e novos deslocamentos e assentamentos, para configuração de um espaço circunscrito pelos pinheiros, denominado pela autora como *habitat*, corresponde em muitos aspectos à forma de ocupação kaingang na região litorânea e especificamente na área do sítio reivindicado, pois a continuidade da ocupação em Porto Alegre envolve conflitos e transformações no território, decorrentes da colonização, como o avanço dos equipamentos urbanos sobre áreas de deambulação e assentamento, de tal modo que a ocupação do Morro do Osso incidiu na organização social e política do espaço, associando elementos da natureza, da sociedade e da sobrenatureza.¹¹ Assim, ao mesmo tempo em que se observam as características do avanço da urbanização, que estabeleceram empecilhos para que a ocupação indígena se manifestasse na forma de assentamento permanente, a continuidade da ocupação deste território histórico só poderia efetivar-se nesta região por meio do acesso às áreas de deambulação tradicionais (campos, florestas, morros, rios e sítios cerimoniais), o que se articulou com a condição de ancestralidade encontrada em aspectos da paisagem do Morro do Osso, pois a memória dos limites da antiga aldeia, como em Chapecó, relaciona o meio ambiente ao horizonte sociocosmológico, compreendido como *habitat*.

11 Lembra-se que, diferentemente do que ocorreu com o antigo Toldo Chapecó, onde, mesmo considerando “os elementos fornecidos pela pesquisa etnohistórica”, que confirmavam o sítio como ancestral, bem como suas continuidades e descontinuidades características desta ocupação tradicional, os kaingang optaram, com inúmeras reuniões e negociações com a prefeitura, FUNAI e agricultores, por “eleger” um novo sítio na área rural como Reserva Indígena (enquanto categoria jurídica que não envolve a tradicionalidade da ocupação, como é o caso da Terra Indígena) pois o *habitat* estava suplantado por equipamentos urbanos e a cidade em cima dos cemitérios, no Morro do Osso verifica-se o acesso à áreas de mato que permitem sua sustentabilidade e sua reprodução física e cultural.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Bibliografia

AQUINO, Alexandre M. 2008. Ën Ga Vyg Ën Tóg (“Nós Conquistamos Nossa Terra”): Os Kaingang no Litoral do Rio Grande do Sul.. Dissertação de Mestrado. Brasília. PPGAS/UNB.

_____. 2009. Mü jé ha (“Vamos”): a fundação de aldeias Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. Revista Tellus. Campo Grande: UCDB, ano 9, nº 17, jun./dez, p. 111-136.

_____. 2014. Ritual e xamanismo entre os Kaingang: o tempo e a sociocosmologia dos espaços rituais. Revista Espaço Ameríndio. Porto Alegre: UFRGS v. 8, n. 1, . p. 109-134. <http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/47517/29956>.

_____. 2016. Narrativas da territorialidade ancestral entre os Kaingang: incorporações espaçotemporais em uma perspectiva etnoarqueológica. São Carlos: UFSCar, Volume 8, Número 2 | julho – dezembro Dossiê Antropologia do Impeachment.

ANDRELLO, Geraldo. Cidade do índio: Transformações e cotidiano em iauarete. 2006. São Paulo: editora: UNESP. 2006

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2001. Nós os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol 16 nº 46, p. 69-96, junho

_____. 2002. O traço e o círculo. O conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro. PPGMN, Museu Nacional.

CORREA, Dora. 2008. Descrições de paisagens construindo vazios humanos e territórios indígenas na capitania de São Paulo ao final do século XVIII. VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol. 24, nº 39: p.135-152, jan/jun.

DIAS, Jefferson. L. Z. 2004. A tradição taquara e sua ligação com o índio kaingang. São Leopoldo. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo. PPGH, UNISINOS.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

FERNANDES, Ricardo Cid. 2004. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang. In. TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu & NOELLI, Francisco Silva (orgs) Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Eduel, Pp.83-143.

GALLOIS Dominique Tilkin. 2004. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?. In: Fany Ricardo. (Org.). Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza. 1 ed. São Paulo: Instituto Socioambiental., v. , p. 37-41.

HAVERROTH, Moacir. 1997. Kaingang. Um estudo etnobotânico. O uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xapecó (oeste de SC). Dissertação de Mestrado. Florianópolis. PPGAS/UFSC.

LATOIR, Bruno. 2000. Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. Tradução de Ivone C. Benedetti. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP.

ROSA, R. R. G. 2005. Os Kujà São Diferentes: Um Estudo Etnológico do Complexo Xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro. Tese de Doutorado. Porto Alegre. PPGAS/UFRGS.

SCHWINGEL, Lúcio Roberto. 2001. Chefia kaingang num processo de relações interétnicas e de globalização. Uma abordagem a partir da comunidade de Nonoai (norte do estado do Rio Grande do Sul). Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, IFCH/PPGAS.

TOMMASINO, Kimiye. 1995. A história dos kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade je meridional em movimento. Tese de Doutorado. São Paulo. Programa de Pós Graduação Em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, USP, Brasil.

_____. 1998. Relatório de Identificação das Famílias Kaingang Residentes na Cidade de Chapecó, FUNAI

_____ 1999. Relatório de eleição de Área Para os Kaingang da Aldeia Kondá.

_____ 2002. As cidades e os Kaingang no Paraná. In: 23ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Anais. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia.

_____. 2002. A ecologia dos Kaingang da bacia do rio Tibagi. In. MEDRI, Moacir E. et al (eds). A bacia do rio Tibagi. Londrina, M. E. Medri, 81-100.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia
Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

_____. 2004. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: Kimiye Tommasino; Lucio Tadeu Mota; Francisco Silva Noelli. (Org.). *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. 01 ed. Londrina: EDUEL, v. 01,145-197.