

Paisagens urbanas na configuração do território kaingang: relações entre processos históricos e as transformações na paisagem indígena no sul do Brasil

Alexandre Aquino (PPGAS-UFRGS) ANTROPOAQUINO@GMAIL.COM

Este artigo analisa as aldeias e acampamentos kaingang como parte de um território maior do que os limites encontrados atualmente para as aldeias demarcadas no planalto meridional, onde estão os principais sítios desta etnia, configurando um território que envolve várias das atuais cidades da região. Neste sentido, a dinâmica tradicional de ocupação deste território articula-se aos aspectos sociocosmológicos da relação Kaingang com a alteridade, tanto no que se refere aos conflitos engendrados pelas reivindicações em andamento para a retomada de sítios ancestrais e, conseqüentemente, à política do órgão responsável (FUNAI), quanto à (re)configuração dos locais de deambulação e de assentamento, quando passam a ser acessados a partir dos acampamentos e/ou são efetivamente demarcados.

Neste processo histórico em que surge uma paisagem suplantada pelas cidades, a dinâmica socioespacial kaingang se dá em meio ao incremento dos equipamentos urbanos, ao mesmo tempo em que se relaciona com deslocamentos pela busca de locais com condições necessárias a preservação física e cultural, caracterizando uma territorialidade em que incipientes cidades são reintroduzidas no espaço aldeão, o que traduz a busca pelo bem viver desta população indígena, isto é, sua existência como um coletivo. Ao que tudo indica, como informam diversos autores (Motta & Tommasino, 2002; Amoroso, 2000), não obstante as cidades tenham se tornado importantes, seja para a economia, devido à exiguidade do território para realização das atividades de subsistência tradicional e o aumento da importância da venda de artesanatos, 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)

Desse modo, analiso o contexto etnológico e histórico que relaciona a territorialidade kaingang à importância das formações sociohistóricas das atuais aldeias

para a relação indígena com a alteridade, considerando os processos de apropriação de poderes provenientes do exterior, especialmente, na relação com a natureza e com o mundo do branco. Nesse sentido, trata-se de analisar a historicidade kaingang e suas práticas, tanto no que se refere àquelas que consideram ancestral, quanto àquelas incorporadas da sociedade ocidental, para perceber como se articulam na organização do espaço, em termos de ocupação e uso do seu território tradicional, relacionando-a com as transformações decorrentes do surgimento dos primeiros núcleos urbanos que se estabeleceram em seu território tradicional. Observam-se as várias formas e os motivos da usurpação de terras tradicionalmente ocupadas, os quais estiveram presentes desde o início da colonização, mas que foram gradualmente realizados por meio de uma série de eventos (expedições militares e científicas, construção de estradas e criação de aldeamentos) em que a ideia de vazio demográfico relaciona-se com a paisagem.

Paisagens urbanas e a dinâmica socioespacial do território na constituição da “terra indígena”

Argumenta-se, aqui, que o Morro do Osso, um morro que costeia a orla do Guaíba, em Porto Alegre, faz parte do território histórico que está inserido na região litorânea do Rio Grande do Sul. A reivindicação deste sítio como terra tradicional, remonta o histórico de usurpação de um território mais amplo, pois a memória da ocupação ancestral, acessada nas “histórias dos antigos”, relaciona este território a partir de uma paisagem e de um momento histórico em que as aldeias e acampamentos kaingang faziam parte de um território maior do que os limites encontrados atualmente para as aldeias demarcadas no planalto meridional, onde estão localizados os principais sítios desta etnia. No caso da área reivindicada, a denominação deste espaço na língua nativa, *ran tá kuká*, traduz a paisagem deste ambiente específico e, de forma equivalente, traduz o nome em português, Morro do Osso. Esta paisagem teria, segundo as narrativas denominadas por eles como “histórias dos antigos”, uma extensão cujos contornos são as margens do lago Guaíba (considerado, pelos Kaingang, um “braço do mar”), onde situam o espaço de aldeias e acampamentos na região do *gój kafõ tü* (traduz-se por “rio sem fim”), o mar.

A reivindicação e a memória social estão efetivamente relacionadas a esta paisagem na qual se encontra o Morro do Osso, à qual, atualmente, não está mais circundada pelo meio ambiente nativo, mas pela situação urbana. Para os Kaingang, esta

paisagem está povoada com vestígios de um “caminho dos antigos”, acampamentos e assentamentos ancestrais, o que revela um contraste com a organização política e territorial do espaço colonizado, principalmente, quando uma série de eventos associados à idéia de vazio demográfico fundamentou várias formas esbulho de suas terras, aprofundando as condições de expropriação presentes desde o início da colonização em toda a região sul.

Isto é perceptível na análise de Correa (2008) para a segunda metade do século XVIII, no Paraná, que contextualiza o processo de colonização, 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)¹.

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

¹ Os Campos de Viamão situavam-se entre o Oceano Atlântico, o rio Mampituba, o Guaíba e a Lagoa dos Patos . Neste território estava situada a freguesia de Viamão, mas também fazendas que viriam a se tornar posteriormente os municípios de Triunfo, Vacaria, Tramandaí, Porto Alegre, etc. (ver Diehl, 2012, 2015; KÜHN, 2008). Segundo Diehl: a “década de 1750 é ainda um momento de grande agitação, onde a questão da definição das fronteiras coloca em jogo os interesses das Coroas ibéricas e dos Povos missionários. O Tratado de Madrid (1750) e a Guerra Guaranítica (1754-1756) provocam a dispersão dos índios reduzidos pelo Continente de São Pedro, diversificando as formas de atuação dos nativos na economia colonial (LANGER, 2005). A criação da Aldeia dos Anjos (1762), nas proximidades de Viamão, é o ponto mais evidente deste processo. (SIRTORI, 2008; KÜHN, 2007). É também na segunda metade do século XVIII que pela primeira vez irão se estabelecer diretrizes de como proceder à incorporação dos indígenas na sociedade lusa. O Marques de Lavradio, (1769-1779) estava preocupado, segundo Correa (2008:138), com “o fortalecimento da capitania do Rio Grande, após o desmoronamento do Tratado de Madrid com a conquista da colônia de Sacramento pela Espanha (1762), e com a pressão dos colonos espanhóis sobre o extremo Sul do território português”.

brasileiro”.² No que se refere às formas de ocupação kaingang deste território, a análise dos documentos é esclarecedora, pois nos oferece um referencial etnohistórico e sociológico para entendermos como a descrição da paisagem, segundo a autora, “leva o leitor a imaginar uma natureza virgem”.

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). E a autora continua, para informar o que consideravam “ocupação permanente” e como estas noções estão intimamente relacionadas às formas de usurpação do território:

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.

² 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)

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, desta maneira que 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 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, 2008: 144, 145).

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

Reconheceram como Xaklan 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 Xaklan 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).

Mas qual é o tom e a forma da organização social e a cosmologia kaingang para que se efetive a “destruição da vila” narrada na quarta expedição como uma consequência da ação do tempo e do avanço da vegetação sobre ela? A resposta a esta questão pode ser formulada, em contraste com a imagem de vazio demográfico, segundo argumento elaborado por Motta e Tommasino (2002), a partir da relação com a paisagem urbana. Neste aspecto é importante lembrar que as cidades passam a estar cada vez mais presentes na vida kaingang, em que pese à incorporação dos poderes e instituições dos brancos em seu cotidiano.

Esta análise corresponde a outro aspecto da dinâmica de ocupação do espaço entre os Kaingang, em que se verifica a continuidade da ocupação e/ou a constituição de acampamentos (*vãre*) e aldeias (*ëmã*), em um contexto de avanço da urbanização sobre seus territórios ancestrais, conforme descrito por Tommasino & Motta (2002); isto é, 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, articulando a materialização do grupo local e as cidades, que vão se tornando cada vez mais importantes para os povos indígenas. De fato, a paisagem urbana tem implicações específicas para o incremento das relações sociais e políticas entre os Kaingang, bem como para os aspectos sociocosmológicos quando se trata da busca por uma “terra antiga”.

Seguindo o argumento dos autores vemos que o esbulho de suas terras e o confinamento em espaços exíguos tornaram as cidades cada vez mais espaços de territorialização indígena e 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”. Ao invés de seu abandono, diante do avanço da urbanização sobre seus territórios ancestrais, quando “primeiro contato entre os Kaingang com os *fóg* e sua autoridade provincial [no Paraná]

Voltaremos a isso no próximo item. Por ora, enfatiza-se que as condições apresentadas neste contexto de avanço das cidades para a continuidade de ocupação tradicional são dadas pela prática do esbulho praticado, o que, em meio ao território já expropriado, teve como consequência as 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 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).

Nesse contexto, os autores propõem uma releitura de documentos históricos a partir das relações constituídas pela generosidade kaingang 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 cobiçavam. 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).

Neste contexto, vemos o esforço do governo para que “abandonassem seus *emã* (aldeias tradicionais) nas florestas e aceitassem viver no aldeamento de São Jerônimo [localizado no atual estado do Paraná] criado pelo governo provincial”. Entretanto, verifica-se que o conteúdo mais propriamente sociológico da interação entre índios e brancos, incluindo as políticas públicas e as autoridades governamentais, tem sido pautada pela discriminação em relação aos seus costumes e tradições

Nas cidades, os índios continuam sendo discriminados e incompreendidos nas suas especificidades culturais. As políticas públicas continuam a tratar os indígenas como sociedades transitórias, que um dia deverão deixar de ser o que são: diferentes culturalmente. Os governantes de hoje propõem que as populações indígenas devam gerir sua economia nos moldes capitalistas e sejam auto-suficientes. Não entenderam que as populações indígenas quando produzem têm como objetivo o homem e não o lucro. Como fazer uma sociedade aceitar que devem praticar a usura com seus parentes, com seus amigos? Quando os Kaingang se dirigem a Curitiba, Londrina, Maringá ou outra cidade qualquer para negociar a solução de problemas relacionados com direitos sociais – educação, saúde, projetos “econômicos” e de meio ambiente –, continuam buscando um tratamento segundo seus costumes e tradições, isto é, de acordo com os quais todos sejam iguais, sem desigualdade e discriminação. Querem usufruir de todos os bens materiais e sociais da modernidade, sem terem de abdicar do direito de serem eles mesmos, preservando sua lógica social e cosmologia. (Motta & Tommasino, 2002: 22)

A importância da continuidade das *emã* neste contexto urbano é particularmente perceptível num Relatório de Eleição de Área para os Kaingang da Aldeia Kondá, na cidade de Chapecó. Neste documento, Tommasino realiza uma etno-história sobre o antigo Toldo Chapecó, com o objetivo de proceder à demarcação fundiária e nos dá algumas pistas de como esse processo histórico de surgimento das cidades em seus territórios pode ser melhor compreendido a partir de uma lógica Kaingang que relaciona a importância do espaço da aldeia e a sociocosmologia, que orienta a relação entre as metades exogâmicas, aos ancestrais que ali viveram, conforme as formas tradicionais de reciprocidade informadas pelo mito de origem.

Sendo a área urbana de Chapecó terra tradicional das famílias da Aldeia Kondá explica-se porque, apesar da pesquisa histórica ter demonstrado que toda a região chapecoense era território Kaingang, as terras da área rural não foram reivindicadas como sendo dos seus avós. Se a consciência territorial kaingang retém o espaço urbano de Chapecó como terra tradicional esta é concebida como um espaço fechado (...). Em contraposição, o território tribal é pensado como aberto, em expansão (...). Houve continuidades e discontinuidades do grupo no espaço e no tempo, mas a memória kaingang registra que o pinheiral que pertencia a seus avós deu lugar a cidade (...). Estes espaços de uso comum constituíram-se como espaços virtuais de futuros grupos locais porque os povos de economia baseada na caça e coleta (como eram até recentemente os Kaingang) tendem a fragmentação e multiplicação de grupos locais e não a uma concentração

(...) Terra tradicional kaingang era (e continua sendo) um conceito mais restrito e se refere ao *habitat* de um grupo local, enquanto território kaingang era um conceito mais amplo referindo-se ao conjunto das terras de todos os subgrupos (grupos locais) de uma unidade sociopolítica. Em outras palavras, o território Kaingang é o território tribal e terra tradicional o *habitat* e terra de subsistência específica de um grupo local. Na terra tradicional – simbolizada pela exploração exclusiva dos frutos do pinheiral – vivem conforme as regras de parentesco e de aliança formas próprias de organização social suas representações simbólicas e suas práticas sociais e nela enterram seus mortos (Tommasino, 1999:14).

Esta diferença entre Terra Tradicional e território contextualiza as práticas de ocupação indígena, no que se refere à relação entre antigos e novos deslocamentos e assentamentos, entre os quais se destaca a área urbana reivindicada pelas famílias da Aldeia Kondá como terra tradicionalmente ocupada. De fato, 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), como segue:

Com a presença permanente de brancos, os Kaingang se viram despatriados em sua própria terra. Com a urbanização da sua *terra tradicional* e as transformações que os brancos fizeram nela – destruição das matas, construção de prédios e asfalto –, a cidade se tornou uma terra ecológica e socialmente imprópria ao estabelecimento de um *emã* (aldeia). Essa degradação ambiental explica porque os Kaingang não estão lutando pela recuperação desta terra onde não tem onde plantar e nem onde morar em condições coerentes com seus costumes. Essa a razão da reivindicação de uma terra com matas e rios, que não dispõe na cidade. Trata-se de encontrar um espaço apropriado para instalar seu *emã* em condições seguras e favoráveis para se reproduzirem física e culturalmente para plantar e coletar, atividades que não podem fazer na cidade (Tommasino, 1999: 19).

Aqui, abro parêntesis para dizer que a ambiguidade entre a escolha de um novo sítio e o território ancestral é apenas aparente, pois, mesmo não vivendo como antigamente, como diz a autora, até porque não podem mais viver apenas dos recursos florestais (praticamente inexistentes na região), esta escolha aciona: por um lado, o faccionalismo, como argumenta Amoroso para o contexto histórico do século XIX, no norte do Paraná, na bacia do Tibagi. A autora mostra que se o conjunto de transformações territoriais foi acompanhado pelo incremento das instituições do poder colonial, houve uma recusa no que se refere à centralização política, própria ao faccionalismo: “O controle dos equipamentos do governo inseria-se no contexto de disputa entre as facções, no interior das quais os bens dos civilizados podiam significar status e poder” (Amoroso, 2003: 63-65), de tal modo que a fragmentação ocasionada

pelo faccionalismo e a, conseqüente, configuração de um território mais amplo remete a relação entre vários grupos locais, mais recentes ou ancestrais.

Por outro lado, a forma sociocosmológica de incorporação de poderes outros, no caso o dos *fóg*, nos remete as forma sociais em que a reciprocidade orienta a configuração territorial e política, os quais articulam os territórios de ocupação histórica e as cidades, na busca de direitos e do respeito as suas formas tradicionais, sejam elas econômicas, políticas e socioculturais. Ao analisar como a paisagem urbana tem implicações para o incremento do espaço aldeão Kaingang, o que se dá a partir da circulação de pessoas e coisas, a dinâmica de ocupação do espaço entre os Kaingang deve ser investigada por meio das áreas de deambulação e de assentamentos, pois esta territorialidade articula-se às cidades, que vão se tornando cada vez mais importantes para este povo. Num contexto de avanço da urbanização sobre seus territórios ancestrais, conforme descrito por Tommasino & Motta (2002), o esbulho de suas terras e o confinamento em espaços exíguos, aponta, paradoxalmente, para a forma tradicional de continuidade ou constituição de novas aldeias. 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 discussão da urbanização, a partir de uma “estética comunitária”.

A escolha pela área rural, não obstante o território da cidade seja importante tanto para a cosmologia, devido à existência do cemitério, quanto para a economia, devido à exiguidade do território para realização das atividades de subsistência tradicional e o aumento da importância da venda de artesanatos, deve-se 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), o que envolve a natureza e a sobrenatureza.

Aqui, entende-se a importância de relacionar as crônicas coloniais às etnografias contemporâneas para a análise e compreensão da atual configuração da territorialidade kaingang. Para tanto, enfatiza-se nas próximas linhas a relação das formações sócio-espaciais com o pensamento e a prática kaingang, os quais remetem às alianças e conflitos ocorridos no tempo passado, suas atualizações no presente e como perspectiva

de futuro, bem como às formas específicas de estabelecer relações intra e inter-aldeias, que os permitem situar suas ações na sociedade envolvente, traduzindo e agenciando sua historicidade. Como veremos adiante, as casas e acampamentos que levaram a reunião da população, após um período de dispersão, traduz de forma consistente a ocupação da região litorânea nas últimas três décadas do século XX e, conseqüentemente a reivindicação do Morro do Osso, como área de ocupação tradicional.

Configurações do território: deslocamentos e aldeias entre os espaços de deambulação e paisagens da “terra indígena”

Analiso o território no qual a aldeia kaingang do Morro Osso está inserida, a partir de uma complexidade de relações dos Kaingang com o meio-ambiente, isto é, com a flora, a fauna, as pedras, entre outros seres animados e inanimados que, ao mesmo tempo, constituem os elementos importantes de sua vida ritual. Por sua vez, este etnoconhecimento remete a uma ênfase nativa na paisagem, à qual os antropólogos têm chamado atenção em suas etnografias no que se refere às “unidades territoriais”, compostas por serras (*krin*), campos (*rê*) e florestas (*nén*). Esses termos traduzem certa ordenação kaingang do espaço de acordo com suas características, pois “percebem uma associação entre o tipo de ambiente e recursos neles disponíveis ou de quais objetos naturais apresentam” (Haverroth, 1997). Neste aspecto, a organização socioespacial pode ser melhor contextualizada a partir de uma ênfase Kaingang na composição da paisagem das “unidades territoriais”, conforme Tommasino:

Enquanto um espaço de subsistência, a unidade territorial de uma sociedade Kaingang pode ser assim resumida: constitui-se de um espaço físico – compostos por serras (*krin*), campos (*rê*) e florestas (*nén*) – onde os grupos possam exercer suas atividades de caça, pesca, coleta e plantio de milho, abobora, feijão e batata doce (Tommasino, 2000: 193; grifos meus).

No contexto histórico em que a colonização avançou sobre seus territórios, vemos que os deslocamentos das aldeias localizadas no planalto meridional para a região metropolitana de Porto Alegre, nas últimas três décadas, reuniu 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), além de plantas e frutas comestíveis e de uso medicinal. Entretanto, se esta forma de ocupação do território nos possibilita caracterizar esta população como predominantemente coletora, inclusive porque seus acampamentos e assentamentos nesta região, que antecederam a ocupação do Morro do Osso, estiveram orientados para proporcionar deslocamentos diários em diversos 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, com infra-estrutura e organização sociopolítica semelhante àquela das terras demarcadas, a reivindicação de sítios ancestrais, pois estes últimos envolvem várias dimensões do cosmos e os espaços de coleta 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, o que incide sobre o bem estar da população e, conseqüentemente, na constituição do coletivo. De fato, esta territorialidade configura-se por meio de um conjunto de aldeias, que compõem um “aglomerado político-cerimonial interaldeão” (Aquino, 2008).

Desse modo, estas atividades de subsistência interagiram com o padrão de assentamento, envolvendo aldeias e acampamentos que se formaram nas últimas três décadas nesta região.³ Na região litorânea do Rio Grande do Sul, estas aldeias são encontradas respectivamente: em Porto Alegre, na crista de morros que recorta a cidade, a qual serviu como freio para a expansão urbana, até meados do século XX⁴ e nas Aldeias Lomba do Pinheiro e Morro do Osso e /ou; nas demais cidades da região

³ A partir de uma casa de passagem da ONG-ANAI, houve a ocupação do Morro Santana como área de coleta e remonta a uma relação histórica com o município de Porto Alegre, também deste município com a cidade de Viamão. Em um dos bairros que costeiavam este lugar algumas famílias kaingang, que posteriormente constituíram aldeias nesta região, se estabeleceram, na década de 90. Os assentamentos surgiram com a organização das lideranças e sua reivindicação no âmbito do município e, num segundo momento, com a reivindicação do Morro do Osso como terra ancestral.

⁴ A Crista de Porto Alegre, alinhada na direção nordeste, possui cerca de 22 km de comprimento e 6 km de largura máxima sendo cortada transversalmente pelas selas do Arroio Cavalhada, a oeste, e do vale do arroio dilúvio, a leste. A altitude dos morros varia de 150 metros no Morro do osso, a oeste, a 311 metros no Morro Santana, a leste. A crista (uma feição do tipo inselbergue) é resultado da maior resistência à erosão e do controle estrutural do Granito Santana, que marca a sutura de Porto Alegre. Essa crista que se situa na região central do município, compartimenta o relevo em três regiões: terras baixas no norte; terras altas da região central; e das terras baixas com morros isolados do sul. No século XX, serviu como limitador da expansão da cidade no sentido meridional, demarcando fisicamente o limite entre a região norte, urbanizada, e a região sul, com características rurais (1998:29). Porto Alegre é drenada por 18 arroios principais dentre os quais se destaca o arroio cavalhada, com 10,4 km de extensão, desemboca no Lago Guaíba, com o fluxo de leste para oeste, este importante manacial tem sua origem na crista de Porto Alegre, mais especificamente nos Morros da Pedra Redonda, Teresopolis e do Osso. Ainda dentro da área em questão observamos o Arroio do Osso, o menor dentre os corpos d'água da cidade, mas não menos importante, com aproximadamente 1,2 km de extensão é também drenado no sentido de leste para oeste, em direção ao lago Guaíba, nasce nas terras altas do Morro do Osso e é o único manacial observado na face sul do mesmo (cf. Atlas Ambiental de Porto Alegre).

metropolitana de Porto Alegre e Vale do Taquari, onde se verificam remanescentes de mata atlântica e, também, nas atuais aldeias conquistadas a nível municipal.⁵ Particularmente, a paisagem da área reivindicada preservou condições fundamentais para que este território possibilitasse a continuidade das práticas tradicionais associadas ao meio ambiente para fins econômicos e rituais.

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, com ruas e equipamentos urbanos que recortam suas margens, faz parte de um circuito Kaingang de coleta de cipó, no qual circulam pessoas das demais aldeias da região litorânea. Esse circuito caracteriza-se pelo manejo Kaingang de várias áreas de coleta de tal modo que as matrizes dos cipós que foram recém coletados tenham o tempo de crescimento necessário para que possam ser novamente utilizados para a confecção de artesanato. Freitas (2005) destaca a importância da semelhança da vegetação encontrada nestes morros com àquela encontrada em ambientes de planalto, onde nasceram e viveram a maioria da população da região litorânea, e situa esse circuito como uma prática tradicional de manejo kaingang, que os índios denominam de *mrür jykrë* (cultura do cipó), especialmente para caracterizar a territorialidade kaingang da bacia fluvial do Guaíba:

Considerando agora os conhecimentos indígenas referentes ao zoneamento, todos os Kaingang entrevistados, independente de gênero, idade ou grupo, referiram a floresta (*nën*) como sendo o habitat dos *mrür*. Os especialistas, entretanto, reconhecem distintos ambientes como espaços de *mrür* na floresta, estabelecendo um zoneamento que contabiliza e identifica padrões de distribuição e abundância específicos. Na perspectiva destes especialistas e a respeito do zoneamento dos *mrür*, as florestas (*nën*) são compreendidas a partir da relação de duas zonas ou regiões: a *nën ven-ja* (borda da mata) e o *nën rāgnè* (interior da mata). Os Kaingang associam alguns tipos de *mrür* com a *nën ven-ja* (*cipó-são-joão-casca-grossa*, *cipó-amarelo*, *cipó-de-cesto*) e outros com o *nën rāg-nè* (*cipó-marronzinho*, *cipó-branco*, *cipó-são-joão-casca-fina*). Os *mrür* que vivem na *nën ven-ja* geralmente são também encontrados na *ëgòho* (capoeira) ou nos *kute* (clareiras na mata), conforme observa Valdomiro Xe Vergueiro, informação também obtida de João Carlos Padilha e Iracema Rã Ga Nascimento. João Carlos Padilha reconhece ainda um etnozoneamento em função da proximidade ou distância da água (*goj*). O *cipó-amarelo*, segundo ele, prefere lugares mais secos enquanto o *cipó-branco*, lugares mais úmidos, beiras de peraus (*rānrör*), riachos, onde não raro expande-se sobre pedras (*ranror*). Com relação à floração os Kaingang reconhecem que há espécies que florescem entre setembro-novembro (como é o caso do *cipó marronzinho*) e outras cuja floração se dá entre fevereiro e abril (*cipó-são-joão-casca-grossa*). Estes dois ciclos são por sua vez associados aos ventos (*kāka*), às chuvas (*ta*) e ao sol (*rã*). Segundo Zílio Jagtyg Salvador, a chuva com sol (*gār tánh ka me*), fenômeno reconhecido

⁵ Mais recentemente, a partir de 2010, outras áreas que lhe foram adicionadas como compensação, em virtude da duplicação da BR 386, que afetou diretamente a Aldeia de Estrela e, de forma indireta, o conjunto de aldeias da região litorânea do Rio Grande do Sul: Aldeia de São Leopoldo, Aldeia de Farroupilha, Aldeia de Lageado.

pelos Kaingang como freqüente no final do verão, desperta as flores dos *mrîr* que habitam as bordas da mata e o primeiro sol quente (*hupîm*) desperta os que vivem no interior.

Em uma floresta, os Kaingang reconhecem que podem existir muitas *manchas* de cipó. Assim, um fragmento florestal (*nên*) é a unidade de recurso abrangente, que engloba outras menores e que nela se distribuem, que correspondem as *manchas* (*gòje*). (Fig.1 [não incorporada no corpo deste texto]). Em cada *mancha* o manejo Kaingang consiste basicamente em uma poda dos ramos/*filhos* de uma matriz/*pai*. O manejo Kaingang do cipó preserva a *matriz/pai*, que jamais é cortada. Dois motivos principais são apontados pelos indígenas, quando questionados, justificando a preservação da *matriz*: primeiramente referem que os cipoais precisam ser mantidos para novamente fornecer cipó; referem também que a *matriz* não tem utilidade para o artesanato, sendo muito espessa e sem elasticidade. Em oposição, apontam os ramos novos como flexíveis. Efetivamente os Kaingang privilegiam a coleta dos ramos em sua fase vegetativa de expansão no chão da floresta (Freitas, 2006).

A autora continua, descrevendo aspectos relacionados à dinâmica espacial na região e sua relação com a periodicidade da coleta, no caso, para informar sobre o fato deste contexto em que os Kaingang manejam os diversos ambientes, em termos de uma lógica ecologicamente sustentável, envolver um amplo território de coleta e estar associado com as atividades de subsistência, mas, também, com a vida social e política, as quais compreendem uma área mais abrangente que o entorno imediato da aldeia:

É importante enfatizar que cada grupo de coleta conhece e maneja um conjunto de *gojè* que são visitados e revisitados periodicamente. Este tempo de retorno a um cipoal depende dos recursos que ele possui: o *cipó-marronzinho* é reconhecido pelos Kaingang por suas elevadas taxas de crescimento, sendo identificado como a variedade que mais rápido se regenera, podendo crescer de 3 cm a 5 cm por dia em boas condições de umidade, luz, solo e temperatura. Assim, em dois meses uma *mancha* desta etnoespécie de *mrîr* pode ser revisitada. Outras variedades, entretanto, crescem com menor velocidade, como o *cipó-branco*, *amarelo*, *cravo*. Estes precisam de 6 a 12 meses para novamente poderem ser podados.

Uma observação eficiente feita pelos Kaingang e comprovada em campo é de que em cada ponto de corte de um ramo, tendem a rebrotar dois ou três novos ramos. Tendo em vista que um *gòje* geralmente reúne mais de uma variedade de cipó, são visitados com freqüência. Nestas visitas os Kaingang monitoram os ramos cortados e vão construindo e socializando seus conhecimentos sobre as preferências, hábitos e comportamento de cada cipó.

É fundamental reconhecer que as famílias Kaingang não vivem apenas das florestas e campos localizados no entorno imediato da sua aldeia, mas dominam um amplo território de coleta, o que permite identificar que o impacto relativo sobre cada área é difuso. Todos os Kaingang tem a noção de que “o cipó nunca termina”, que “quanto mais tira, mais vem”, este conhecimento é amplamente difundido entre todas as gerações Kaingang. Com relação ao acesso ao conjunto de espaços manejados por um grupo, é importante reconhecer que este depende da capacidade de fazer alianças, estabelecer comunicação com o proprietário ou administrador da área. Com os donos de chácaras ou sítios, os Kaingang trocam o acesso por presentes, como cestos ou balaios. Outros nada cobram. No caso de áreas públicas, negociam o acesso com os administradores e vigias, e referem como raros os casos de tensão para ingressar nestes espaços.

Evidentemente depois de inaugurada a mobilização pela demarcação do Morro do Osso como terra indígena, tendo em vista a existência de um parque natural neste local, o acesso às unidades de conservação se tornou mais difícil (Freitas, 2006).

Aqui, é importante enfatizar que, se a “cultura do cipó” revela aspectos da territorialidade na região, principalmente no que se refere à dinâmica de ocupação do espaço, caracterizada pelo uso intermitente, como vimos nesta citação acima, pois é marcada pelas estações do ano (época de florescimento das várias espécies de cipó

coletadas), ela articula as áreas de deambulação aos assentamentos, orientando movimentos de dispersão e reunião na configuração do território. Inclui-se, ainda, a importância da relação com a alteridade, a aliança e/ou conflitos, tanto com o branco, como com àquelas efetivamente associadas ao parentesco, principalmente no que se refere à exogamia de metades, e ao faccionalismo, para a constituição do grupo local, indicando a centralidade da interação entre “espaços virtuais” e aldeias atuais, como esclarece a análise de Tommasino (1999).

Antes de avançarmos nesta diferença entre “Terra Tradicional” e território, que contextualiza as práticas de ocupação indígena em relação aos antigos e novos deslocamentos na região litorânea⁶, é importante situar a sua inserção no ambiente urbano, pois as áreas deambulação e assentamento encontram-se atualmente restringida pelo avanço da cidade, o que alterou os limites físicos da paisagem nativa e, conseqüentemente, limitou o território reivindicado, caracterizando-o pela descontinuidade entre o meio ambiente ali preservado e outros morros. Em abril de 2004, quando houve a reivindicação como terra tradicionalmente ocupada, a paisagem já está circundada por equipamentos urbanos e moradias.

De fato, o entorno do Morro do Osso foi ocupado no início do século XX por chácaras e residências de veraneio e, atualmente, por condomínios de luxo ou áreas destinadas a população de baixa renda, conforme os parâmetros urbanísticos previamente definidos para os bairros da região. Nesse contexto, com a delimitação da área de preservação em 1979, por meio do PDDUA, o município de Porto Alegre destinou grande parte desta área de morro para a criação de um Parque Natural, que foi implementado apenas em 1994, o que foi decisivo para a conservação desta paisagem

⁶ Conforme Aquino (2009): “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” (*věnh 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 na 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)”.

rural-urbana diante do avanço da cidade.⁷ Nesse sentido, a questão da sobreposição subsequente à ocupação indígena – a aldeia atualmente está fora dos limites do Parque, após a retirada do acampamento inicial, por um caminhão da prefeitura – deve ser entendida a partir do contexto histórico e espacial mais amplo, que informa uma área em que os ancestrais deambulavam e acampavam quando vinham falar com o governo, durante o século XIX e todo o século XX, entre outras situações vivenciadas que detalham a forma de ocupação Kaingang em Porto Alegre.

Destaca-se que, quando houve a reunião de diversos grupos domésticos e, conseqüentemente, deslocamentos sucessivos que levaram à fundação da aldeia no sítio reivindicado, 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, como analisei no item anterior, em contraste com a idéia de vazio demográfico, 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, redefinindo a territorialidade Kaingang na região e configurando a área do sítio reivindicado.

Considerando a totalidade do território Kaingang como as diversas áreas de deambulação e assentamento no município de Porto Alegre e arredores, no momento em

⁷ Neste aspecto, uma característica que distinguiu, ao longo desses anos de ocupação urbana que circunda o Morro do Osso de outros morros em Porto Alegre é o relativo controle sobre o avanço aleatório de residências, embora, esse controle tenha como parâmetro a especulação imobiliária, que promove a intrusão da paisagem natural pelas suas bordas. O atual Parque, criado pela lei complementar n° 334 de 27/12/1994 com uma área inicial de 114 hectares, está em sua quase totalidade cercado por muros dos lotes residenciais, em sua maior parte coincidentes com os limites de marcos de pedra instalados nas imediações, seguindo o traçado proposto pelo Plano Diretor do município de Porto Alegre de 1979, que já tinha o intuito de preservar o meio ambiente local. O novo Plano Diretor de diretrizes Urbano Ambiental ampliou essa área para 127 hectares no ano de 1999, que definiram os limites definitivos dessa área destinada à função de preservação do meio ambiente. O Parque tem atualmente uma área de 27 hectares à qual deveria ser anexada a área maior, totalizando 127 hectares. Nas últimas duas décadas verifica-se o avanço dos condomínios de classe A e B e o surgimento da Vila Caí Caí, uma favela que foi urbanizada, além de outras pequenas “vilas” de casas de baixa renda que ocupam áreas de encosta. Este é o caso, particularmente, do comprometimento do Arroio Cavalhada, que nasce no Morro do Osso e corre em sua face leste, onde existe uma área de banhado, dali, segue ao encontro do Morro Teresópolis, outro ambiente florestado, formando o único corredor ecológico da região; este banhado foi drenado e grande parte de sua extensão assoreada pela empresa Ever Green Empreendimentos Imobiliários.

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 (Aquino, 2008).

Desse modo, 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 Chapecó⁸, relaciona o meio ambiente ao horizonte sociocosmológico, compreendido como *habitat* (Tommasino, 1999). Por fim, tais características da paisagem correspondem às elaborações indígenas acerca das semelhanças com as “terras de origem”, o que contribuíra para a deambulação e, posteriormente, para a constituição de assentamento no lugar.

Neste aspecto, se, por um lado, podemos afirmar que essas aldeias Kaingang faziam parte de um território maior, por outro, a paisagem encontrada nos limites desta área de ocupação segue em geral as mesmas características registradas nos textos históricos e nas narrativas dos antigos. Atenta-se para a paisagem da região, visando situar o Morro do Osso nessa territorialidade indígena que busca nas áreas com florestas as condições para as atividades produtivas e para o meio ambiente necessário ao bem estar, pois ela adquire um conteúdo pragmático na medida em que os morros são uma referência cultural para os Kaingang na constituição de um assentamento permanente, assim como, para vigilância do território pelos “espíões”. Conforme vemos a descrição de Mabilde para as aldeias do século XIX:

⁸ Conforme citado no item anterior esta relação com a área urbana reivindicada pelas famílias da Aldeia Kondá como terra tradicionalmente ocupada, devido à reivindicação em pauta compartilhar certas características com àquelas apontadas por Kimiye Tommasino, 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.

os coroados procuram, nas matas da província do Rio Grande do Sul, os lugares mais altos dos morros, para ali fazerem seus alojamentos. Estes são sempre no meio dos pinheirais e não procuram como outras nações indígenas a margem de algum rio ou arroio para estabelecer-se. Sacrificam a comodidade da água perto dos seus ranchos, para sempre se colocarem sobre um cerro ou monte elevado do qual, subindo ao alto de uma árvore, possam descobrir e dominar com a vista a vizinhança (Mabilde, 1983).

Este é um dos aspectos que permite os Kaingang localizarem a aldeia do Morro do Osso no tempo e no espaço, pois sua paisagem remete em seu conjunto a esse território marcado por serras (*krin*; categoria que também designa morros), campos (*rê*) e florestas (*né*n). Com isso, a ocupação do Morro do Osso pelos habitantes da atual aldeia articula a dinâmica social nesta paisagem na região litorânea a partir de um contexto histórico específico, no qual a urbanização do município de Porto Alegre e suas atividades diárias de coleta de fibras vegetais e de ervas medicinais, entre outros afazeres, que permitem sua vida cotidiana e ritual, estão intimamente relacionados com a constituição da área de habitação, a aldeia.

Por fim, esta inserção na paisagem urbana teve implicações importantes para os Kaingang na relação com o território, já na década de 60, quando as condições atuais de vida nas áreas indígenas criaram uma dependência crescente do modelo de agricultura regional, baseado na monocultura (política implementada pelo SPI, denominado de Panelão), em que houve, tanto no que se refere a ênfase no movimento de reunião, na retomada de glebas de terras e ocupando as incipientes cidades que surgiam no interior das Terras Indígenas demarcadas, configurando novos “setores”, quanto no incremento do comércio de artesanato, cuja característica é o movimento de dispersão aldeã, o qual, no caso em pauta, levou a posterior reunião em acampamentos e assentamentos na região litorânea. Entretanto, ao compararmos a constituição destes assentamentos e deslocamentos mais recentes com àquelas observações feitas pelos viajantes, para determinar a ocupação permanente, no contexto histórico do século XVIII, quando das expedições militares realizadas aos campos de Guarapuava e, subsequentemente, das levadas colonizatórias que ocuparam toda a região sul, tendo como limite de suas ações a estrada de Viamão, ou ainda, com àquele momento em que houve abandono da cidade pelos portugueses e a paisagem é narrada como tomada pela natureza, demonstra-se que descrever “o espaço físico em separado de sua organização social”, corroborando não apenas com a visão colonialista da ausência de cultura, mas também reproduz a ideia de

vazio demográfico, legitima os mesmos argumentos do esbulho territorial cometido pelo Estado nos séculos anteriores.

Neste sentido, 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 está circundada por equipamentos urbanos e moradias. Num primeiro momento, o espaço foi utilizado nas últimas décadas como área de deambulação, por meio da “cultura do cipó”, articulando-se com o território mais amplo em que se verificam a ocupação histórica e ancestral. Tratando-se de uma concepção do espaço que conjuga suas dimensões por meio da complementariedade das áreas de coleta e moradia, a ocupação das últimas três décadas, remonta as idas e vindas das lideranças para fazer política durante a década de 80, época em que a sede regional da FUNAI estava nesta capital, mas, na década de 90, quando surgem as reivindicações de terra, o intuito dos deslocamentos era realizar atividades econômicas, inclusive para pagar dívidas contraídas para plantarem nas respectivas Terras Indígenas de origem (Nonoai, Guarita, Votouro, principalmente).

Por fim, sabendo-se da existência de um “cemitério indígena” no local, este espaço tornou-se relevante em um nível cosmológico e, neste processo que levou a constituição da aldeia, foi (re)incorporado em seu repertório de narrativas sobre a ancestralidade da ocupação nesta região.⁹ De fato, nestas últimas décadas a população que se deslocou do planalto meridional para a região litorânea, partilhava de uma rede de parentesco e alianças políticas com as lideranças que ocupavam a região de forma intermitente e deu continuidade aos deslocamentos anteriores, permanecendo até os dias de hoje, articulando o espaço com os mitos e rituais, como o fazem atualmente ao realizarem a nominação e relembrem a pertença às metades exogâmicas, entre outras expressões culturais: a língua kaingang é falada entre eles no cotidiano da aldeia e ensinada na escola bilíngüe, os rituais são realizados de acordo com um calendário indígena (relacionado em algumas ocasiões as estações do ano), comuns as demais

⁹ Considerando a divulgação dos órgãos e instituições do município de que haveria um “cemitério indígena” no local, o que reafirma uma versão difundida por cronistas e historiadores sobre as primeiras décadas de colonização da região no século XVIII e sobre a própria fundação história da cidade de Porto Alegre, em 1780. Deste modo, ainda denominado pela população regional como Morro do Osso, esta informação que possibilitou aos Kaingang continuarem se deslocando por essa região, num momento histórico que é anterior à própria ocupação na forma de aldeia. Como venho afirmando, os deslocamentos indígenas por esta paisagem tornaram-se cada vez mais restritos por imposição do avanço da cidade, pela vida reservada nos aldeamentos e pelos preconceitos em geral contra a sua cultura, até que a área fosse definitivamente circundada pela urbanização, e, finalmente, pelo parque em 1994.

aldeias Kaingang, inclusive com a participação em eventos de âmbito regional como o Encontro dos Kujá. Conforme Aquino (2014:113):

durante os Encontros dos kujá temos uma configuração de relações entre aldeias que foi, em grande parte, formulada e conduzida pelas intenções das lideranças, articulando o parentesco e o xamanismo enquanto diferentes níveis de sociabilidade e de relação com o cosmos para reforçar o Morro do Osso como a aldeia potencialmente sede do aglomerado político-cerimonial na região litorânea. Para tanto, os Encontros possibilitaram atualizar um aspecto central para a fundação da aldeia do Morro do Osso em um sítio ancestral: a constituição de espaços rituais, já que a existência do “cemitério indígena” nesse local exigiu uma série de cerimônias, como, por exemplo, ritos de proteção do corpo e nomeação, realizados com o fim de afastar os perigos que a alma dos mortos trazem para a aldeia.

Considerações finais

Diante deste contexto de reivindicação, cuja expressão mais contemporânea oferece exemplos de uma “política cultural” (Escobar, 1998) é mediada por modos específicos de apreensão de mundo, abrigando, além das estratégias políticas, diferentes formas de se apropriar da natureza, nota-se a importância que a “terra indígena” adquire como parte da consciência cultural para a sociedade indígena no contexto inter-étnico com a sociedade nacional, isto é, envolvem a defesa do território, nos termos da cultura e da identidade e, por isso, associam as “terras indígenas” a territórios específicos, onde os Kaingang vivem conforme as regras de etiqueta e o parentesco.¹⁰ Por um lado, a relação entre cultura e território implicou nas últimas décadas na tentativa de frear o desmatamento provocado pelos colonos e pela atuação do órgão indigenista, que promovia a implantação de madeiras e o incremento da monocultura; por outro, diante do processo de expropriação de terras, quando, em torno de uma “posição estratégica”, enfatizou-se as atividades de subsistência por meio da coleta de cipós, ervas medicinais e sementes, associando o conhecimento tradicional à vida aldeã, como um “projeto de vida como um todo”, o que os levou para outros sítios que estavam fora das áreas demarcadas, que, por sua vez, eram lugares conhecidos desde a narrativa dos

¹⁰ Aproximo este movimento kaingang à noção de “política cultural” de coletivos étnicos, conforme Escobar (1998). Segundo o autor: “Aware that “biodiversity” is a hegemonic construct, activists of these movements acknowledge that this discourse nevertheless opens up a space for the construction of culturally based forms of development that could counteract more ethnocentric and extractivist tendencies. Theirs is the defense of an entire life project, not only of “resources” or biodiversity. The emergence of social movements that explicitly appeal to biodiversity discourses as part of their strategy is recent. In many cases, the concern with biodiversity has followed from broader struggles for territorial control. In Latin America, a number of valuable experiences have taken place in this regard, chiefly in conjunction with the demarcation of collective territories in countries such as Ecuador, Peru, Colombia, Bolivia and Brazil. These experiences are yet to be examined ethnographically and comparatively in a thorough manner (Escobar, 1998: 55, 56).

antigos; em consequência, este projeto articulou este duplo movimento, interno e externo às áreas demarcadas, ao que eles chamam de “retomada de terras”.

Nesse aspecto, 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 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).

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>.

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

- AMOROSO, Marta. Conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs. Anuário antropológico/2000-200. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 35-72. 2003.
- 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
- 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.
- 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.
- ESCOBAR, ARTURO. Whose Knowledge, Whose nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements. Journal of Political Ecology. Arizona: University of Arizona Library, vol.5, p. 53-82. 1998
- FREITAS, Ana E. 2006. *MRÛR JYKRE*: a cultura do cipó – territorialidades Kaingang na bacia do lago Guaíba, Porto Alegre, rio grande do sul, brasil. . In: KUBO, Rumi Regina et al. (org.) Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia. 1 ed. Recife: NUPEEA/SBEEE, vol.3, capítulo 17, p. 225-244.
- 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.
- TOMMASINO, Kimiye. 1995. A historia 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.
- _____ As cidades e os Kaingang no Paraná. In: 23ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Anais... Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2002.